S&F_n. 23_2020

scienzaefilosofia.it

S&F_n. 23_2020

ISSN 2036_2927

S&F_Scienzaefilosofia.it

Comitato Scientifico

Paolo Amodio	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
Guido Barbujani	Docente di Genetica _ Università degli Studi di Ferrara
Edoardo Boncinelli	Docente di Biologia e Genetica _ Università "Vita-Salute San Raffaele" di Milano
Rossella Bonito Oliva	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli – L'Orientale
Barbara Continenza	Docente di Storia della scienza e delle tecniche _ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Massimiliano Fraldi	Docente di Scienza delle costruzioni _ Università degli Studi di Napoli Federico II
Orlando Franceschelli	Docente di Teoria dell'evoluzione e Politica _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
Elena Gagliasso	Docente di Filosofia e Scienze del vivente _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
Gianluca Giannini	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
Pietro Greco	Giornalista scientifico e scrittore, Direttore del Master in Comunicazione Scientifica della Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA) di Trieste
Giuseppe Lissa	Professore Emerito di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
Giuseppe O. Longo	Docente di Teoria dell'informazione _ Università degli Studi di Trieste
Roberto Marchesini	Centro Studi Filosofia Postumanista_Direttore della Scuola di Interazione Uomo Animale (SIUA)_Docente di Scienze Comportamentali Applicate
Davide Marocco	Docente di Psicometria _ Università degli Studi di Napoli Federico II _ Già Lecturer in Cognitive Robotics and Intelligent Systems, Centre of Robotics and Neural Systems, School of Computing and Mathematics, University of Plymouth, UK
Maurizio Mori	Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino
Telmo Pievani	Docente di Filosofia della Scienza _ Università degli Studi di Milano-Bicocca
Vallori Rasini	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
† Stefano Rodotà	Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
Settimo Termini	Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo
Nicla Vassallo	Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova

International Advisory Board

David Banon	Professeur au Département d'études hébraïques et juives, Université de Strasbourg; Membre de l'Institut Universitaire de France; Prof. invité au départment de pensée juive, Université hébraïque de Jérusalem
Renaud Barbaras	Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne; Membre de l'institut universitaire de France; Grand prix de philosophie 2014 de l'Académie Française
Mylene Botbol-Baum	Professeure de philosophie et bioéthique, facultés de Médecine et des Sciences Philosophiques; Professeure à l'Unité d'éthique biomédicale – UCL (Université Catholique de Louvain), Bruxelles, Belgique
Colas Duflo	Professeur de Littérature française et d'histoire des idées du dix-huitième siècle, Université Paris-Nanterre, France
Edward K. Kaplan	Kevy and Hortense Kaiserman Professor in the Humanities, Brandeis University, Waltham, Massachusetts
Neil Levy	Deputy Director (Research) of the Oxford Centre for Neuroethics; Head of Neuroethics at the Florey Neuroscience Institutes, University of Melbourne
Anna Lissa	Maitre de Conférence Littérature juive et hébraïque Département d'Etudes hebraïques Universite Paris-8, France
Diego Lucci	Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria
Max Stadler	Professur für Wissenschaftsforchung, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich

Redazione

Paolo Amodio (Direttore)	Università degli Studi di Napoli Federico II_ Dipartimento di Studi Umanistici_ Via Porta di Massa, 1 80133 Napoli tel. +390812535582 fax +390812535583 email: paamodio@unina.it
Luca Lo sapio (Coordinatore di Redazione)	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Viola Carofalo	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
Didier Alessio Contadini	Università degli Studi di Milano_ Bicocca
Mario Cosenza	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Cristian Fuschetto	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Fabiana Gambardella	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Delio Salottolo	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
Alessandra Scotti	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Rosa aka Vittoria Spagnuolo Vigorita	Università degli Studi di Napoli_Federico II
Aldo Trucchio	Université du Québec à Montreal

INTRODUZIONE

Scienza**&F**ilosofia nel 2020, con un Dossier di genere e la prima traduzione italiana di un saggio di Erwin Straus. S&F_ sempre online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, adattandosi volentieri ai tempi e agli spazi che la rete in genere istituisce: vorrebbe essere agile e facilmente fruibile per chi è interessato a prender parte alle nostre discussioni. La sua *mission* non può dunque che essere diretta e senza scolastici orpelli:

Preoccupata di istituzionalizzarsi come depositaria della coscienza etica del progresso scientifico, a quasi trent'anni dalla sua nascita la bioetica sembra essere a un bivio: rinnovare il suo statuto o rischiare di smarrire definitivamente la sua mission di disciplina di incrocio tra sapere umanistico e sapere scientifico. È nostra convinzione che la bioetica possa continuare a svolgere un ruolo solo se, piuttosto che salvaguardare principi assiologici di una realtà data, sia intenzionata a ripensare criticamente i valori alla luce dei cambiamenti, epistemologici prima ancora che ontologici, dettati dall'età della tecnica. Il nostro obiettivo è quello di individuare ed evidenziare il potenziale d'innovazione filosofica tracciato dalla ricerca scientifica e, al contempo, il potenziale d'innovazione scientifica prospettato dalla riflessione filosofica.

Da questa *mission* la rivista trova l'articolazione che ci è parsa più efficace. Anche questo numero conterrà perciò le tipiche sezioni:

DOSSIER Il vero e proprio focus tematico scelto intorno al quale andranno a orbitare

STORIA Esposizione e ricostruzione di questioni di storia della scienza e di storia di filosofia della scienza con intenzione sostanzialmente divulgativa;

ANTROPOLOGIE Temi e incroci tra scienze, antropologia filosofica e antropologia culturale;

ETICHE Riflessioni su temi di "attualità" bioetica;

LINGUAGGI Questioni di epistemologia;

ALTERAZIONI Dalla biologia evoluzionistica alla cibernetica, temi non direttamente "antropocentrati";

COMUNICAZIONE La comunicazione della scienza come problema filosofico, non meramente storico o sociologico. In altri termini: quanto la comunicazione della scienza ha trasformato la scienza e la sua percezione?;

ARTE Intersezioni tra scienze e mondo dell'arte;

RECENSIONI&REPORTS Le recensioni saranno: *tematiche*, cioè relative al dossier scelto e quindi comprensive di testi anche non recentissimi purché attinenti e importanti; *di attualità*, cioè relative a testi recenti. *Reports* di convegni e congressi.

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi si aggireranno tra le 15.000 – 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli saranno sempre divisi per paragrafi. Anche le note saranno essenziali e limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e tenderanno a non contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo.

A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli saranno selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretenderanno, almeno nell'intenzione – per l'inconscio ci stiamo attrezzando – alcun rinvio didascalico.

Le immagini d'apertura ai singoli articoli – coperte da copyright – che appaiono in questo numero, rappresentano alcune opere di Walter Molli (www.waltermolli.com), noto e apprezzato urban artist, architetto multiforme e pittore di grande talento. Un particolare ringraziamento va a Dino Molli, papà del compianto Walter, per averle messe a disposizione di S&F_.

Ringraziamo anche Julia Dorr (www.juliadorr.byethost13.com), poliedrica artista argentina e docente universitaria, per averci autorizzato a riprodurre l'immagine che accompagna l'articolo di Fernando Vidal

In rete, giugno 2020

La Redazione di S&F_

S&F_n. 23_2020

INDICE

1 INTRODUZIONE
4 INDICE

DOSSIER
7 ***Eva futura* tra corpi artificiali e corpi naturali. Tecnologia della liberazione o dell'assoggettamento?**
12 VIOLA CAROFALO *Riconoscimento, cura, impoverimento dell'esperienza. Una riflessione a partire da Nancy Fraser*
30 ALISA DEL RE *Il lavoro di riproduzione e le macchine. Alcune considerazioni in tempi di pandemia*
47 ELISA BOSISIO *Gender* before *sex | population* before *Subjects. Gender Selection and SDL (Sexualizing division of labor) vs TechnoQueer Futures*
63 SIMONETTA RONCHI DELLA ROCCA *L'informatica: scienza, tecnologia, mercato. E le donne?*
73 LAURA SUGAMELE *Aspetti critici della "gestazione per altri". Libertà o limite dell'autodeterminazione femminile: neo-patriarcato e tecnologia*
89 LORENZA PERINI *La donna bolla e il feto bambino: problemi e discorsi pubblici sul corpo riproduttivo delle donne. Spunti sul dibattito italiano*
106 ELEONORA DE CONCILIIS *La madre nell'epoca della riproducibilità tecnica. Note femminili sulla sferologia*
127 ILARIA SANTOEMMA *My mother was a… cyborg. Tecnologie e soggettività ibride a confronto*
142 BRUNA MURA Pastiglie per il bene, pastiglie per il male. *Farmaci, corpi, desideri*
160 GIULIA GIARDINA - ANNALISA ZABONATI *Le identità transgender tra espressioni e vincoli dei corpi. L'autodeterminazione nell'approccio medicalizzato alla transizione*
172 NICLA VASSALLO *Qualche appunto sul concetto di genere*

STORIA
177 **Emiliano Sfara** *Sul concetto di natura umana. Canguilhem, una terza via tra Chomsky e Foucault*

ANTROPOLOGIE
188 ERWIN STRAUS *Il sospiro. Introduzione a una teoria dell'espressione*
Introduzione di
SALVATORE GIAMMUSSO *L'emozione dà a intendere. Intorno a* Il sospiro *di Erwin Straus*

ETICHE
253 DIDIER ALESSIO CONTADINI *"Some fleeting glimpse of utopia". La nonviolenza e la sfida della progettualità etico-politica in Judith Butler*

285 **Teresa Caporale** *Sul futuro della religione nell'età post-secolare. I riverberi dell'antropoteismo feuerbachiano sul pensiero di Gianni Vattimo e Richard Rorty*

Linguaggi

309 **Fernando Vidal** *Le raisons du corps selon Starobinski*

Alterazioni

337 **Giacomo Scarpelli** *Filosofia selvatica. Una rivisitazione del pensiero wilderness*

Comunicazione

350 **Delio Salottolo** Senza il nuovo, quanto può durare una cultura? *Tina e la ricerca di una "cosmologia" all'altezza dell'antropocene*

Arte

387 **Ugo Locatelli** *Areale. Geosofia dello sguardo*

Recensioni&Reports

report

416 ***Antimeccanicismo e neovitalismo***
Modena 9-10 ottobre 2019
(Francesca De Simone)

recensioni

428 **Alberto Oliverio, *Immaginazione e memoria. Fantasia e realtà nei processi mentali*,** Mondadori, Milano 2013
(Nicola Russo)

433 **Vallori Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*,** Mimesis, Milano-Udine 2013
(Marco Valisano)

438 **Michel Serres, *Il contratto naturale*,** tr. it. a cura di A. Serra, Feltrinelli, Milano 2019
(Delio Salottolo)

447 **Michael Chabon, *Wonder boys*,** tr. it. a cura di L. Crepax e M. Crepax, Rizzoli, Milano 2002
Edgar Allan Poe, *La filosofia della composizione*, a cura di L. Lunari, testo inglese a fronte, La Vita Felice, Milano 2012
(Adil Bellafqih)

458 **Roberto Marchesini, *Essere un corpo*,** Mucchi Editore, Modena 2020
(Alessandra Scotti)

463 **Eleonora De Conciliis, *Nostra Signora Filosofia. Sul divenire donna*,** Orthotes, Napoli 2019
(Vincenzo Cuomo)

S&F_n. 23_2020

DOSSIER

Eva Futura tra corpi “artificiali” e corpi “naturali”: Tecnologia della Liberazione o dell’assoggettamento?

ABSTRACT: ***THE FUTURE EVE BETWEEN ARTIFICIAL BODIES AND NATURAL BODIES: LIBERATION TECHNOLOGY OR SUBJECTION?***
In the last thirty years the problematic relationship between body and machine has frequently been declined in the feminine, keeping the woman at the center, her specificity, her aesthetic characteristics, her reproductive capacity. This attempt of the overcoming the patriarchal symbolic order has increasingly confronted, on the one hand, with the need for a reorganization of knowledge – therefore, in an epistemological key, a specific attention to a demystification of the role of Science and Technology, going beyond nature and culture*, and, on the other hand, with a need to deepen the devices of reification of female body. The dossier of the n. 23/2020 of S&F_ intends to examine this problematization by crossing a series of issues: the relationship between reproductive work and support technologies, the role of motherhood, where requests for technical and manipulative intervention and requests for new naturalization increasingly cross, the problem of medicalization and normalization and the production of docile subjects and populations, the central role of neoliberal reproductive technologies as the basis for an exploitative and patriarchal economics.*

Alla stessa ora qui, fra ventun giorni, miss Alicia Clary le apparirà non soltanto trasfigurata, non soltanto incantevole come compagna, non soltanto dotata di sublime nobiltà spirituale, ma anche rivestita di una specie di immortalità. Insomma quella radiosa sciocca sarà non più una donna, ma un angelo, non più un’amata, ma un’innamorata, non più la Realtà ma l’IDEALE

Villiers de l'Isle-Adam

Figlia, so che hai paura ma non c'è motivo.
Ti ho mai fatto del male?

Film *I Am Mother* 2019

Perché da questa è nata la razza, la genia maledetta delle donne, terribile flagello collocato nel bel mezzo degli uomini mortali

Esiodo

Negli ultimi trent'anni la relazione complessa tra corpo e macchina è stata frequentemente declinata al femminile, tenendo al centro la donna, le sue specificità, le sue caratteristiche estetiche, la sua capacità riproduttiva.

A dare il via a questo dibattito tra autori e autrici che, partendo da prospettive ermeneutiche differenti, hanno prodotto riflessioni e suggestioni che hanno orientato il dibattito culturale "alto" e quello mainstream, è certamente Donna Haraway che, alla metà degli anni Ottanta, con il suo *Cyborg Manifesto*, ripensa il corpo della donna, le sue funzioni, immagina la sua evoluzione. L'ibridazione tra carne e macchina – il corpo cyborg – rappresenta un'occasione, la possibilità di superare il modello di pensiero binario (che oppone nettamente il maschile al femminile, il naturale all'artificiale) e la prospettiva essenzialista.

Questo tentativo di superamento dell'ordine simbolico patriarcale si è sempre di più confrontato da un lato con la necessità di una risistematizzazione dei saperi – dunque, in chiave epistemologica, un'attenzione specifica a una demistificazione del ruolo della Scienza e della Tecnica, un andare *al di là di natura e cultura*, binarismo che riproduce l'ordine del discorso anche in tempi di capitalismo neoliberista, e dall'altro con una necessità di approfondire i dispositivi al cui interno il corpo femminile è preso e reificato.

La relazione tra corpo femminile e intervento tecnologico incrocia dunque una serie di questioni che, nei saggi contenuti nel dossier, vengono messe in luce in tutta la loro evidenza e complessità. Innanzitutto, troviamo il nodo del rapporto tra il lavoro di cura e le tecnologie di supporto, le quali però tendono a produrre effetti divergenti, da un lato sembrano poter proporre nuovi modelli trasformativi delle tradizionali relazioni sociali e di genere, dall'altro, inseriti all'interno di un'economia di

mercato, rischiano di produrre nuove forme di assoggettamento e subordinazione. Il ritorno nella stringente attualità al dibattito sul lavoro di cura e più in generale sulla riproduzione sociale ci porta a riflettere sullo scollamento tra dimensione produttiva e riproduttiva e sull'invisibilizzazione del carico, dell'onere e della centralità della cura.

La questione dell'intervento tecnologico non è mai neutra e non potrebbe esserlo. Un nodo decisivo – e che viene affrontato da diverse prospettive e mediante differenti strumenti di indagine – è quello della maternità, luogo nel quale sempre più si incrociano istanze di intervento tecnico e manipolatorio e istanze di nuova naturalizzazione. Se in generale la richiesta sembra essere quella di una metamorfosi della madre e più in generale di una trasformazione, nella pensabilità e nella prassi, dell'antropogenesi e dell'antropotecnica, è anche vero che, all'interno delle questioni riguardanti la GPA, non si può non sottolineare come l'intreccio tra logica economica e di mercato e innovazioni tecnico-scientifiche possa portare al rischio di una messa a profitto e un limite alle possibilità di autodeterminazione.

Centrale, dunque, sembra essere anche il problema della medicalizzazione, in quanto la scienza e la tecnica medica rappresentano sicuramente il luogo di maggiore tangenza tra la rappresentazione di una Scienza neutra e il posizionamento politico di determinate scelte.

Il percorso di soggettivazione delle persone transessuali può essere considerato, in questo senso, peculiare: da un lato troviamo infatti la rappresentazione di un "corpo" che, secondo la logica del pensiero eterosessuale, è definito "non conforme", che potrebbe far saltare l'ordine simbolico patriarcale, dall'altro – nella pratica medica effettiva – i percorsi di transizione di genere vengono strutturati (e, dunque, pensati) come un processo di normalizzazione, il pericolo è che il passaggio da un "corpo

sbagliato” a un “corpo giusto” venga concepito a partire da una conferma del binarismo sesso/genere. La critica femminista, in questo senso, è stata sempre molto attenta alle implicazioni sociali della medicalizzazione, mediante l’analisi della maniera in cui una determinata pratica medica può rappresentare un puntello costante alla strutturazione e ristrutturazione del capitalismo in tutte le sue forme: la diffusione degli integratori può essere letta come funzionale a una società della prestazione e che produce dinamiche di privatizzazione del disagio e del fallimento. Anche su questo versante, è determinante l’apporto dell’epistemologia femminista che muove sempre dalla necessità di determinare il luogo di emergenza di specifici *saperi situati*.

In questo senso non è un caso che molti pensatori e pensatrici si siano rivolte all’immagine del *cyborg* e alla categoria di ibridismo: la vera potenza che potrebbe esprimere è quella dell’*uncanny*, come strada da percorrere in vista di una dis-identificazione del soggetto femminile, ma sempre di più, sempre in connessione con le dinamiche neoliberiste del capitalismo contemporaneo, sembra orientarsi in direzione di un *enhancement*, un potenziamento funzionale alla ri-produzione del sistema.

La questione sembra essere il modo mediante il quale “strappare” a una logica mercatizzata la possibilità di una dis-indentificazione: non lasciare insomma nelle mani del Capitale le possibilità emancipative del “postumano”.

Decisiva nella partita che si gioca tra corpo femminile, ordine simbolico, epistemologia delle scienze e dimensioni di intervento economico-politico, è mostrarne la posta in gioco: le tecnologie riproduttive neoliberali tendono a riprodurre, mediante la produzione di soggetti e popolazioni docili, un’economia dello sfruttamento e patriarcale, quando invece, dal basso, occorrerebbe un vero e proprio passaggio in direzione di una implementazione sempre più collettivizzata di tecnologie e pratiche di liberazione.

Lo chiamano amore. Noi lo chiamiamo lavoro non pagato.
La chiamano frigidità. Noi la chiamiamo assenteismo.
Ogni volta che restiamo incinte contro la nostra volontà
è un incidente sul lavoro.
Omosessualità ed eterosessualità sono entrambe condizioni di lavoro.
Ma l'omosessualità è il controllo degli operai sulla produzione, non la fine del lavoro.
Più sorrisi? Più soldi.
Niente sarà più efficace per distruggere le virtù di un sorriso.
Nevrosi, suicidi, desessualizzazione:
malattie professionali della casalinga

Silvia Federici

V.C. D.S.

VIOLA CAROFALO

RICONOSCIMENTO, CURA, IMPOVERIMENTO DELL'ESPERIENZA. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE DA NANCY FRASER

1. *Ritorno alla cura?* 2. *La battaglia per il riconoscimento è battaglia per la redistribuzione* 3. *La cura come bene disponibile e risorsa illimitata* 4. *Disconoscimento e naturalizzazione* 5. *Rimozione dell'interdipendenza* e *perdita di esperienza*

ABSTRACT: *RECOGNITION, CARE, IMPOVERISHMENT OF THE EXPERIENCE. A REFLECTION FROM NANCY FRASER*
Starting from Nancy Fraser's reflection on Recognition and Redistribution, this article analyses the consequences of the separation between economic production and social reproduction on the path of the identity construction and the impoverishment of the Experience.

Il problema di sapere fino a che punto il traffico di merci sia la forma dominante del ricambio organico di una società non può essere semplicemente trattato (…) come una questione quantitativa. (…) La differenza sussistente tra una società nella quale la forma di merce è la forma dominante che influisce in maniera decisiva su tutte le manifestazioni della vita, ed una società nella quale essa si presenta soltanto in modo episodico, ha un carattere qualitativo[1].

[1] G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1923), tr. it. SugarCo, Milano 1978, p. 109.

1. *Ritorno alla cura?*

Il dibattito culturale e politico e le mobilitazioni in campo femminista degli ultimi anni, in particolare a partire dalla crisi economica del 2008, e, ancor più di recente, la discussione sviluppatasi attorno alla diffusione del Covid-19 e alle misure di contenimento del contagio[2], hanno riportato al centro del discorso pubblico il tema della *cura*. In particolare questo carico – dalla cura dei figli, alla gestione della vita domestica, all'assistenza a persone anziane e disabili – è *riapparso* sia, sul medio periodo, a causa della contrazione dello Stato sociale e dei servizi di supporto alle vite più "fragili", che, in maniera più strettamente attuale e contingente (ma non è detto che questa contingenza non diventi una costante), in virtù delle misure emergenziali messe in campo nella fase di quarantena – per un verso la chiusura di nidi e scuole, riduzione o sospensione di alcuni servizi di assistenza, per l'altro la necessità di continuare a lavorare nei settori definiti di importanza strategica, strettamente connessi alla riproduzione della vita, anche a ritmi intensissimi e con il rischio di essere esposti al virus. Entrato in crisi il (precario) equilibrio tra famiglia e lavoro, tra salute e profitto, riemerge l'urgenza di una riflessione sull'intera organizzazione della *riproduzione sociale*[3] – l'insieme di riproduzione biologica, necessità collegate alla sopravvivenza e riproduzione della forza lavoro, carichi di cura e supporto dedicati ai soggetti non-autonomi.

Questo *riapparire* della sfera della riproduzione sociale, il suo ritornare al centro della scena, si è accompagnato, in maniera solo apparentemente contraddittoria, a un processo di *invisibilizzazione*: questo carico, lungi dall'essere riconosciuto,

[2] Si veda, ad esempio, il Cross-Border Feminist Manifesto: https://spectrejournal.com/cross-border-feminist-manifesto/

[3] Cfr. N. Fraser, *La fine della cura* (2016), tr. it. Mimesis, Milano 2017, p. 9 e Id., *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi* (2018), tr. it. Meltemi, Roma 2019, p. 16.

è stato oggetto di mistificazione, oscurato dalla retorica del sacrificio, del "compito naturale" della donna.

I piani della produzione e riproduzione sociale – grazie all'incrocio di espropriazione materiale e violenza simbolica – vengono dunque presentati come distinti, appartenenti a sfere separate e gerarchicamente collocate l'una rispetto all'altra. È proprio questa separazione a rendere possibile il disconoscimento della sfera della riproduzione sociale e, congiuntamente, dei soggetti, le donne, su cui essa, di fatto, grava. Per analizzare la genealogia di questa separazione, i suoi effetti – e le possibili strategie per il suo superamento – muoveremo dalla riflessione di una pensatrice contemporanea, Nancy Fraser, tra le più influenti nell'orientamento del dibattito attuale sul tema.

Fraser ha approfondito nei suoi scritti il rapporto tra riconoscimento e redistribuzione[4], in una prospettiva teorica e rivendicativa, qui proveremo a indagare gli effetti che questa separazione ha anche dal punto di vista dell'impoverimento dell'*esperienza*, per come cioè essa influisce nel processo di costruzione identitaria e di soggettivazione dell'individuo e sulla sua relazione con e intervento sul mondo. Si proverà dunque a stabilire non tanto quale sia l'equilibrio nel quale si trovano oggi queste due esigenze, di riconoscimento e redistribuzione, ma quali conseguenze abbia, nel percorso di soggettivazione, la loro separazione – la divaricazione tra piano individuale/collettivo,

[4] Cfr. N. Fraser, *La politica femminista nell'era del riconoscimento. Un approccio bidimensionale alla giustizia di genere* (2001), tr. it. in *Fortune del femminismo* (2013), Ombre corte, Verona 2014, p. 188. Su questa curvatura della teoria e della pratica femminista si vedano anche Id., *Dalla redistribuzione al riconoscimento? Dilemmi di giustizia nella condizione "postsocialista"*, in *La giustizia incompiuta. Sentieri del post-socialismo*, tr. it. Pensa Multimedia, Lecce 2011, pp. 31 e sgg.; N. Fraser et al., *Il danno e la beffa. Un dibattito su ridistribuzione, riconoscimento, partecipazione* (1995-2007), (a cura di K. Olson), tr. it. Pensa Multimedia, Lecce 2012, cfr. in particolare sez. I e II; N. Fraser, A. Honnet, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica* (2003), tr. it. Meltemi, Roma 2020, cfr. in particolare pp. 13 e sgg.; C. Arruzza, T. Bhattacharya, N. Fraser, *Femminismo per il 99%* (2019), tr. it. Laterza, Bari-Roma 2019, Tesi I, II e V; N. Fraser, *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi* (2018), tr. it. Meltemi, Roma 2019, pp. 245 e sgg.

di classe/*status*, socioeconomico/identitario – e come questa comporti un impoverimento dell'esperienza e, di conseguenza, di capacità di intervento sul mondo

2. *La battaglia per il riconoscimento è battaglia per la redistribuzione*

La categoria di riconoscimento, come reciprocità tra soggetti capaci di leggere l'altro come distinto da e uguale a sé, è alla base della riflessione di Fraser; la possibilità di essere riconosciuti nella propria autonomia e individualità e nel fondo comune che ci associa come viventi, rappresenta infatti per questa autrice un elemento fondamentale anche e soprattutto per individuare la base – morale e normativa – di ogni rivendicazione sul piano sociale e politico. La sfera della redistribuzione – e delle relazioni di produzione – non viene dunque concepita come distinta da quella del riconoscimento, deprivazione materiale e disconoscimento vanno di pari passo.

A partire dagli anni Novanta, sottolinea Fraser, il tema del riconoscimento/disconoscimento è stato declinato in un'ottica "culturalista" che finiva per depotenziarne la portata e alterarne il senso profondo[5]. Paradossalmente «lo spostamento dalla redistribuzione al riconoscimento è avvenuto proprio mentre» si inaspriva «la disuguaglianza economica (…). Invece di giungere a

[5] «Negli anni Novanta (…) la nuova sinistra era solo un ricordo, e il marxismo sembrava a molti lettera morta (…). Seguendo il più ampio esodo intellettuale dal marxismo, la maggior parte delle teoriche femministe imboccò la "svolta culturale". (…) Oggi, di conseguenza, la teoria di genere è per gran parte una branca degli studi culturali. (…) Come sempre, le vicissitudini della teoria seguono quelle della politica (…). Se la generazione del Sessantotto sperava, tra le altre cose, di ristrutturare l'economia politica così da abolire la divisione di genere del lavoro, le femministe della generazione successiva (…) cercavano il riconoscimento della differenza sessuale, mentre altre preferivano decostruire l'opposizione categoriale tra maschile e femminile. il risultato è stato uno spostamento del centro di gravità della politica femminista (…) sull'identità e la rappresentanza», N. Fraser, *La politica femminista nell'era del riconoscimento*, cit., pp. 188-189; si vedano anche Id., *Social Justice in the age of identity politics*, in G.B. Peterson (a cura di), *The Tanner lectures on human values*, University of Utha Press, Salt Lake City 1998, vol. 19, pp. 20 e sgg. e Id., *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Routledge, London-New York 1997.

definire un paradigma più ampio e ricco, che abbracciasse redistribuzione e riconoscimento, abbiamo scambiato un paradigma monco con un altro, cioè un economicismo monco con un culturalismo monco»[6]. Il *focus* del dibattito diviene dunque, anche a partire dal crollo del blocco socialista, quello dell'identità e della rappresentanza, della decostruzione dell'opposizione categoriale binaria maschile/femminile e della "differenza sessuale", lasciando sullo sfondo, se non accantonando totalmente, il piano dell'economia politica e della sua critica[7].

Fraser distingue questa, pur legittima e doverosa, richiesta di rinnovamento simbolico, dal riconoscimento autentico che, secondo l'autrice, non può che essere implicato col tema della redistribuzione, ovvero con l'individuazione del rapporto di interdipendenza tra sfera produttiva e riproduttiva. Le rivendicazioni legate al piano puramente identitario – a quelle che Fraser definisce *politiche dell'identità* – appaiono dunque come un ripiegamento su una battaglia che sembra più alla portata, come espressione di *disinganno*, addirittura di impotenza, non come affinamento di una *sensibilità morale*[8].

---

[6] *Ibid.*, p. 189. È necessario sottolineare che Honnet, interlocutore privilegiato di Fraser, assieme a Anderson, Butler e Rorty (cfr. *Il danno e la beffa. Un dibattito su ridistribuzione, riconoscimento, partecipazione*, cit.), non concorda su questa scansione temporale, né sul prevalere del tema culturalista/del riconoscimento, cfr. A. Honnet, *La libertà negli altri* (200-2015), tr. it, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 101 e sgg.; Id., *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento* (2015), tr. it. Meltemi, Roma 2019, pp. 43 e sgg.; N. Fraser, A. Honnet, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., in particolare pp. 129 e sgg.

[7] Cfr. la critica alla *teoria dell'agire comunicativo* di Habermas, in N. Fraser, *Capitalismo*, cit., pp. 18 e sgg.)

[8] Cfr. A. Honnet, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, cit., p. 102. Il tema del riconoscimento, disgiunto dalle rivendicazioni redistributive, può trovare spazio – sia pur in forma adulterata – in politiche iper-reazionarie, l'intreccio dei due piani, oltre che corretto dal punto di vista teorico, costituisce per Fraser anche un argine a questa possibile deriva, cfr. N. Fraser, *Il vecchio muore e il nuovo non può nascere. Dal neoliberismo progressista a Trump e oltre* (2019), tr. it. Ombre Corte, Verona 2019, pp. 24 e sgg.

Rivisitare il genere significa ripensarlo come *concetto bidimensionale*[9] – Fraser parla a tal proposito di concezione *larga*[10]. Non basta procedere per sommatoria: «una piena comprensione diventa possibile solo quando le due lenti sono sovrapposte»[11], nessuna delle due spere è un *effetto epifenomenico dell'altra*[12], altrimenti si rischi, in un caso, di negare le risorse, nell'altro la possibilità di interazione e dialogo autentici, queste due forme di deprivazione e disconoscimento contribuiscono all'inferiorizzazione e alla totale appropriazione dell'Altro. Se per un verso gli «oltraggi» nei confronti dei subalterni – discriminazione, stereotipizzazione – «sono ingiustizie dovute al mancato riconoscimento. Sono relativamente indipendenti dall'economia politica e non sono meramente sovrastrutturali. Dunque non possono essere superate attraverso la sola redistribuzione»[13], per l'altro la prospettiva legata al mero riconoscimento è carente, finisce per trascurare altre linee di subordinazione (compresenti) e le loro reciproche connessioni (intergruppo e intragruppo), finisce per portare un intervento che può scadere divenendo puramente formale (che può degenerare in un, inefficace, *politically correct*), trascurando il fatto che la parità è primariamente una condizione *qualitativa* – in questo, ancora viva nella riflessione di Fraser sembra essere la lezione marxiana de *La questione ebraica*.

[9] Cfr. N. Fraser, *La politica femminista nell'era del riconoscimento*, cit., p. 191; Id., *La dilatazione distorta del riconoscimento: replica ad Axel Honnet*, in N. Fraser, A. Honnet, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit., p. 215.
[10] La necessità di questa integrazione, pur con esiti parzialmente differenti, è individuata anche da J. Butler in *Meramente culturali*, tr. it. in *Il danno e la beffa*, cit., pp. 61 e sgg.; il volume, che contiene anche la risposta di Fraser a Butler, *Eterosessismo, mancato riconoscimento e capitalismo. Una risposta a Judith Butler* (pp. 75 e sgg.), ricostruisce la discussione su redistribuzione, partecipazione e riconoscimento animata da Fraser dal 1995 al 2007 sulla "New Left Review".
[11] N. Fraser, *La politica femminista nell'era del riconoscimento*, cit., p. 191.
[12] Cfr. *ibid.*, pp. 194-195.
[13] *Ibid.*, p. 192.

3. *La cura come bene disponibile e risorsa illimitata*

Questo *approccio bifocale* non è dettato semplicemente dalla volontà di correggere gli errori di due tendenze di pensiero contrapposte, l'una puramente economicista e l'altra culturalista, ma dall'analisi concreta del modo di produzione attuale, delle sue trasformazioni, del rapporto con le *risorse* di cui dispone e della sua rappresentazione.

La sfera della riproduzione sociale diviene centrale in momenti di crisi e di emergenza proprio in quanto risorsa con la quale si istituisce un rapporto totalmente predatorio e di sfruttamento *illimitato*. Sempre e sempre più il modello produttivo trae linfa vitale da mondi che rappresenta come separati da sé, disgiunti dalla sfera dell'economico in quanto tale. Più che interrogarsi sulla sfera della produzione in senso stretto, Fraser sceglie dunque di indagare le sue *condizioni di possibilità* e, in particolare, quelle *risorse non-economiche* da cui essa dipende: le sacche di lavoro non remunerato (la sfera della riproduzione sociale che include il lavoro domestico), l'espropriazione di ricchezze ottenuta tramite meccanismi di razzizzazione, le ricchezze provenienti dalla *natura non-umana*, il drenaggio di beni e risorse pubbliche verso il privato. A tal proposito Fraser ci parla di un processo tripartito (3D), di divisione, dipendenza e disconoscimento, ovvero

- separazione «tra produzione e riproduzione, tra economia e politica e tra società umana e natura non umana»
- dipendenza tra la sfera dell'economico e le sue *condizioni di possibilità*[14]
- del meccanismo, infine, attraverso il quale questi *reami non economici* vengono disconosciuti; con essi, vengono privati di ogni possibilità di riconoscimento i soggetti che li animano e ne sono protagonisti – si pensi alle nuove forme di schiavitù, ma anche al

[14] Id., *Capitalismo*, cit., p. 230; cfr. anche Id., *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?* (2020), tr. it. Castelvecchi, Roma 2020, pp. 6 e sgg.

rapporto che capitalismo estrattivo instaura con la Natura nell'Antropocene[15].

Abbiamo parlato, in tempi di crisi e di emergenza, di un *ritorno alla cura* (e alla sfera della riproduzione), di una nuova centralità di pratiche e beni che siamo abituati a concepire come "fuori mercato". Dall'alto, questo *ritorno* si configura come sfruttamento (o approfondimento dello sfruttamento) di beni intesi come disponibili e non ancora (totalmente) messi a profitto, dal basso come proliferazione di pratiche che sembravano superate. Wallerstein descrive la semi-proletarizzazione dei nuclei familiari[16] che traggono le loro risorse e il loro sostentamento non solo dal salario ma da scambi informali, mutuo sostegno, supporti alla povertà erogati in varia forma dalle istituzioni statali: beni e pratiche che si trovano al di fuori dell'ambito del mercato. Ma questa esternità è reale? Il ritorno a queste pratiche in tempo di crisi porta a pensare a una *regressione* (in senso pre-capitalista), al riemergere di residui di società precedenti? Queste due domande apparentemente slegate, sono per Fraser, e nel nostro discorso, strettamente intrecciate. «La semi-proletarizzazione è stata ancora più pronunciata nel neoliberismo, che ha costruito un'intera strategia di accumulazione espellendo miliardi di persone dall'economia ufficiale verso zone grigie informali, dalle quali il capitale trasferisce valore»[17]; queste attività (o beni) non immediatamente mercatizzate, possono essere ri-funzionalizzate, investite e messe a valore[18]. Da questo "spostamento" del *surplus* (sociale) si definisce anche il rapporto tra sfera economica e politica, oltre che tra sfera della

[15] Cfr. C. Arruzza, T. Bhattacharya, N. Fraser, *op. cit.*, Tesi IX.
[16] Cfr. I. Wallerstein, *Capitalismo storico e civiltà capitalistica* (1996), tr. it. Asterios, Trieste 2000.
[17] N. Fraser, *Capitalismo*, cit., p. 143.
[18] Questa visione non deve però essere totalizzante, restano sempre zone d'ombra, interstizi «grandi aree di interazione sociale (…) che non sono regolate dalle norme di mercato» zone non mercificate che «operano secondo una logica diversa». Su queste faglie si sviluppano quelle che Fraser chiama *lotte di confine*, cfr. *Capitalismo*, cit., pp. 83-84.

produzione e della riproduzione. Non vi è dunque esternità né regresso: le questioni capitali, inerenti la vita, sono da sempre poste al centro di questo gioco di forze, sono anzi, potremmo dire, portando agli estremi la riflessione di Fraser, ne costituiscono la posta in gioco.

Il disconoscimento del *valore* di queste risorse non passa soltanto, sul piano economico, per la loro appropriazione, per il loro utilizzo totalmente (o semi) gratuito e senza *misura*[19], ma anche per la naturalizzazione e invisibilizzazione di questo sfruttamento, per la rimozione, attraverso la rappresentazione di sfera produttiva e riproduttiva come separate, della loro interdipendenza. Questo processo, proprio come il disconoscimento di una sfera rispetto all'altra, non ha solo una matrice economica – la produzione dipende dalla riproduzione –, ma si configura come sconfinamento continuo tra le due sfere e cancellazione del confine tra beni di mercato (o mercatizzabili) e beni simbolici.

Mentre molte pensatrici femministe – *in primis* ecofemministe, come Vandana Shiva – teorizzano l'esternità della riproduzione sociale al modo di produzione o la interpretano come semplice riproduzione della forza lavoro, per Fraser invece questa scorporazione si configura come impossibile e la sua rappresentazione come inquietante, pericolosa; «la riproduzione sociale» non può e non deve essere letta come ambito esterno rispetto a quello della produzione in quanto «comprende la creazione, la socializzazione e la soggettivizzazione degli esseri umani più in generale, in tutti i loro aspetti. Include anche la realizzazione e il rifacimento della cultura, delle varie aree dell'intersoggettività in cui gli esseri umani sono inseriti – la solidarietà, i significati sociali e gli orizzonti di valore nei quali e attraverso i quali vivono e respirano»[20]. Piuttosto che idealizzare un presunto esterno – come spazio di fuga o addirittura soluzione alle contraddizioni e agli

[19] Cfr. C. Guillaumin, *Sesso, razza e pratica di potere. L'idea di natura* (2016), tr. it. Ombre Corte, Verona 2020, p. 48.
[20] N. Fraser, *op. cit.*, p. 59.

squilibri dell'attuale sistema sociale, e come luogo di un riconoscimento possibile – sembra dunque necessario ricomporre ciò che è stato separato, materialmente e simbolicamente.

4. *Disconoscimento e naturalizzazione*

Lo snodo di questa ricomposizione si situa, ancora una volta, all'incrocio tra redistribuzione e riconoscimento, e passa per l'uscita dalle forme di appropriazione integrale dei soggetti altri (del femminile, dei gruppi razzizzati, della Natura) e della rappresentazione di questa appropriazione come parte di una disposizione naturale.

Nella concezione *espansa* (della riproduzione e, soprattutto, del modo di produzione come *totalità sociale storicamente elaborata*) del modello socioeconomico proposta da Fraser non può non porsi il tema della naturalizzazione o, per meglio dire, della necessità della de-naturalizzazione, così centrale nella riflessione del femminismo materialista. Non è un caso che il ritorno al dibattito su lavoro di cura e riproduzione sociale in tempi di crisi abbia fatto riemergere le riflessioni, rimaste in ombra negli ultimi venti-trent'anni, di quelle pensatrici che, secondo traiettorie differenti, si sono interrogate sull'articolazione tra simbolico e materiale e sui dispositivi di naturalizzazione dell'oppressione[21], sul doppio livello di assoggettamento – individuale e collettivo – del femminile che passa per l'uso e l'appropriazione (del lavoro) delle donne e per il suo disconoscimento.

[21] Questo ritorno, nel contesto italiano, è senz'altro dovuto anche alla recente traduzione degli scritti di autrici seminali per questa riflessione come Monique Wittig (*Il pensiero eterosessuale*, Ombre corte, Verona 2019) a cura di Federico Zappino e Colette Guillaumin (*Sesso, razza e pratica di potere*, cit.) a cura di Vincenza Perilli, Sara Garbagnoli e Valeria Ribeiro Corossacz; a Garbagnoli e Perilli si deve anche la pubblicazione del prezioso: *Non si nasce donna. Percorsi testi e contesti del femminismo materialista in Francia* (Alegre, Roma 2013), che offre una panoramica complessiva di questa corrente e contiene anche scritti di Paola Tabet e Nicole-Claude Mathieu e della pensatrice che per prima ha coniato l'espressione "femminismo materialista", Christine Delphy.

Le categorie sessuali – e i compiti loro associati – vengono comunemente rappresentati, in maniera più o meno esplicita, come fondati su un dato biologico, su una disposizione naturale, o anche, come nel rapporto tra razzismo biologico e razzismo culturale, su abitudini così radicate da farsi inestirpabili, *come una seconda natura*[22]. L'idea di naturalità dei gruppi e delle classi si fonda così su due pilastri quello della spontaneità e dell'astoricità della relazione che lega dominati e dominati. Questa naturalizzazione delle tassonomie e del dominio accompagna e legittima la separazione tra sfera produttiva e della riproduzione, mascherando la dipendenza dell'una dall'altra, «questa appropriazione del lavoro svolto dalle donne si compie nello stesso modo in cui avviene l'appropriazione del lavoro svolto dalla classe operaia da parte della classe dominante. Non può essere detto che una di queste due forme di produzione (ossia, la riproduzione) è "naturale", mentre l'altra è "sociale"»[23]. Considerato come un *dono*[24] – che in quanto tale non può essere misurato in termini di mercato e per il quale non deve essere corrisposta alcuna contropartita – il cosiddetto "lavoro dell'amore" viene appropriato in blocco, non conosce prezzo né limite di vendita[25]. Questa transazione unilaterale e violenta si fonda sull'idea che a essere comparate sono due forme di esistenza di carattere differente, sociale e naturale, e non due forme del sociale.

«Il *genere* precede il sesso; in questa ipotesi, il sesso è semplicemente un marchio della divisione sociale che serve a riconoscere e identificare i dominanti dai dominati»[26]; gli insiemi sessualmente circoscritti e associati, nella forma di

[22] Cfr. E. Balibar, *Esiste un "neorazzismo"?*, in E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue* (1988), tr. it. Ed. Associate, Roma 1990, pp. 29 sgg.
[23] M. Wittig, *Il pensiero eterosessuale*, cit., p. 26.
[24] N. Fraser, *Capitalismo*, cit., p. 230.
[25] Cfr. C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 55.
[26] C. Delphy, *Penser le genre: problemes et resistances* (2001), tr. it. in S. Garbagnoli, V. Perilli (a cura di), *Non si nasce donna*, cit., p. 38.

un'inclinazione naturale, a precise mansioni, sono prodotti di relazioni e rapporti di forza in cui un gruppo si appropria (o cerca di appropriarsi) sia della capacità produttiva e riproduttiva dell'altro che dei soggetti espropriati nella loro interezza – non solo nelle loro funzioni, del corpo, ma del loro universo simbolico e della loro capacità immaginativa. L'appropriazione non si estrinseca dunque solo, nel rapporto che Guillaumin definisce di *sessaggio*, nella rapina del tempo, dei prodotti del corpo, nell'obbligo sessuale e nella cura delle persone non-autosufficienti (e degli individui autosufficienti di sesso maschile)[27], ma in un più ampio processo di inferiorizzazione e di reificazione dell'altro nella sua totalità. Questa appropriazione totale, la riduzione allo stato di strumento delle donne, in una forma di produzione che, intesa in modo ampliato, è *forma di vita* la cui *grammatica* è basata sulla *forma della merce*[28], non ha solo carattere quantitativo, ma qualitativo. Se *tutto* il tempo, l'*interezza* del corpo sono appropriati, se l'intero universo simbolico è deformato dall'idea che la propria dominazione sia frutto di una disposizione naturale (e dunque eterna e immutabile[29]), allora, nella separazione dalla produzione, il lavoro di cura, desocializzato e svalorizzato, «depriva di sé chi lo svolge»[30].

Si produce così una forma di estraniazione, di alienazione che si pone al confine tra i due sensi che comunemente attribuiamo a questo termine: alienazione in senso etico come separazione, scissione interna, perdita di senso, incapacità di formulare

[27] Cfr. C. Guillaumin, *op. cit.*, p. 43.
[28] Cfr. N. Fraser, *Capitalismo*, cit.
[29] «L'idea che i sessi siano perenni e l'idea che perenne sarebbe anche il rapporto tra schiavi e padroni derivano dalla stessa convinzione (…). Maschile/femminile e maschio/femmina sono le categorie funzionali a celare il fatto che le differenze sociali dipendono sempre da un ordine economico, politico e ideologico», M. Wittig, *La categoria di sesso* (1976-1982), *Il pensiero eterosessuale*, cit., p. 22.
[30] M. Wittig, *Introduzione* (1991), in *Il pensiero eterosessuale*, cit., p. 16; si veda anche N. Fraser, *Rethinking Recognition: overcoming displacement and reification in cultural politics*, in «New Left Review», 3, 2000, pp. 107 e sgg.

qualsivoglia domanda sulla *buona vita*[31] e, in senso socioeconomico, come espropriazione materiale e simbolica della propria attività sul mondo, che diviene al contempo estranea e inefficace.

5. *Rimozione dell'interdipendenza* e *perdita di esperienza*

Un esito meno esplorato di questa separazione tra sfera della produzione e della riproduzione sociale è dunque l'effetto di *deprivazione di sé* che essa produce. Il tentativo di uscire dalla trappola della naturalizzazione, di superare il "mito della donna" muove proprio da questa necessità di riconoscimento, di *diventare soggetti*[32]. Se Fraser insiste sulla necessità di ricongiungere la sfera della produzione da quella della riproduzione sociale, la rivendicazione legata a pratiche redistributive alla politica dell'identità, è perché sa che questa divisione, addirittura in alcuni casi contrapposizione teorica e rivendicativa, rischia di compromettere il soggetto stesso, di farlo appassire nell'impotenza, di abituarlo a convivere con l'impossibilità del cambiamento. Ciò che infatti rischia di perdersi in questa separazione è l'idea stessa di modificabilità del mondo e dei suoi equilibri, di possibilità dell'azione trasformativa.

Il rischio di questa impossibilità si concentra essenzialmente attorno a due dinamiche: quella della *rimozione dell'interdipendenza* e quella della *perdita di esperienza*.

Nel ricostruire, assieme a Linda Gordon, una genealogia del concetto di dipendenza[33], Fraser mostra come – in un contesto sociale, culturale e produttivo fondato su flessibilità e

[31] Cfr. R. Jaeggi, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale* (2005), tr. it. Castelvecchi, Roma 2017, pp. 31 e ss; si veda anche A. Honnet, *Patologie del sociale*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 18, 2003, pp. 295 e sgg.

[32] M. Wittig, *Non si nasce donna* (1981), in *Il pensiero eterosessuale*, cit., p. 39.

[33] N. Fraser, L. Gordon, *Una genealogia della "dipendenza". Il percorso di una parola chiave del welfare state americano* (1994), in *Fortune del femminismo*, cit., p. 113.

responsabilità personale, in cui la dipendenza dagli altri corrisponde a un destino di esclusione e inferiorità "morale" – la svalorizzazione del lavoro di cura sia parte integrante di un meccanismo di mistificazione e nascondimento della fragilità e del reciproco bisogno come fondo comune dell'umano. L'equazione tra dipendenza e subordinazione non riguarda solo chi è beneficiario del supporto, ma anche e soprattutto chi è deputato al lavoro di cura: entrambi i soggetti appaiono *naturalmente* inchiodati alla schiavitù del corpo (dove lampante è l'associazione corporeità/femminile) e dei suoi bisogni.

La traccia di fondo seguita in questa *genealogia* è quella delineata dal lavoro di Macpherson e dalla sua teoria dell'*individualismo possessivo*[34]. Nella riflessione di Macpherson l'individuo della prima società industriale – ovvero nell'Inghilterra del Seicento – è considerato *libero* e degno nella misura in cui è *proprietario* delle proprie capacità, la qualità che lo rende pienamente degno consiste dunque nella sua *capacità di non dipendere dalla volontà altrui*[35]. La società, in quest'ottica, consiste in nient'altro che in relazioni di scambio tra proprietari e ciò che rende umano l'individuo, all'alba della società industriale, è in primo luogo l'essere *libero dalla dipendenza* – e dunque anche eventualmente da qualsiasi relazione con l'altro che non sia volontariamente scelta in prospettiva del proprio interesse –, «essenzialmente proprietario della propria persona e delle proprie capacità, (…) [l'individuo] non deve niente alla società»[36]. Pur essendo radicalmente cambiati i

[34] C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), tr. it. Mondadori, Milano 1982.

[35] «La prima icona della dipendenza industriale era il povero, il quale non viveva di salario ma dell'aiuto ricevuto», N. Fraser, L. Gordon, *Una genealogia della "dipendenza"*, cit., p. 113.

[36] C.B. Macpherson, *op. cit.*, p. 297. «Poiché la libertà dalla volontà altrui è ciò che rende umano l'uomo, la libertà di ogni individuo può essere legittimamente limitata solo da obblighi e norme necessari a garantire agli altri la sua stessa libertà», *ibid.*, p. 298, cfr. N. Fraser, *Capitalismo*, cit., p. 45.

rapporti di lavoro a partire dai quali muoveva la riflessione di Macpherson, il processo di precarizzazione e di femminilizzazione della produzione e la crisi dello stato assistenziale[37] contribuiscono a far sì che il discorso sulla dipendenza continui a essere collocato all'interno di una cornice discorsiva che *naturalizza* questo modello comunitario – che si presenta come volgarizzazione di quello hobbesiano, come *società degli individui* – proponendone l'ineluttabilità come verità autoevidente. Ciò che scompare o viene falsificato in questa rappresentazione è l'inevitabilità della dipendenza – o sarebbe meglio dire dell'*interdipendenza* –, l'universalità della fragilità, la necessità della mutua assistenza: l'unità di produzione e riproduzione sociale. Il piano socio-politico del bisogno e del diritto alla cura – che si rafforza nell'emersione del processo di divisione del lavoro e della complementarità delle competenze e, concretamente, nell'assistenza nelle condizioni permanenti o transitorie di fragilità (malattia, povertà, infanzia, vecchiaia, disabilità, etc.) – e quello etico, del riconoscimento, si implicano reciprocamente.

Il disconoscimento della sfera della riproduzione sociale determina dunque a forme di destabilizzazione radicali e di blocco dell'esperienza: la cancellazione della (inevitabile) interdipendenza tra i soggetti e tra le sfere e la rimozione degli elementi fragili dal campo in luce della vita, portano a una concezione di ogni dipendenza come condizione anomala e patologica. Totalmente subordinata a una logica della produttività che la sfrutta e la rimuove, la sfera della riproduzione rivela nei suoi cortocircuiti gli effetti di questa destabilizzazione. Fraser legge nelle immagini, potenti quanto quotidiane, di donne che scelgono di congelare i propri ovuli per potersi dedicare alla carriera, che usano il tiralatte in macchina mentre corrono a

[37] Cfr. C. Arruzza, T. Bhattacharya, N. Fraser, *op. cit.*

lavoro[38], non la libertà di poter gestire il corpo e le sue funzioni (in questo caso la maternità) in piena liberà, sciolte da vincoli morali e di ruolo, ma la totale cancellazione di questa libertà, della possibilità di *agire*. Senza nessuna nostalgia per il passato, né fascinazione per quelle correnti di pensiero che vedono nel corporeo la salvezza da un meccanismo produttivo che stritola e disumanizza l'individuo, Fraser interpreta questi comportamenti come sintomi del disconoscimento proprio di quelle relazioni di dipendenza che il modo di produzione capitalistico istituzionalizza.

Questo disconoscimento produce quello che Fraser e Jaeggi definiscono *blocco dell'apprendimento*, o ancora *blocco dell'esperienza*, ovvero la difficoltà a elaborare, mettere a frutto e, potremmo aggiungere, *riconoscersi* nella propria esperienza di vita, in quanto questo congelamento rende «inaccessibile un'intera gamma di esperienze sociali»[39]. L'inabilità a apprendere e elaborare l'esperienza non ha a che fare soltanto, sul piano individuale, con l'impossibilità del soggetto di riconoscersi, ma gioca anche su un piano sociale, collettivo, riguarda «le capacità di una forma di vita di dare un senso alle contraddizioni poste dalle sue stesse pratiche sociali e di trasformarsi conseguentemente»[40], è per un verso un blocco della capacità di adattarsi – e dunque di sopravvivere agli interventi predatori che espropriano e distruggono la sfera della riproduzione e, in senso ancora più ampio, la *vita*, come nella catastrofe ecologica – per l'altro, ed è forse questo l'aspetto più rilevante, è un blocco della possibilità di concepire il mondo come trasformabile, ovvero di intendere la propria azione su di esso come efficace. Si tratta di una impasse, più o meno duratura, simile a quelle *sterilità*, tipica del contemporaneo, di cui ha parlato Fisher: l'esaurimento del futuro, la sensazione profonda e

[38] Cfr. N. Fraser, *Capitalismo*, cit., p. 237.
[39] *ibid.*
[40] *Ibid.*, p. 238.

diffusa che nessun cambiamento sia possibile, o anche soltanto pensabile[41].

Queste due forme di blocco hanno una radice comune, la naturalizzazione della sfera della riproduzione, la sua svalorizzazione e separazione da quella della produzione rappresentano mondo e soggetto come immobili, come materia inerte e l'azione dell'individuo, persa ogni capacità di elaborare il proprio vissuto e il proprio tempo, come del tutto vana. Questa disconoscimento ha un effetto mortifero, priva gli individui che ne sono investiti, sia sul piano individuale che su quello collettivo[42], della capacità di elaborare l'*esperienza*, «interrompendo i processi di apprendimento, ostacola la nostra capacità di trovare soluzioni adeguate a determinati tipi di crisi, perché estromette le risorse di cui abbiamo bisogno per sperimentare la nostra situazione in un modo sufficientemente intenso da cogliere pienamente i problemi da affrontare»[43]. Se ci è *impedito di imparare*, e dunque di trasformare, allora l'unico destino possibile sembra essere quello della ripetizione.

Questa particolare relazione di *separazione-dipendenza-disconoscimento* in quanto «fonte strutturale di potenziale instabilità»[44] e l'approfondimento di una crisi – che gioca al contempo sul piano economico, politico, ambientale, del riconoscimento –, ci mette di fronte alla contradizione intrinseca di un modo di produzione che erode i propri *presupposti di sopravvivenza*[45]. Di fronte a questo baratro, la crisi si presenta però anche sotto la veste dell'*occasione*: le attuali modalità e i dispositivi di sfruttamento e di dominio, Fraser non manca di sottolinearlo, non sono semplicemente sovrapponibili, integrati,

[41] M. Fisher, *Realismo capitalista* (2009), tr. it. Nero, Roma 2018, p. 25 e sgg.
[42] Cfr. M. Wittig, *Non si nasce donna*, cit., p. 39.
[43] N. Fraser, *Capitalismo*, cit., pp. 235-236 (R. Jaeggi), su questo tema si veda anche R. Jaeggi, *Critique of Forms of Life* (2014), Harvard University Press, Cambridge-London 2018.
[44] Cfr. N Fraser, *La fine della cura*, cit., p. 18.
[45] Id., *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo?*, cit., p. 31.

funzionali, ma occupano posizioni spesso contraddittorie – favoriscono l'accumulazione, ma anche la creazione di punti di rottura. Lungo queste faglie è possibile trovare lo spazio per ripensare la trasformazione, per porre rimedio all'*auto-dislocazione interna*[46] vissuta dai soggetti non riconosciuti, forse proprio a partire dall'uscita da un'organizzazione dualistica della riproduzione sociale, da un mondo della cura che la vuole mercificata e/o privatizzata[47], e dal riconoscimento della sua centralità e continuità con la sfera della produzione.

[46] Id., *La politica femminista nell'era del riconoscimento*, cit., p. 198.
[47] Id., *Capitalismo*, cit., p. 251.

ALISA DEL RE

IL LAVORO DI RIPRODUZIONE E LE MACCHINE: ALCUNE CONSIDERAZIONI IN TEMPI DI PANDEMIA

1. *La sparizione dei corpi* 2. *Il lavoro riproduttivo (di che lavoro si tratta)*
3. *Trasformazioni del lavoro riproduttivo (dal lavatoio alla lavatrice)*
4. *Informatizzazione e controllo (la casa sicura)*
5. *Corpi e tecnologia nella riproduzione sociale (un'altra società)*
6. *Le macchine nella cura (può farlo un robot)*
7. *Tra macchinizzazione e informatizzazione (appropriarsi della tecnologia)*

ABSTRACT: *REPRODUCTION WORK AND MACHINES: SOME CONSIDERATIONS IN TIMES OF PANDEMIA*
The reflections on the relationship that links human bodies, technologies and cyber-spaces often focus on the processes of "disembodiment", while the reproductive work cannot be separated from the materiality of the needs of the care-dependent individuals. The changes in this type of work particularly affect its commodification, transforming social relations and traditional gender relations. The changes in the reproductive work related to technology seem positive and linked to modernization and progress. But although they do diminish the physical fatigue, they are strongly dependent on the market and as a result, they produce loneliness and dispossession of skills. The staging of the reproductive work has also ambiguous aspects: on one hand it may seems like a saving path, due to its capacity to solve some problems related to the overcoming the fatigue and it can also reorganize and simplify the daily life, which is very important. But, on the other hand, in its more crude applications, the reproductive work can become a devious instrument of control and of isolation. It is certainly not a matter of technological pervasiveness, rathera case of scarce attention and scarce scheduling. In this scenario, it is legitimate to wonder if there might be a limit to the "machinisation" of the reproductive work. what can be related to the "work of affection", to the empathy, to the care of the dependent or sick bodies is certainly alien to it. It is interesting to deal with this topic by quoting some cases of dystopian or utopian literature that has dealt with the "mechanization" of the daily life, investigating the consequences of the introduction of the machines and the computerization in the life of all of us with regard to the social reproduction and the changes in relationships.

A quel tempo né io né nessun altro avevamo mai pensato che fosse possibile incontrarsi di persona

J.G. Ballard[1]

[1] J. G. Ballard, *Terapia intensiva*, in *Tutti i racconti 1969-1992*, Feltrinelli, Edizione del Kindle.

1. *La sparizione dei corpi*

Il lavoro riproduttivo ha come oggetto il corpo, il corpo degli esseri umani, la sopravvivenza fisica e psichica degli individui, il loro benessere, le loro fragilità; riguarda non solo la riproduzione materiale della specie, ma i sentimenti, l'empatia, la dedizione, la comprensione dei bisogni, la relazione tra gli individui. Non è qualcosa che si sviluppa solo nel privato, nascosto alla società degli umani, ma da sempre, anche nella società neoliberista è comandato da leggi, da contratti di lavoro, da imperativi morali e di costume. È un lavoro complesso e articolato, spesso gratuito, ma oggi sempre più mercantilizzato.

Quando ho pensato a come iniziare questo articolo non c'era ancora la pandemia di Covid19, non c'era l'isolamento e lo smartworking. Come in un racconto distopico di fantascienza ho visto realizzarsi nelle case una trasformazione del lavoro riproduttivo associato al lavoro salariato per il mercato in cui i corpi diventavano immagini, voci nell'etere, e il lavoro riproduttivo, pur non perdendo la sua principale caratteristica materiale (cibo, pulizie, divisione degli spazi per i corpi in presenza) perdeva da un lato molto della sua connotazione relazionale e riduceva il carattere affettivo o alla presenza coatta e senza tempo oppure alle comunicazioni verbali o per immagini nella separazione dei corpi in tempi definiti. E mi sono ricordata di un racconto di J.G. Ballard, in cui il protagonista racconta di una vita senza corpi, solo con corpi-immagine:

> In realtà, esistevano ancora ordinanze tanto antiche quanto raramente invocate che lo impedivano – incontrare un altro essere umano era un'offesa inaccettabile… […] Da bambino ero stato cresciuto nel reparto maternità dell'ospedale, e mi erano stati così risparmiati tutti i rischi psicologici legati a una vita familiare fondata sull'intimità fisica (per non dire dei rischi, non solo estetici, di una igiene domestica condivisa)[2].

In questo racconto anche i figli vengono concepiti con l'inseminazione artificiale e ci si sposa virtualmente davanti al

[2] *Ibid.*

televisore. Ebbene: oggi a New York ci si sposa su Zoom, le nozze vengono officiate a distanza, ognuno a casa propria, dopo aver compilato *online* la burocrazia nuziale, e hanno valore legale[3]. A Singapore e in Nigeria, sempre via Zoom, si condanna a morte un imputato[4]. La digitalizzazione nei tempi della pandemia ha fatto sì che la distopia della negazione – imposta – delle relazioni tra i corpi diventasse realtà.

Viviamo quindi il paradosso della tendenziale sparizione dei corpi nelle attività produttive e relazionali (soprattutto nelle attività "cognitive") mentre permane sottovalutata la presenza dei corpi reali nel lavoro riproduttivo (che comprende non solo l'assistenza agli individui fragili e deboli, ma anche la creazione di condizioni per la riproduzione quotidiana della vita).

L'assenza di contatto fisico nell'immersione digitale a cui ci ha costretto l'emergenza sanitaria sembra quindi a un primo sguardo portare a compimento la spesso pronosticata scomparsa dei corpi dalla scena pubblica, una specie di disincarnazione dei legami tra esseri umani. Ma è davvero così? Oppure questa è un'illusione ottica? Uno degli effetti della messa in sicurezza della popolazione nelle case è in realtà quello, opposto, di trascinare i corpi reali, in carne e ossa, fuori dal cono d'ombra a cui parevano destinati dai processi di smaterializzazione in corso nella società e nell'economia degli ultimi decenni. E non solo perché la salute dei corpi è diventato il tema centrale dell'interesse pubblico, ma anche perché nelle case non è stato possibile sfuggire al contatto fisico a distanza ravvicinata e, quand'anche la reclusione fosse fatta in solitudine, al contrario la mancanza di contatti – anche solo visivi – con altri corpi si è fatta sentire in maniera acuta.

[3] I. Soave, *Finché Coronavirus non ci separi*, in «Corriere della Sera», 21 aprile 2020, p. 25.
[4] R. Noury, *Condanne a morte via Zoom, la volta di Singapore*, in «Le persone e la dignità», https://lepersoneeladignita.corriere.it/, 21 maggio 2020.

2. *Il lavoro riproduttivo (di che lavoro si tratta)*

Ora non intendo trattare del rapporto tra corpi e tecnologia nella riproduzione fisica della specie, che pure riguarda da vicino particolarmente il corpo delle donne, le relazioni, il comando e, da qualche decennio, la scienza, nella possibile riproducibilità della nascita del vivente, sia intervenendo sul corpo delle donne (fecondazione assistita, utero in affitto e altre tecnologie riproduttive) sia con la possibilità (utopica o distopica?) di clonazione di un essere umano. Su questo tema ci sono già interessanti contributi[5].

Desidero occuparmi solo del lavoro riproduttivo, quello che interviene sui corpi e sulle loro debolezze, sui sentimenti, cioè del lavoro di chi si prende cura delle persone. Vedere in quale rapporto si pone con le macchine. Cosa intendo per lavoro riproduttivo? Già dagli anni '70 il femminismo radicale, utilizzando una metodologia marxiana di analisi, aveva definito la cura un lavoro, mettendola in relazione con lo sviluppo capitalistico e il mercato. La riproduzione è lavoro (salariato o meno) perché è strettamente connessa e interdipendente con tutti i processi capitalistici di produzione di valore. Questo lavoro costituisce la base materiale della forma attuale neoliberista della produzione e la relativa possibilità di accumulazione e di profitto, permettendo il contenimento dei salari. Per le sue specifiche qualità di *affection* si è – da sempre – tentato di farlo passare per amore e dedizione: per questo lo si è pensato come incorporato nei ruoli attribuiti alle donne, tanto da incarnarne le identità sociali. Vorrei mettere però sullo stesso piano l'attività sociale riproduttiva gratuita e quella immessa

[5] Vedi particolarmente C. Cossutta, V. Greco, A. Mainardi, *Smagliature digitali. Corpi, generi e tecnologie*, Agenzia X, Milano 2018; P. B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, Fandango, Roma 2015; A. Balzano, *L'incubatrice mostruosa o SarsWars Cov-2*, https://www.dinamopress.it/news/lincubatrice-mostruosa-sars-wars-cov-2/, 4 marzo 2020; R. Braidotti, *Madri Mostri Macchine* (1996), Manifestolibri, Roma 2005.

nel mercato: entrambe formano i soggetti umani del capitalismo, li sostengono come esseri umani incarnati e li costituiscono come esseri sociali, prendendosi cura degli anziani, socializzando i giovani, mantenendo la sfera famigliare, costruendo disposizioni affettive e orizzontali che sono alla base della cooperazione. Tutto ciò non avviene solo nel privato delle famiglie ma è anche socializzato in istituzioni come ad esempio la scuola o il comparto socio-sanitario, o di tutti quei lavori che tengono in piedi una parvenza di Stato sociale.

Sono quei compiti che storicamente erano attribuiti alla sfera privata, agli affetti famigliari: la loro socializzazione nei successivi stadi del *welfare* non ne ha modificato le caratteristiche richieste di oblatività e di disponibilità, oltre alla scarsa considerazione sociale che si traduce in salari più bassi[6].

Questo dal punto di vista di chi compie materialmente questo lavoro, che come qualità ha il fatto di essere indispensabile, di non poter essere delocalizzato (anche se sempre più spesso esternalizzato) e la cui automazione è quanto meno poco praticata, sicuramente non gestita dai soggetti che la utilizzano e spesso oggetto di controllo sociale. Richiede un contatto umano e/o un'attenzione particolare mirata caso per caso. Poco si è investito per renderlo meno faticoso per chi lo fa e più performante per quanto riguarda il suo svolgimento e il benessere di chi ne abbisogna.

Ed è titolare di un'altra peculiare caratteristica e cioè di essere sottoposto alle politiche di austerità che ne peggiorano le condizioni lavorative, nonostante sia evidente che tutti noi possiamo immaginare di vivere in un mondo di fabbriche automatizzate, ma non senza scuole, ospedali, asili o case di riposo. Il problema è come riconoscere il lavoro di riproduzione

[6] Cfr. A. Del Re, *Il lavoro di riproduzione e il mercato*, in B. Busi (a cura di), *Separate in casa*, Ediesse, Roma 2020, pp. 37-59.

come lavoro socialmente necessario (quello che oggi chiamiamo "lavori essenziali"). Il tempo di vita non può esaurirsi tra cura e produzione. Né il tempo di lavoro liberato dall'ambito della cura può essere rivendicato per il lavoro salariato o viceversa, si ricadrebbe in una sopravvalutazione etica del lavoro.
Per quanto riguarda le prospettive di crescita di questo tipo di lavoro, secondo il Bureau of Labor Statistics di Washington[7] esso avrà nei prossimi anni un'altissima espansione, sempre con salari bassi. Infatti, oltre a ridurre le prestazioni pubbliche e ad assumere donne nel lavoro salariato, il capitalismo finanziarizzato ha abbassato i salari reali, così portando i membri dei nuclei familiari ad aumentare il numero di ore di lavoro pagato necessario a sostenere una famiglia, e spingendo a una corsa disperata per trasferire ad altri il lavoro di cura.

3. *Trasformazioni del lavoro riproduttivo (dal lavatoio alla lavatrice)*

Diventa per ciò stesso sensato porsi – tra le altre – anche la domanda: come si concilia o si trasforma il lavoro riproduttivo (o di cura) quando entrano in gioco la meccanizzazione, l'automazione e la robotizzazione? E poi cambia totalmente la vita di coloro cui è stato storicamente attribuito, le donne, oppure c'è qualcosa di immutabile, di non trasformabile, di essenziale alla vita? Sono domande che le grandi rivoluzioni politiche moderne, la rivoluzione francese e la rivoluzione sovietica, hanno posto e risolto ambiguamente con la terza rivoluzione, quella industriale, separando nettamente per genere il lavoro per la riproduzione della specie dal lavoro per la riproduzione del capitale. Attribuendo alla "natura" femminile la riproduzione, e per ciò stesso nascondendola ai rapporti sociali, e all'"uomo" la

[7] Bureau of Labor Statistics, Washington DC, *Fastest growing occupations*, 11 aprile 2018, Table 1.3 Fastest growing occupations, 2016 and projected 2026, www.bls.gov.

produzione di merci. Due livelli di sfruttamento diseguali, ma funzionali allo sviluppo "democratico" del profitto.
Le continue interrelazioni tra le due condizioni – produzione e riproduzione – ne hanno modificato la forma, sia individuale che sociale e, come il lavoro produttore di merci, anche il lavoro di cura si è trasformato al passo con le trasformazioni del capitale.
C'è sempre stata una commistione tra tecnologia e domesticità. Nel film *Downton Abbey* a un certo punto (siamo attorno agli anni '30) le domestiche sono obbligate (per una rottura della caldaia) a portare grandi bacinelle d'acqua calda nelle camere. I commenti nelle cucine vertono sulla pesantezza delle bacinelle e le cameriere si domandano come facevano nei tempi passati a lavorare con questi compiti faticosi. Uno degli esempi di come la tecnologia abbia mutato il lavoro di riproduzione, sottraendo alle donne fatiche pesanti. Ovviamente si trattava di domestiche, infatti la tecnologia nella riproduzione ha avuto a che fare con i livelli di reddito e di redistribuzione della ricchezza. Le conquiste salariali del lavoro operaio sono correlate all'aumento dell'uso delle macchine nel lavoro domestico, necessitato dalla costituzione di un aumento della domanda di beni in funzione dell'aumento della produzione.
C'è un limite alla macchinizzazione del lavoro riproduttivo?
Le macchine hanno indubbiamente liberato dalla fatica materiale molte funzioni riproduttive, ma hanno prodotto distorsioni non irrilevanti nelle relazioni. In primo luogo un accentuato isolamento (per esempio, lavatoio, forno e balcone sono scomparsi come terreno di socializzazione domestica). La casa di oggi può essere autosufficiente, per quanto riguarda il lavoro elementare, quello legato alla pulizia, alla cottura e conservazione dei cibi ecc. Ma difficilmente troviamo case in cui le macchine organizzano i lavori necessari. Si possono ordinare cibo, vestiti, prodotti di pulizia e altro e farli arrivare direttamente a casa, senza bisogno di passare per i negozi e i supermercati (che non a caso

diventano luoghi di socializzazione per i meno abbienti). In realtà le macchine esistenti (Alexa, Siri e altre simili) possono solo ricordarci la lista di cose necessarie, non possono stabilire per noi l'organizzazione delle necessità quotidiane della famiglia. In tutto questo non si esaurisce evidentemente il lavoro riproduttivo. «Con le macchine hai la quantità, ma non hai la qualità» come diceva Kurt Vonnegut nel 1952, immaginando, in un romanzo distopico di fantascienza, un sistema industriale e quindi anche sociale completamente automatizzato[8].

Resta tutta la parte di *affection*, di empatia, di cura del corpo dipendente o malato. Quando questa parte viene socializzata, la forma organizzativa che la controlla non valorizza questo lavoro da un punto di vista salariale o di carriera (ospedali, pulizia negli edifici, operatori ecologici, settori dell'istruzione di ogni ordine e grado ecc.) e vengono impiegate nella maggior parte dei casi delle donne perché titolari "naturalmente" delle qualità necessarie alla cura. Se rimane nel privato, spesso viene delegata a donne esterne alla famiglia, per permettere il lavoro salariato di tutti i componenti la famiglia, con salari bassi e forme di gerarchizzazione tra donne. Anche se le funzioni automatizzabili del lavoro riproduttivo non sono poi molte, il lavoro sia in casa che nelle istituzioni ha avuto una modesta e parziale meccanizzazione (per esempio è la macchina aspira polvere la più diffusa macchina domestica al mondo).

4. *Informatizzazione e controllo (la casa sicura)*

Il recente confinamento a causa del Covid19 ha rivelato (svelato e accelerato) l'esistenza e la commistione nelle case di lavoro produttivo e lavoro riproduttivo. Charlotte Perkins Gilman all'inizio del XX secolo sosteneva che «tanto più diventiamo sociali, tanto più abbiamo bisogno di una casa in cui riposarci.

[8] K. Vonnegut, *Piano meccanico* (1952), Feltrinelli, Milano 2004, p. 244.

[...] Privata, appartata, interamente nostra; non invasa da nessun commercio o affare, mai aperta alla folla»[9].

Non è esattamente quello che offrono oggi le nostre case. Se il lavoro salariato "delle donne" ha sempre avuto sostanzialmente le caratteristiche del lavoro "di cura" per le qualità intrinseche attribuite alle donne di empatia, solidarietà, dedizione[10], una connotazione più generalizzata del lavoro sia domestico che salariato femminile è stata quella di essere collocato nel "domicilio". Questo ovviamente per poter garantire la continuità riproduttiva anche in presenza di un lavoro salariato, nella «completa invisibilità dell'ambiente domestico»[11].

Questo significa, per le donne che hanno un lavoro salariato, l'attuazione della cosiddetta "conciliazione di tempi di vita e di lavoro", affermata per tutti i lavoratori ma "pensata" per le donne, in modo che in un primo momento esse, ma in seguito non solo esse, possano "lavorare da casa" ritmando il lavoro salariato con il ciclo riproduttivo. Per tutti significa una ristrutturazione e una meccanizzazione dello spazio domestico, con costruzioni di piccoli spazi per il lavoro produttivo comandato da tecnologie digitali. La dimensione virtuale del *web* ridisegna la vita quotidiana di ciascuno, imponendo una produttività senza corpi, una produttività con relazioni apparenti, una produttività in cui ciascun lavoratore, ciascuna lavoratrice compone in solitudine la propria vita superando la dicotomia tra lavoro materiale e lavoro immateriale in una dimensione di falsa libertà data dalla disponibilità di un tempo non rigido per il lavoro

[9] C. Perkins Gilman, *The Home: Its Work and Influence*, McClure, Phillips, & Co., New York 1903, p. 347, in C. Cossutta, V. Greco, A. Mainardi, *op. cit.*

[10] Qualità oggi richieste a uomini e donne in moltissimi lavori che implicano "relazione": nei servizi alla persona, nel commercio, fino all'interno dell'organizzazione del lavoro nella produzione materiale: cfr. A. Del Re, *Il lavoro di cura e il valore,* in A. Del Re, L. Perini (a cura di), *Gender politics in Italia e in Europa*, Padova University Press, Padova 2014, p. 236 – liberamente scaricabile al seguente link: http://www.padovauniversitypress.it/publications/9788869380310.

[11] T. Toffanin, *Fabbriche invisibili. Storie di donne, lavoranti a domicilio*, Ombre Corte, Verona 2016, p. 9.

produttivo. Si rompono tutte le partizioni tradizionali dei tempi e degli spazi, mentre resta la rigidità del lavoro riproduttivo (che non sempre è domestico). Il lavoro materiale si coniuga e si intreccia con il lavoro cognitivo in un tempo che non ha più suddivisioni, ma che si dipana in una finta socializzazione che sa molto di solitudine.

Quando c'è una macchinizzazione del lavoro materiale di riproduzione, esso però trova dei limiti nella definizione dei bisogni dei riprodotti e nella rigidità di questi bisogni. E ora con l'avvento dell'economia digitale le funzioni si moltiplicano intensificando e generalizzando le solitudini domestiche. Le case diventano isole polifunzionali[12]. La tecnologia dovrebbe essere un fattore abilitante, non si può pensare che sia in grado di risolvere le relazioni e la vita.

In questo contesto, non solo vengono delusi gli individui che si ritengono padroni del proprio tempo lavorativo (in realtà ci si accorge che il tempo di lavoro non ha più limiti) ma soprattutto il lavoro riproduttivo e di cura diventa consustanziale e intrecciato in maniera inestricabile con il lavoro per la produzione, in una difficile divisione (o condivisione?) degli spazi per cui le nostre case non sono attrezzate (per non parlare dell'acquisizione personale dei mezzi di produzione e dell'apprendimento – come abbiamo visto recentemente in maniera rapidissima e convulsa con la DAD)[13]. E quand'anche taluni pensassero che comunque si tratti di un lavoro senza controllo, da un lato bisogna precisare che il lavoro produttivo si sviluppa ormai a "progetto" esattamente come il lavoro di riproduzione – e quindi con forme di autocontrollo[14] – e poi che le nostre case sono ormai invase da strumenti che osservano le nostre vite e le

[12] A. Del Re, *Il lavoro cambia le città*, in «inGenere», http://www.ingenere.it/articoli/il-lavoro-cambia-le-citta, 26/05/2016.
[13] DAD = Didattica A Distanza.
[14] Cfr. B. Mura, *Farsi domande. Interrogativi da uno status incerto*, in «il Manifesto», https://ilmanifesto.it/farsi-domande-interrogativi-da-uno-status-incerto/, 24 maggio 2020.

organizzano. Possiamo citare le bambole che spiano (Cayla nel 2017 è stata ritirata dal mercato americano perché sorvegliava gli smartphone dei suoi proprietari), aspirapolvere che misurano le nostre case (Roomba è stato studiato per tirare a lucido il parquet ma anche per mappare l'interno dei nostri appartamenti), algoritmi che decodificano le nostre emozioni sommerse (FB), cardiofrequenzimetri che diffondono le nostre condizioni di salute (App Salute), dispositivi che sanno dove ci troviamo in ogni momento; flussi di dati spremuti dai nostri corpi e dalle nostre case e usati per prevederci e condizionarci[15]. Le voci degli strumenti che abbiamo in casa sembrano fatte per imitare il modello immaginario della donna rassicurante e disponibile (voce di Alexa, di Siri ecc, se può essere cambiata in voce maschile, diventa quella del maschio dominante) oppure per segnalare diminuzioni della sicurezza[16].

Il sogno della domotica non è altro che una mietitura massiccia d'informazioni, un'incursione violenta nel nostro spazio più intimo. Tutto ciò ha fatto scrivere a Samanta Schweblin di un peluche chiamato Kentuki che, in un futuro non troppo lontano, potrebbe alleviare la solitudine delle nostre case collegando i proprietari con sconosciuti che vivono in altre parti del pianeta, aprendo delle finestre nella nostra più intima quotidianità, in un'altra distopia del controllo legata alla riproduzione psicologica delle persone[17]. Un'altra trasformazione del lavoro rispetto alla casa è quella degli acquisti *online*. Da non sottovalutare questo cambiamento epocale: per millenni ci si è spostati per procurarci il cibo, i vestiti e gli oggetti che ci

[15] Cfr. C. Bordoni (a cura di), *Il primato delle tecnologie*, Mimesis, Milano 2020; S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, Luis University Press, Roma 2020.
[16] G. Coipeault, *Intelligenza artificiale e derive sessiste. Intervista a Isabelle Collet*, in «Clara Magazine», 171, 2019.
[17] S. Schweblin, *Kentuki*, Sur, Roma 2019.

servivano. Oggi il progresso consiste nel far arrivare la merce a ognuno di noi, e il suo metro di misura è la nostra immobilità[18].

5. *Corpi e tecnologia nella riproduzione sociale (un'altra società)*

È possibile pensare a un'altra società con una tecnologia amica nel lavoro riproduttivo? Nel romanzo "utopico" Herland del 1915 Charlotte Perkins Gilman ci presenta una società di sole donne, gli unici esseri idonei all'allevamento e all'educazione dei figli[19]. In questa società perfetta, un po' razzista, composta di sole donne bianche, ogni attività è frutto di cooperazione, tutto il lavoro riproduttivo e produttivo è equamente condiviso, frutto di un sapere scientifico diffuso.

Altro panorama offre Margaret Atwood in *The Handmaid's Tale*, in cui la riproduzione è controllata e obbligata, e il lavoro riproduttivo è imposto da un sistema violentemente gerarchizzato e suddiviso in classi ed è svolto dalle Marte (così si chiamano tutte le serve). Più che una società distopica proiettata in un oscuro futuro, vengono descritti fatti che sono avvenuti nel passato o in paesi diversi, sommandoli o sezionandoli. E quest'altra società fa ancora più paura se la si pensa come somma di fatti accaduti[20].

Più interessante è la società marziana descritta da Aleksander Bogdanov (Malinovskij)[21] in *Stella Rossa*, in cui l'individualismo è soppiantato da una società ugualitaria. Il socialismo perfetto, che usa scienza e tecnologia per uno straordinario avanzamento sociale, con lo sviluppo delle fabbriche, delle scuole, delle strutture mediche, dei musei e degli istituti di ricerca. Il lavoro riproduttivo è totalmente socializzato, tanto che esistono

[18] S. Subramanian, *Il mondo a domicilio*, in «Internazionale», 1338, 20 dicembre 2019, p. 48.
[19] C. Perkins Gilman, *La terra delle donne. Herland e altri racconti (1891-1916)*, Donzelli, Roma 2011.
[20] M. Atwood, *Il racconto dell'ancella* (1985), Ponte alle Grazie, Roma 2004.
[21] A. Bogdanov, *Stella Rossa* (1908), prefazione di Wu Ming, Alcatraz, Milano 2018.

"case dei bambini" in cui vivono bambini ed educatori (non i genitori, relegati al rango di visitatori), dalla sezione infantile fino all'adolescenza[22]. Ma questa struttura sociale, fondata su basi scientifiche e tecnologiche, in cui i cittadini sono sempre più longevi, fa sì che il pianeta sia sempre più affollato ed è energivoro. La soluzione che si prospetta, di cui non faccio lo *spoiler*, sarà legata alla finitezza delle risorse naturali, ma non alla ricerca di un equilibrio dinamico con l'ambiente.

Donna Haraway in un altro contesto, meno catastrofico e più possibilista, fa nascere invece il *cyborg*[23], che da metafora fantascientifica diventa condizione umana: nel contempo umano e macchina, non è sessuato, il suo corpo può essere trasformato e gestito, le sue fragilità annichilite e superate. Il *cyborg* non necessita del lavoro riproduttivo, segna invece una via d'uscita dai dualismi di genere. Emerge dai cedimenti di confine tra organico e macchinico, umano e animale, materiale e informazionale. Nel capitalismo postfordista, il *cyborg* assume la variabilità e la mobilità dei flussi informazionali. Il *cyborg* è un modello operativo, riguarda il fare, non l'essere. La problematizzazione della nozione di individualità e di organismo continua in Chthulucene[24]: nei circuiti del tecnobiopotere, i corpi come sistemi cibernetici si caratterizzano per i loro confini comunicanti piuttosto che per la loro integrità. Per questo, sono soggetti a forme più capillari e pervasive di controllo, ma la loro apertura relazionale è anche la loro forza vitale. Un sistema riproduttivo complesso, in cui i corpi sono un tutt'uno con la tecnica e la natura, attraverso pratiche dettate dal rispetto e dalla responsabilità.

---

[22] *Ibid.*, cap. 3.

[23] D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1991), Feltrinelli, Milano 1995. La tematica del rapporto tra corpi e corpi-macchina è straordinariamente problematizzata in I. McEwan, *Macchine come me* (2019), Einaudi, Torino 2019.

[24] D. Haraway, *Chthulucene, sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma 2019.

Proiezioni di società investite a vario titolo e in varie forme dalla tecnologia nella riproduzione degli individui, che mettono in discussione le tesi (piuttosto diffuse nel '900) che meccanizzazione e informatizzazione siano segni di modernità e progresso. In realtà non sono le macchine a essere disumane, ma alcuni tipi di lavori che le persone non dovrebbero fare[25].

6. *Le macchine nella cura (può farlo un robot)*

Tornando al lavoro riproduttivo, può essere modificato e reso meno faticoso dalla tecnologia, almeno in alcune sue funzioni? Ci sono delle macchine che possono lavorare nel settore dei servizi e dell'assistenza alla persona. Non tutte e non sempre evidentemente, già la parola *robot* ha in sé un qualcosa di fantascientifico, qualcosa di completamente artificiale che finisce per essere connotato negativamente. Esiste il timore di delegare la cura alla macchina (un *robot* badante?) da parte di una persona in carne e ossa, mentre invece delegare la cura dei nostri anziani a persone estranee (alle badanti) ci sembra normale. Il governo giapponese ha promosso in più modi l'uso delle tecnologie nel settore dell'assistenza per fronteggiare le sfide che un veloce invecchiamento demografico sta imponendo al paese[26]. Ma sembra che paradossalmente nel paese di Goldrake UFO Robot queste proposte non abbiano avuto un grande successo. Si teme forse che i *robot* rubino il lavoro quando il mondo del lavoro sta cambiando drasticamente e non per colpa dei *robot*. Non si tratterebbe di sostituire gli umani con macchine, ma di eliminare la fatica di un lavoro spesso pesante, lasciando ai contatti a livello personale, sociale e affettivo una parte integrante dell'assistenza. Le persone possono erogare prestazioni assistenziali in modo

[25] *Quello che non abbiamo ancora capito dei robot. Intervista a Cecilia Laschi*, *in* «inGenere», http://www.ingenere.it/articoli/quello-che-non-abbiamo-ancora-capito-dei-robot, 20/09/2018. Cecilia Laschi insegna bioingegneria industriale all'Istituto di Biorobotica della Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa.

[26] N. Ishiguro, *L'era dei robot, fine dell'empatia?*, in «inGenere», https://www.ingenere.it/articoli/era-dei-robot-fine-empatia, 09/09/2018.

amorevole, partecipe e attento e fare uso dei *robot* senza aspettarsi che essi lavorino nello stesso modo. L'uso di macchine può costare, certo, ma lasciare l'assistenza totalmente alle famiglie in modo gratuito oppure delegandolo a persone estranee, e con salari bassi non deve far parte di un discorso sensato sul lavoro riproduttivo. Non sono al momento disponibili sul mercato *robot* assistenziali o collaborativi molto sofisticati. Le macchine assistenziali, in quanto dispositivi assistivi, possono potenziare l'autonomia di quelle persone che lo desiderano. Tuttavia, l'assistenza nel lavoro riproduttivo è diversa dagli altri servizi. I contatti a livello personale, sociale e affettivo formano parte integrante dell'assistenza. Quindi non si tratterebbe di considerare i *robot* personale di assistenza perché gli aspetti fondamentali dell'assistenza – la premura, l'empatia, il contatto a livello personale e il soddisfacimento delle mutate esigenze sulla base di considerazioni relazionali – richiedono la presenza umana. Dispositivi assistivi più sofisticati e sviluppati rispetto a quelli che abbiamo a disposizione permetterebbero alle persone che hanno bisogno di cura un controllo della propria vita. Secondo le attuali teorie riguardanti l'etica e la buona qualità dell'assistenza gli aspetti più importanti dell'assistenza concernono le caratteristiche umane e le abilità affettive: ma queste possono essere offerte solo da chi è liberato dalla costrizione della fatica fisica e ripetitiva della cura.

7. Tra macchinizzazione e informatizzazione (appropriarsi della tecnologia)

In questi giorni, il concetto di "lavori essenziali" è entrato con forza nel dibattito pubblico. Questa nuova centralità può aiutare a ribadire come tutti i lavori legati al mantenimento della vita siano condizione di esistenza e continuità della società tutta, a ripetere come da sempre siano stati attraversati da forme più o meno visibili di sfruttamento, infine, a ricordare come la loro

privatizzazione (e platformizzazione) non abbia fatto altro che continuare a garantire, a pochi soggetti, un'immane ricchezza estorta[27]. Decidere cosa sia un lavoro essenziale è un fatto profondamente politico che ci obbliga a ripensare tutta la forma della nostra socializzazione e gli investimenti in organizzazione e tecnologie per questi tipi di lavoro.

La macchinizzazione del lavoro riproduttivo presenta aspetti ambigui: da un lato può sembrare un percorso salvifico perché è in grado di risolvere molti problemi legati al superamento della fatica di questo lavoro che comunque è necessario alla vita. Lo può, ad esempio, riorganizzare e semplificare. Ma d'altro lato, nelle sue applicazioni più rozze, può diventare subdolo strumento di controllo, di isolamento. Non si tratta certo di pervasività tecnologica, caso mai di scarsa attenzione e programmazione: persino nelle piattaforme si possono trovare elementi utili (se decidiamo di impadronircene e utilizzarle) per esempio a sfuggire alla solitudine coatta del lavoro di cura (ben prima del Covid19). Certo non è possibile sottovalutare, come dice Ida Dominijanni, l'importanza irrinunciabile della corporeità, della fisicità e delle relazioni in presenza[28], ma per quanto riguarda il lavoro riproduttivo forse risulta più evidente un *deficit* di interventi tecnologici, piuttosto che una sovrabbondanza tale da far temere una disumanizzazione delle relazioni di cura. Varrebbe la pena di trovare un giusto equilibrio tra la retorica dell'innovazione a ogni costo e la realtà. Mentre le macchine hanno e possono eliminare la fatica fisica, non si è mai considerata la fatica mentale del lavoro riproduttivo. Un lavoro che possiamo definire «a progetto»[29], che richiede risultati al di là del tempo e della fatica: l'uso della tecnologia mostrerebbe in termini concreti – e soprattutto di costi – la misura materiale in termini

[27] Cfr. M. Fragnito, *L'essenziale non è invisibile agli occhi*, http://www.euronomade.info/?p=13409, 08/05/2020.
[28] I. Dominijanni, *L'io alterato*, http://www.libreriadelledonne.it/puntodivista/lio-alterato/, 25 maggio 2020.
[29] B. Mura, *op. cit.*

capitalistici di questo lavoro e probabilmente ne quantificherebbe la rilevanza. Con buona pace dei neo-luddisti proporsi di utilizzare le macchine per il benessere delle persone e per alleviare la fatica di questo tipo di lavoro indispensabile (essenziale) significherebbe impadronirsi dell'organizzazione che si è sviluppata nella vecchia dicotomia natura/cultura. Significherebbe uscire dalle ambigue resistenze alla modernizzazione (che si sviluppano spesso in una accettazione strisciante e inconsapevole) per fare in modo che il benessere delle persone divenga un bene primario, che non costi fatica, che sia riconosciuto anche in termini di spesa sociale.

ALISA DEL RE Studiosa Senior dell'Ateneo patavino, dove ha insegnato presso la Facoltà di Scienze Politiche dagli anni '70 del secolo scorso al 2013, con qualche intervallo di insegnamento in varie Università e all'IEP di Parigi. Ha diretto dal 2008 al 2013 il Centro interdipartimentale sugli studi di genere dell'Università di Padova

alisa.delre@unipd.it

ELISA BOSISIO

GENDER BEFORE SEX | POPULATION BEFORE SUBJECTS. *GENDER SELECTION AND SDL (SEXUALIZING DIVISION OF LABOR)* VS *TECHNOQUEER FUTURES*

1. *The Body (as a) factory*
2. *Sex selection through* Cultural Politics of Emotions *for SDL*
3. *Gender before Sex: Sexual Division of Labor in Technopatriarcal Times*
4. *Techno-Queer Futures*

ABSTRACT: *GENDER BEFORE SEX | POPULATION BEFORE SUBJECTS. GENDER SELECTION AND SDL (SEXUALIZING DIVISION OF LABOR) VS TECHNOQUEER FUTURES*
The aim of this paper is twofold: to show how neoliberal reproductive technologies articulate life following a patriarchal economy of gendered otherness through the production of docile individuals and populations (Cooper, Waldby, Bathia, Clarke, Thomson), and to encourage a shift towards a collective implementation of liberating technologies through both queer theory (Parisi, McCormack) and Feminist Science Fiction (Peircy, Silberberg).
By adopting the figuration of the body as more than a purely biological fact but as an interface for socio-cultural and intimate techno-mediated inscriptive codes, I will discuss both the techno-production of sexes as gender-based artifacts *suitable to perpetuate the status quo and the possibility to hack bio-determinism, as well as neoliberal socio-constructivism, by collective and queer thoughts and practices. Firstly, I will analyze non-medical sex-selective artificial reproductive technologies (ARTs) in transnational bio-economy; secondly, I will frame them into the horizons of sexual division of labor at the core of neoliberal era; thirdly, I will conclude by reading diffractively queer de-gendering theorizations and Feminist Science Fiction's incentives as a critical escape path.*

1. *The Body (as a) Factory*

In March 2019 the trans* philosopher Paul Preciado gave a challenging lecture at the PAC – a prestigious public space for international contemporary art based in Milan. The talk, titled *Revolt in Technopatriarcal Times,* encouraged the audience to

recognize that nowadays *the body* lies within the same figurative space occupied by the *factory* in the XIX. In doing so, Preciado remarked that the space-time conjuncture we call a *body* is the *topos/tropos* where the most significant processes of re/production and therefore of appropriation, expropriation but even liberation currently take place.

The body works as a factory in two mutual and *intra-connected* respects: from an *organicistic* point of view, it operates as a biologically framed source for population control which functions as a material interface to discipline behaviors but also birth&death rates, basic reproductive ratio and fertility rate; from a *molecular* one, the body works as an organic stock for potentially unlimited biocommodities, namely it has been transformed in the *organic facility* where *bio-commodities* (sperm, oocytes, immortalized cells, blood, new drugs etc.) guarantee the proliferation of *biovalue* in late capitalism thanks to an unprecedented usage of biological sciences. Specifically, from the 70s the neoliberal postindustrial turn used *life sciences* as a bio-political lever to transform «life itself»[1] in a biochemical script-code. It follows that, once equipped with a new *molecular* understanding of bodies and minds, the biological existence was reduced to mere information and pure re/generative power becoming docile to techno-mediated processes of capitalization: when/where cybernetics, information science, genetics and molecular biology intertwined, human and non-human vital processes were converted in wares and source of surplus – as well as new forms of existence – by the extraction and mobilization of their re/productive ability[2].

[1] N. Rose, *Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton 2006.

[2] See C. Waldby, *Stem Cells, Tissue Cultures and the Production of Biovalue* in «Health: an Interdisciplinary Journal for the Social Study of health and Medicine», 6, 3, 2002, pp. 305-323; C. Thomson, *Making Parents: the Ontological Choreography of Reproductive Technologies*, MIT Press, Cambridge (MA) 2005; M. Cooper, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, University of Washington Press, Seattle&London 2008.

By assuming a feminist and queer standpoint[3], some questions follow. Firstly, how women's bodies – the reproductive ones *par excellence* – are exploited as factories, and synecdochially as productive tools, in order to control and re/produce the population? Secondly, what is a body? Is the body natural? Can technology change the ontology of a body? How did neoliberal high technologies change the bodies? And which bodies are re/produced in our bio-info mediated days? For whose interests and desires?
The complex system Laura Mamo called *Fertility Inc.* indicates exactly the growing field of artificial reproductive technologies (ARTs) industry where life sciences, biopower and *biodesires* meet: here the body became a facility and a product simultaneously. In this paper I aim at discussing a specific form of ART – high-tech sex selection – as a *figuration*[4] for our technopatriarcal times where neoliberal technologies and old binarisms coexist at the core of new dispositifs for the *government of the living*[5] through both the production of specific forms of human desires and binary-based human life.

2. *Sex selection through* Cultural Politics of Emotions *for SDL*

Sex selection has a long history and was initially practiced post-birth by the act of killing the children of the undesired sex/gender: the female one, without exception. Thanks to the obstetric usage of the ultrasonic waves, sex selection could be progressively pursued through abortion. Then, by the beginning-1990s was registered a semio-material spillover of two sex-selective ARTs from the agricultural livestock industry to human biomedicine: MicroSort® in the US and preimplantation genetic diagnosis (PGD) in the UK.

[3] S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca&London 1986.
[4] See for a discussion around the term: D. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis&London 2008, pp. 4-5; R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge&Malden 2013, pp. 163-164.
[5] M. Foucault, *On the Government of the Living*, translated by G. Burchell, Palgarve Macmillan UK, London 2014.

MicroSort® works as a flow cytometric sorting that separates male sperm based on sex chromosome content, and it requires artificial insemination (AI). More extensively explained, differential fluorescence emitted by stained X- and Y-chromosome-bearing sperm enables sorting and collection of samples enriched in either X- or Y-bearing sperm in order to influence the likelihood that the offspring will be a particular sex. PGD is instead a technique using *in vitro* fertilization and genetic analysis of the embryos before them being implanted into the womb.

Criticized for their tendency to *guide* rather than *assist* nature, sex-selective ARTs were originally designed to implement massive economies of in herd management[6]. Indeed, together with insemination without contact (AI), ovulatory cycle's hormonal manipulation, embryo transfer and gametes' cryoconservation they permitted a qualitative improvement of farm animals' genetic composition and a better income due to consistent quantitative cattle's incrementation. Both processes could be transferred to human medicine under the promise to operate as *medical* solutions to purely *medical* problems: several inheritable genes' mutations as Duchenne muscular dystrophy, spinal atrophy and hemophilia are as a matter of fact X-linked. It means that these conditions are caused by a mutation in a gene of the X chromosome expressing themselves actively only in males (XY) as genetically unable to compensate a damaged X with a "normal" one as it happens for female carriers (XX).

Scientists realized that these mutations could be avoided by selecting the sex of the future child before starting gestation, eliminating the usage of sex-selective abortion as a solution for the incidence of X-linked genetic disorders in little boys.

Combined or alone, MicroSort® and PGD first applications provided *direct* or *explicit* empowerments in therapeutic prevention, but

[6] A. Clarke, *Disciplining Reproduction: Modernity, American Life Science and "the Problem of Sex"*, University of California Press, Berkeley 1998.

indirectly or *implicitly* they even supplied proofs of viable human sexing technologies. In few years *lifestyle sex selection* follows as a way to produce a gender-based offspring[7].

Legal mosaicism and lacking data about sex-selective practice do not permit a linear discussion about relative ruling legislations. Thus, 2019's International Federation of Fertility Societies' Surveillance (IFFS) makes clear that of 91 countries surveyed, medical sex selection is permitted by sperm sorting under 21 legislations whereas in 20 it is allowed by PGD. Since a first consultation, it was clear that the IFFS survey does not provide any data on sex selection for non-medical reasons. However, it emphasized whether the surveyed countries specifically ban the implementation of ARTs for non-medical sex selection purposes. Therefore, lifestyle sex selection has to be considered available at the core of a legal loophole in those countries that do not openly forbid it.

An answer to the question of *what lifestyle sex selection means?* is urgent to understand the politics which stand behind such a viscous practice where bioeconomy, gender and desires met and melt. Situating myself in a global world where the imagined geographies of the West and non-West – as well as the Norths and the Souths – are operatively put to work by representational and structural strategies shaped at the encounter of the market and nation interests, I propose a modest cartography of the main axes alongside which framing lifestyle sex selection's functioning.

Firstly, the development of ARTs into a globalized system is no longer alienable from but it is rather part of the international population order, bridging divides between representational geographic areas and formerly almost independent biopolitical

[7] See for a discussion around history of lifestyle sex selection: R. Bathia, *Gender Before Birth. Sex selection in a Transnational Context*, University of Washington Press, Seattle 2018.

contexts. Rose and Novas' concept of *biocitizenship*[8] – that is the complex relationship between the "individual" and the "political" bodies, the "private" and the "public" in a techno-mediated neoliberalist context – needs to be framed in a global intra-connected structure of population governance. For instance, in China and India – where transnational strategies arranged a sizable segment of Fordist manufacturing – sex-selective ARTs are usually oriented to re/produce little boys in a sort of spasmodic necessity of productive labor-power. The United Nations Population Fund (UNFPA) declares that since the 1990s these areas have seen up to 25 per cent more male births than female births. It is evident how biological human re/production is put to work as a tool to perform a top-down programmed role in the field of global biocitizenship by contributing both on national public value and on the state/global markets' biovalue. Secondly, if biopolitical practices are aimed at making up bio-citizens, at the core of white neoliberal Post-Fordist societies, lifestyle sex-selective practices pursue what is known as *family balancing*, namely the attempt to increase the less represented sex in those families that reveal at least two children in gender numerical imbalance. It is what the feminist theorist on reproductive technology Charis Thomson defined as nothing more than *social anxiety* (desire for a boy or a girl) transformed into a sort of mathematical proportionality based on gender stereotypes.

Thomson's proposal brings me to a Spinozian understanding of Sara Ahmed's theory on the *cultural politics of emotions*. Emotions and affects are grounded both on matter and social stimuli. They shape the surface of the individual and collective body by a *naturcultural* network of affects that is always as political as personal. They are subjectively experienced in the flesh and

[8] N. Rose, C. Novas, *Biological Citizenship*, in «Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Antropological Problems», edited by A. Ong and S. J. Collier, Blackwell, Malden 2005, pp. 439-463.

bones, but they work as a *moral economy*[9] which combined liberty&subjection. They are always relational and *in-relation with* a precise political organization of life; they are not existentially a-political, timeless and universal. Likewise, parental desires – especially those related to sex/gender – are disingenuous, and both the result and the matrix of a continuous updating of gender-essentializing technologies. Tereza Hendl pointed it out in a passionate and committed Ted Talk titled *Challenging Gender Selection*. As a feminist scholar, Hendl openly frames sex selection as a *gender biased practice* where in question is not a prejudice against a particular gender but a patriarchal mutual understanding of masculinity and femininity[10]. The so-called "family balance" is, in other words, a *psycho-social diagnosis* whose biomedical solution is what Adele Clarke defines the postmodern *tailorization* of the re/produced body: «while the modernist body is *Taylored*, the postmodern body is *tailored*»[11]. Indeed, this pun is nothing but serious if we keep in our minds the complex and fragmented geographical vectors which shape the global bioeconomy by the externalization of manufacturing as in the already mentioned cases of China and India.

Mainstream ARTs work as a social control mechanism that recurs to biomedicine as a new instrument for what should be recognized as *biopopulationism*[12]. Indeed, biopower acts smartly producing the individuals with the purpose to employ them to re/produce docile population: I consequently argue that non-medical sex selection is nowadays a wasteless governmental process that moves from politics to market, from population to individuals.

---

[9] S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004; S. Ahmed *The Promise of Happiness* Duke University Press, Durham&London 2010.

[10] T. Hendl, *Challenging Gender Selection*, TEDxMacquarie University, 2014, https://www.youtube.com/watch?v=eZg-GgToBEE.

[11] A. Clarke, *Disciplining Reproduction: Modernity, American Life Science and "the Problem of Sex"*, cit., p. 11.

[12] R. Bathia, *Gender Before Birth. Sex selection in a Transnational Context*, cit.

In the following section, I will specifically analyze lifestyle sex selection through the lenses of the gender binary as a whole but chameleonic matrix for different variables of what is called *sexualization* of labor, tasks and roles in the Global North. If the practice sends out the message that it is justifiable to create children of one specific sex for pursuing particular gender roles, as Hendl proposed in her talk and I will argue in the following section, *sex selection* is a synonym of *gender selection* in neoliberal techno-patriarchy.

3. Gender before Sex: *Sexual Division of Labor in Technopatriarcal Times*

By transforming the body in a factory that produced tailored commodities, neoliberal techno-*ratio* undermines the borderline between production and reproduction, a borderline that Marxist feminism recognized as the foundations of gender binary itself. A borderline drawn by the intertwining of sex determination (male or female dichotomic subjectivity), vertical *reproduction-ability* (cis-heterosexual procreation) and sexuality (sexual practices and orientation). These three elements are equally indispensable gender-producing *relata*[13] as their relations do not follow ontological autonomous existences: they do not exist separated, and they are neither pure cause nor pure effect of each other. Sex determination, procreation and sexuality are, indeed, an enactment of *programmed differentness*, a way of making/marking population through individuals shaped in oppositional gendered categories.

Situated in *technopatriarcal times*, where/when the body-factory produces other tailorized bodies, we are asked to accept a hard challenge: why do we need to believe in gender if high technologies went so further that sperm and eggs may be obtained from a single male or female donor' somatic cells in order to

[13] K. Barad, *Meeting the Universe Halfway*, Duke University Press, Durham&London 2007.

produce embryos?[14] Why should we split the individuals between males and females when trans* people can lactate?[15] *Why?*

My answer lays on the *sexual division of labour* (SDL). Briefly said, discussing Fordist society I understand SDL to be the delegation of different tasks between male and female subjects. But in neoliberal times, the mechanism change following the re/productive entanglement which rapidly contributed in dismantling the Fordist welfare state: the binary apparatus of otherness and hierarchization between the unionized *male breadwinner* and the *female caregiver,* according to which the employed and salaried men had to produced economical-value whereas women had to reproduce *labor-power* – through procreation itself and unpaid *care-work* –, got transformed alongside lines of racialization, complex phenomena of *genderization* and overall marginalization. The related institution of the nuclear family ruled by *compulsory heterosexuality* ended up transformed while labor was largely *feminized*[16] by its *precarization* through nonpermanent employments, new contractual forms, work-readiness, volatile wages and the progressive dismantling of social insurance: the historical invisibilization and *precarity* of those tasks traditionally considered women's duties were translated into the transversal *precarization* of the labor market[17]; women started to be progressively involved in the labor market whereas labor itself becomes more and more exploitable.

[14] C. Yamashiro et alt., *Generation of human oogonia from induced pluripotent stem cells*, in «Science», 362, 2018, pp. 356-360.

[15] T. Reisman and Z. Goldstein, *Case Report: Induced Lactation in a Transgender Woman* in «Transgender Health», 3, 1, 2018, pp. 24-26; J.M. García-Acosta et alt., *Trans* Pregnancy and Lactation: a Literature Review*, in «International Journal and Public Health», 44, 2020.

[16] See for a discussion around the term: C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Ombrecorte, Verona 2010; A. Balzano, *Le conseguenze dell'amore ai tempi del biocapitalismo*, in «Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo» edited by F. Zappino, Ombrecorte, Verona 2016; B. Casalini, *Il femminismo e le sfide del neoliberismo. Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*, If Press, Roma 2018.

[17] I. Loray, *State of Insecurity: Government of the Precarious*, translated by A. Derieg, Verso Futures, London 2015.

In *The Origins of the Family, Private Property and the State,* Engels depicted SDL as a pivotal mechanism for the maintenance of class-based societies through women's subordination, bourgeois familistic naturalized values and milestone production/reproduction binarism:

> According to the materialistic conception, the determining factor in history is, in final instance, the production and reproduction of immediate essentials of life. […] On one side, the production of means of existence, of articles of food and clothing, dwellings, and of the tools necessary for that production; on the other side, the production of human beings themselves, the propagation of the species[18].

Beyond Engels' *production and reproduction of immediate life,* my situated understanding of reproduction involves a sensitivity towards those forms of invisible, unregulated and dislocated semio-material-affective labor that from the 70s increased up to involve communication, social-working, service industry, lifestyle etc. It is to say that rampant neoliberal forms of domination are not based upon the direct exercise of essentializing binarism but rather in the processual production of marginalizing submission by changing processes of subjectivation. The *feminization* of work refers to a general mode of re/production which consists in widespread mobility, servility and availability and which can consequently be translated in an overall precarity alongside the connections every body has with States, markets, intimacy, health, sexuality and desire.

In connection with previous arguments, the re/production of the sexed bodies continues as a process of embodiment and subjectivation which is both bound and struggling in the whirling of neoliberal conditions. In this sense, SDL does not lie anymore on essentialist Fordist gender-basis, but on useful processuality. Neoliberalism does not need an ontology of gender-binary according to whom "females" are necessary and teleologically entrusted with the household and carework, but it need the availability of a

[18] Based on the digital edition of Marx and Engels, *Selected Works*, Volume 3, Moscow, Progress, 1973, available at www.marxists.org, p. 110.

feminizing process; and only an *a posteriori* idea of femininity. Neoliberal societies need the possibility to feminize all those subjectivities, skills, places and practices that they require to be docile in order to exploit energies, accumulate value and constitute new hierarchies as tools to guarantee their preservation. In other words, sex binary works as a governmental demographic dispositif which needs first *to function* and only successively *to be*. Sex is a technology of precarization – as it is race – and it works as a neutral biological reference for that *gender* from which it cannot be really distinguished: it is the retroactive element that guarantees for gender-binary. For this reason, from now on, I will use sex and gender ambivalently as coextensive terms.

The neoliberal world needs fluid but remunerative relations between exclusion and inclusion processes. If neoliberalism obfuscates the frontiers between production and reproduction, maleness and femaleness, men and women, nevertheless it does not permit this continuity to penetrate way down to its capitalistic foundations: neoliberal inclusivity is effective and functional only when built as a system of openings and closures determined alongside those distinguishing lines which canonize the differential *sacrificability* of subjects. Modulation and tweaking have to soften identitarianisms, whereas loyalty to some last categories has to protect the capital from disentification's uncountable exuberance. Various overlapping and progressive stages of market capitalism and governmentality coexist in a neoliberal *and* neoconservative world[19].

In such a negatively disorientating conjuncture, SDL is maintained as a procedure of almost transversal exploitation and should be renamed *Sexualising Division of Labor* stressing how the

[19] See for a discussion around neoliberalism and neoconservatism: M. Cooper, *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, cit.; A. Balzano, *Le conseguenze dell'amore ai tempi del biocapitalismo*, cit.; I. Santoemma, *Biolavoro. La riproduzione tra neofondamentalismo e nuove tecnologie* in *Se il mondo torna uomo*, ed. by L. Cirillo, Alegre, Roma 2018.

marginalizing process is not an essentializing ontology of the self but a centrifugal/centripetal force of assimilation which both marginalize and centralize subjects through the technologies of gender, race, ability... Sex-selective ARTs in the Global North are understandable only under these schizophrenic lenses, lenses determined by the neoliberal marriage among neoliberal progress and neocolonialist conservation. Here, gender-based parental desires and the genderization of chromosomes can be read as an essentializing collateral effect of neoliberal schizophrenic fluidity.

4. *Techno-Queer Futures*

In the previous sections I have shortly analyzed lifestyle sex selection ARTs as conservative capitalist tools. However, I have in mind Shulamith Firestone's *The Dialectic of Sex*, which in the 70s offered a theoretico-political twist to essentializing technophobic feminism by revealing how technology could open new escape paths by freeing women from the tyranny of SDL and gender binary.

As a situated feminist, I problematize beyond morality the insurgence of new and old technologies in a complex mediated world: paraphrasing Sandra Harding, I ask myself *which technologies? whose technologies?*[20] Embracing feminist technoscientific practices and reflections, I believe in the possibility to implement collective technologies in order to hack biological determinism and concerning injustices beyond dominant white, heterosexual, male, privileged perspectives. Indeed, the *body-factory* reveal the processual dynamic *artifactual* nature[21] we are all part of, and consequently it encouraged towards those theoretical postures that read technology as not different and

[20] S. Harding, *Whose science? Whose knowledge?*, Cornell University Press, Ithaca&London 1991.

[21] D. Haraway, *The Promises of Monsters: a Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, in «The Haraway Reader», Routledge, NewYork&London, 2004.

separated from nature and humans but as a mode of biological revealing which can be even further implemented.

Inspired by Feminist Science Fiction (also known as FS) tradition, I want to conclude this paper with a fabulative exercise by reflecting upon a *trans*feminist-land*[22] where technologies – even ARTs – are collectively dreamed and produced in order to liberate, not subjectivate, people.

In *Woman on the Edge of Time*, Marge Piercy depicts a world where motherhood is conceptualized and practiced as a collective non-familist experience, equally shared by the three "mothers" every child has – "mothers" regardless of sex/gender. In Piercy's fiction, several new technologies have been developed to gestate babies in mechanical brooders (i.e. ectogenesis), men have been enabled to breast-feed, and the care-work is collectivized beyond SDL. In this pivotal novel, the overlap between sexual identity and sexual reproduction – which stands at the core of our essentialist understanding of human sex as nothing but natural – is recognized as a historical and cultural representation of feminine sexual identity as deterministically related with sexual reproduction. Something similar to Piercy's fantasies about a technologically mediated but collectively liberating sexuality is philosophically examined by Luciana Parisi through her beautiful *semio-material* conceptualization, the *abstract sex*. «Abstract sex embraces the Spinozist hypothesis about the indeterminate power (or abstract potential) of a body suggesting that "we do not yet know what a body can do"»[23]. In *Abstract Sex* Parisi depicted a cyborg *sexual-genderless-body* in *intra-productive* relation with those bacteria, fungi and viruses who lies on our cavities, with economic inputs and outputs, physical and environmental condition, culturally-induced desires, resistance practices and even genetic

[22] This neologism is a linguistical hacking of Charlotte P. Gilman's famous and controversial feminist utopia: *Herland*.

[23] L. Parisi, *Abstract Sex: Philosophy, Bio-technology and the Mutation of Desire*, Continuum I, NewYork&London, 2004, p. 10.

engineering and plastic surgery: it is a body which stands beyond the dichotomy between biological essentialism and discursive constructivism; a body whose desires and postures *intra-depend* on proximities that are ungraspable for a human rational understanding of eroticism, as well as our life and genetics, do not only depend on sexual vertical transmission but also on our symbiotic microbioma. Parisi's biotechnological disentanglement of sex from sexual reproduction engages with the new implications of the biotechnological mutations of the body, and abstract sex argues that sex, far from being signified or represented, is primarily stratified. Every layer of such a semio-material *assemblage* is a possibility for a new understanding of life, humanity, sex and re/production; a sort of promise for a future which rhymes with pioneer Marxist geneticist J. B. S. Haldane, who clearly admitted how material bodies are not only queerer than we suppose, but queerer than we *can* suppose.

The feminist imaginative – and simultaneously embedded challenge to *hack* sex as it was historically canonized – is inhabited even by Patricia MacCormack. As a posthuman philosopher, she dedicated her studies in depicting how transgressive forms of sexuality are categorized through hetero-cis-normative paradigms which depend on a productivist obsession – a crucial knot of what I have called sexualizing division of labor. By proposing new libidinal cartographies, she tries *to queer desire* rather than reifying some forms of sexuality *as queer*, and she turns her eyes on a controversial figuration: *necrophilic desire*[24] as the quintessence of radical anti-systemic queerness. Indeed, the dead body is an effective embeddedness of Deleuze's «body without organs», an incorporation able to dismantle the organicist optic illusion of the human body as a Vitruvian well-formed whole constructed from, a fully functioning and teleologically oriented pre-determined

[24] P. MacCormack, *Necrosexuality* in «Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge», 11, 12, 2005.

sexed construction. The dead body, as well as the body-without-organs, is in/productive insofar it cannot work for modern humanistic aims as the binary differential re/production of a determined fixed nature. MacCormack visionary, profound, sophisticated but disturbing and misunderstandable though reminds Leslie Francis Silberberg's (aka Leslie F. Stone) pulp feminist science fiction. Her avant-gard writings are astonishing but politically very serious: her novels are inhabited by scientists equips involved in projecting extra-womb gestation and artificial oocytes, as in Piercy's literature: women are not anymore frozen in a maternalistic posture whereas their social educational tasks are dismantled and they can finally dedicate their time to fly as balloonists or astronauts. Isn't this a way to hack sex and go beyond the sexualizing division of labor which interprets reproduction and care work as female affairs *vs* male ones? And isn't this a line of flight far away from an organic understanding of our feminized and disciplined bodies? What is sex if an artificial womb can gestate and a woman *have wings*?

FS novels and queer theories are crucial allies to *become with* a new onto-ethico-epistemology and imagine a future beyond the traps of the neoliberal system. Mind and body, thought and practice are here molded in an entanglement of language and matter where technoscientific innovations cannot be evaluable – condemnable or enthusiastically *celebratable* – regardless of the political and ideological conjuncture they lay in. They are situated and relational and even intra-produced with their environment. By hacking the semio-material juncture among sexuality, gender and subjectivation, FS and transfeminist authresses depicted the possibility of queer and non-capitalist futures where the currently established ideas regarding queer perversion[25] and normality are erased deactivating governmental dispositifs as

[25] See for a discussion around the term: P. MacCormack, *Perversion: Transgressive Sexuality and Becoming-Monsters*, in «Third Space – a Journal of Feminist Theory and Culture», 3, 2, 2004.

lifestyle sexual selection and SDL by making them both useless and meaningless.

Thus, Marx and Engels were pretty well clear in *The German Ideology* when they recognized the production of material life itself (namely reproduction) as the first historical act. *His*torical, *His*tory: what would happen if *we* take seriously the process of imaging a world where gender is dismantled by modifying sex binarism, the understanding of gendered re/production and sexual practices?

ELISA BOSISIO ha studiato all'Università degli Studi di Milano. Attualmente è una ricercatrice indipendente

bosisio.e@gmail.com

SIMONETTA RONCHI DELLA ROCCA

L'INFORMATICA: SCIENZA, TECNOLOGIA, MERCATO. E LE DONNE?

1. *L'informatica nelle scuole e nelle università*
2. *Il condizionamento sociale* 3. *Che spazio per le donne in questo mondo?*

ABSTRACT: *COMPUTER SCIENCE: SCIENCE, TECHNOLOGY, MARKET. WHAT ABOUT WOMEN?*
The women percentage in the field of Computer Science is very low, in both universities and workplace, in comparison with the other scientific fields. Some explanations could be advanced: some questionable choices in teaching this matter, a difficult relation between women and technology, a social bias.

1. *L'informatica nelle scuole e nelle università*

L'informatica si presenta nell'immaginario collettivo come la scienza del futuro, ma sembra che la progettazione del futuro sia interamente in mano agli uomini. Infatti, la proporzione di donne nello studio e nelle professioni dell'Informatica è bassissima, molto più bassa che in tutti gli altri ambiti scientifici[1]. Perché? Le donne non sono interessate? O non sono capaci? O sono "meno portate"? La sproporzione rispetto alle altre scienze è talmente evidente che il problema è stato affrontato e discusso in diversi ambiti, sia nazionali che in seno alla comunità europea[2]. Non ho una risposta,

[1] C. Bodei, L. Pagli, L'*informatica: non è un paese per donne*, Mondo Digitale, Alcanet, Novembre 2017.
[2] European Commission, *Science with and for society*. A Union of Equality: Gender Equality Strategy 2020-2025,

e non penso che possa esistere un'unica motivazione, ma mi propongo qui di analizzare il problema a partire dalla mia esperienza di docente nel corso di laurea di Informatica dell'Università di Torino, che data dall'inizio di questo, e precisamente dall'anno accademico 1970-71.

Se si guarda ai corsi universitari, in particolare a quelli dell'area scientifica, da un punto di vista di genere, dobbiamo ammettere che siamo ancora lontani da una effettiva parità, ma che la situazione si sta evolvendo velocemente. Nel campo delle scienze della vita (medicina, biologia) le donne ormai sono la maggioranza. Nei corsi di fisica, chimica, matematica, la percentuale delle donne è vicina al 30% del totale degli studenti, ed è in continua crescita. Fanno eccezione i corsi più tecnologici: ingegneria e informatica. Ma le due situazioni sono molto diverse: secondo dati del 2017, le laureate in ingegneria in Italia sono il 24% del totale, e sono state in continua crescita negli ultimi anni, mentre le laureate in informatica sono il 2% del totale, e sono in continua decrescita[3]. E il trend in Europa è molto simile.

Quando sono nati i primi corsi di Informatica, agli inizi degli anni '70 del secolo scorso, la situazione era completamente diversa dall'attuale. La cultura digitale diffusa non esisteva ancora, i calcolatori erano mostri grandi come una stanza, a cui si accedeva con difficoltà e solo se in possesso di tecniche specifiche. La stessa parola Informatica non era ancora di uso comune: il corso di laurea si chiamava Scienza dell'Informazione, e la parola *scienza* la caratterizzava fortemente: non una tecnica ma la scienza che stava alla base dello sviluppo tecnologico. Tra la popolazione studentesca di quei primi anni, le donne superavano il 40%. Scienza dell'Informazione era allora, tra i corsi di

https://ec.europa.eu/research/swafs/index.cfm.

[3] E. Boschetto, A. Candiello, A. Cortesi, F. Fignani, *Donne e tecnologia informatica, un approfondimento quantitativo e qualitativo*, DAIS, Università Ca' Foscari, Venezia, Commissione regionale Pari Opportunità Regione Veneto, 2012.

studio scientifici, quello con la maggiore percentuale di donne. Anche fra i docenti, tutti molto giovani e entusiasti, le donne rappresentavano una percentuale simile se non maggiore. Poi, poco per volta, la situazione si è deteriorata, arrivando ai numeri di oggi. Cosa è successo?

Innanzitutto, è cambiata la società. La cultura digitale si è poco per volta diffusa, i calcolatori sono diventati piccoli, maneggevoli e personali, e la parola informatica è diventata di uso comune. Ma che cosa significa informatica? È una parola ambigua, che può avere tanti significati. La Treccani la definisce come

> L'insieme dei varî aspetti scientifici e tecnici che sono specificamente applicati alla raccolta e al trattamento dell'informazione e in particolare all'elaborazione automatica dei dati, come sussidio e supporto alla documentazione, alla ricerca e allo studio nei varî settori della scienza, della tecnica, delle attività economiche, sociali, e anche pratiche: l'i. applicata alle scienze, al diritto (e alla documentazione giuridica), alla medicina, alla linguistica, alla gestione aziendale, ecc. (anche, l'i. giuridica, medica, linguistica, aziendale, ecc.).

Quindi informatica è tutto quanto abbia a che fare con l'uso del calcolatore, dal punto di vista sia scientifico che tecnologico che commerciale. Si chiama informatica la sezione del supermercato che vende cellulari e stampanti, l'ufficio della fabbrica che gestisce l'amministrazione, la scienza che studia il trattamento dell'informazione.

Per seguire questa evoluzione linguistica, nei primi anni '90 quasi tutti i corsi di laurea in Scienza dell'Informazione hanno deciso di cambiare nome, e diventare corsi di laurea in Informatica. Ma cambiare nome non è una operazione neutra, quando nominiamo assegniamo un significato, e Scienza dell'Informazione e Informatica hanno significati ben diversi; il cambiamento di nome non ha fatto altro che sancire un cambiamento di contenuti che era già avvenuto, ma lo ha ulteriormente accelerato. In estrema sintesi: meno fondamenti e più applicazioni. Ma il passo definitivo è stata l'istituzione della laurea triennale, nell'a.a.

2000/2001. La riforma universitaria che l'ha istituita proponeva per la laurea triennale una duplice finalità: da una parte l'acquisizione di competenze immediatamente spendibili nel campo del lavoro, dall'altra la preparazione di base che permettesse poi di continuare lo studio più teorico nella laurea specialistica, poi denominata magistrale. È evidente che queste competenze non possono essere entrambe acquisite in tre anni, e si è privilegiata la prima, trasformando così la laurea triennale in Informatica in una specie di avviamento alla professione. Tant'è vero che, vista la richiesta di personale che arriva dalle aziende, pochi studenti, in proporzione, dopo la triennale si iscrivono alla magistrale, ma immediatamente cercano, e trovano, un lavoro. In parallelo a questa trasformazione il numero di donne è andato sempre diminuendo.

Prima di trarre delle conclusioni, dobbiamo analizzare anche che cosa è successo nelle scuole secondarie, perché è da lì che le/i giovani scelgono il futuro percorso universitario. Nella scuola dell'obbligo l'insegnamento dell'informatica è stato introdotto molto recentemente, nel 2006/07. Non che prima non se ne parlasse, ma si affrontava un po' come un extra, legato all'insegnamento della matematica, non era una materia curricolare. Soprattutto non era considerato una materia di studio, ma vi si insegnava un avviamento all'uso del calcolatore, spesso avendo come scopo quello di far prendere agli studenti il patentino dell'ECDL, che garantisce la capacità di uso di alcuni applicativi per il calcolatore[4]. È tragica la differenza: a scuola non insegnano la fisica o la matematica per preparare a un mestiere, ma per illustrare i principi primi su cui queste scienze si basano. Ma l'informatica è stata insegnata, quando è stata insegnata, come acquisizione di una abilità poco più che manuale, nell'ottica di un lavoro futuro. È da poco che si è cominciato a discutere

[4] A. Labella (a cura di), *E questo tutti chiamano informatica*, Sapienza Università ed., Roma 2015.

dell'insegnamento dell'informatica come educazione al *pensiero computazionale*, che è definito come:

> Quei principi dell'informatica che soggiacciono e guidano la tecnologia, che ci consentono quindi di leggere correttamente la nuova realtà che ci circonda, e che è naturale e artificiale assieme. In estrema sintesi, possiamo dire che il pensiero computazionale è ciò che ci permette di leggere la "trama algoritmica" (cioè effettiva, calcolabile, procedurale) della realtà; di saper descrivere tale trama in un opportuno linguaggio; in modo tale che tale descrizione sia eseguibile da un esecutore in grado di manipolare informazione in modo effettivo[5].

In attesa di un cambiamento culturale, la tipologia dell'insegnamento dell'Informatica nella scuola dell'obbligo ha prodotto i suoi danni, secondo me difficilmente rimediabili. Gli istituti tecnici a indirizzo informatico, scelti quindi dopo la scuola dell'obbligo, sono delle enclave maschili. Si potrebbe obiettare che in genere tutti gli istituti tecnici hanno studenti per la maggioranza maschi, ma anche qui quelli a indirizzo informatico si distinguono per una popolazione femminile praticamente inesistente. Poiché tutti i diplomati tecnici di questo indirizzo che vogliono proseguire gli studi si iscrivono a un corso di laurea in Informatica, ecco che il bacino di utenza si chiarisce: già in ingresso la percentuale di donne è molto bassa.

2. *Il condizionamento sociale*

Analizzando i dati che ho enunciato finora, si può cominciare a azzardare qualche ipotesi. Innanzitutto, quando l'informatica ancora non aveva invaso le nostre vite con la sua tecnologia, la curiosità per la nuova scienza non ha visto differenze di genere. Poi il numero di donne è andato decrescendo in parallelo al graduale incremento dei contenuti tecnologici, e si è poi ulteriormente ridotto con l'apertura degli istituti tecnico-informatici, che per loro naturale caratteristica hanno un taglio decisamente più tecnologico che scientifico. Una prima conseguenza che potremmo trarne è che le donne sono meno attratte dagli uomini

[5] S. Martini, *Pensare computazionale: una quarta competenza dopo scrivere, leggere e far di conto,* in «Il Nodo», XXI, 47, 2017.

dalla tecnologia, il che può essere vero, ma solo parzialmente: infatti nei corsi di ingegneria il numero di donne va crescendo. Qui però la differenza di percezione tra le due tecnologie è discriminante: nell'immaginario collettivo, l'ingegnere è un colto che sa progettare la tecnologia, l'informatico è un tecnico che la sa usare. Non so dire come questa percezione sia nata, forse il fatto incontrovertibile che l'Informatica sia un campo di studio nato e sviluppato intorno a un particolare strumento, il calcolatore, ha portato a confondere la conoscenza dei principi su cui questo strumento di basa con l'abilità nel suo uso. Del resto, penso sia improbabile che un ingegnere elettronico si senta chiedere consulenza per aggiustare una presa elettrica che non funziona. Io, docente di informatica, che studio la semantica dei linguaggi formali, mi sono sentita chiedere da gente non incolta di aggiustare il loro PC che aveva problemi di vario tipo e la richiesta iniziava con: "Tu che sei un'informatica…", dando per scontato che la relazione tra me il calcolatore fosse analoga a quella tra l'idraulico e il rubinetto!

Ci si può poi chiedere se esista un differente modo di porsi di fronte alla tecnologia informatica a seconda del genere. Ovviamente è sempre difficile, controproducente, e rischioso fare generalizzazioni eccessive, ma qualche ipotesi si può azzardare.

L'informatica come tecnologia ha una peculiarità: è molto complessa. Se usiamo un'automobile o una lavatrice possiamo facilmente immaginare il suo funzionamento, un personal computer sfugge quasi completamente alla nostra intuizione. Anche i tecnici sono esperti di alcune parti, non di tutto, e forse è impossibile per una sola persona comprenderne completamente tutti gli aspetti. Per usarlo, è necessario un approccio completamente diverso dalle altre tecnologie: bisogna provare, giocare, sperimentare. L'approccio più corretto è quello ludico, bisogna giocare come un

bambino gioca con un giocattolo nuovo[6]. Ma il gioco, almeno quello che qui è utile, è storicamente un diritto maschile, non femminile: i giochi tradizionalmente maschili hanno a che fare con la manualità, la tecnica, la manipolazione di oggetti mentre i giochi cosiddetti femminili sono più simulazioni di attività di cura. Rischiando una semplificazione eccessiva, direi che il bambino gioca a "fare" mentre la bambina gioca a "essere". Chiaramente l'approccio ludico maschile è più funzionale per impadronirsi dell'uso di un calcolatore. E io credo che questo abbia un peso anche nella scelta del corso di studi: una ragazza interessata a studiare scienza può considerare "poco serio" un corso di studi che si immagina insegni essenzialmente il funzionamento e l'uso di uno strumento con cui giocare.

Un aspetto da non sottovalutare è il condizionamento sociale. All'inizio dell'avventura dei corsi di Scienza dell'Informazione, le nostre prime laureate si sono poi scontrate con un mondo del lavoro che non le voleva. In Piemonte, a parte l'Olivetti che assorbiva allora senza pregiudizi i migliori nostri laureati e laureate, molte aziende di ricerca e produzione informatica non accettavano donne. Ricordo di aver spesso denunciato queste situazioni. Le giustificazioni erano le solite: in un ambiente essenzialmente maschile le donne erano potenziali elementi di distrazione, rimanevano incinte e quindi risultavano in una perdita economica per l'azienda, etc. Spesso donne erano assunte a patto di firmare lettere di dimissioni non datate che sarebbe divenute effettive in caso di maternità. Le ragazze che erano entrate entusiaste a studiare la nuova scienza si scontravano con i vecchi pregiudizi nel momento in cui uscivano nel mondo, pronte a mettere in pratica le loro conoscenze. Poco per volta il modo è cambiato, non molto, ma un po' più di apertura alle donne ora c'è.

[6] S. Ronchi Della Rocca, *Donne e tecnologia: un rapporto difficile?,* Atti del Convegno "Donne, scienza e tecnologia", a cura di Rete Donne-Lavoro, Provincia di Bolzano, maggio 2005.

Ma è ormai troppo tardi, il circolo vizioso si è messo in moto: poco per volta, sia a causa della delusione del lavoro non facile che dell'involuzione tecnologica del corso di laurea le donne hanno cominciato a disertare il corso di laurea in Informatica, che intanto diventava sempre più maschile anche per l'ingresso dei periti informatici. E parallelamente, anche per le più motivate, l'ingresso diventava sempre più difficile.

3. *Che spazio per le donne in questo mondo?*

Spesso, quando si parla dell'importanza di favorire l'ingresso delle donne in un ambiente maschile, si sottovaluta lo sforzo psicologico che questo richiede. Lo so per esperienza. Spesso mi sono trovata a essere l'unica donna in una conferenza scientifica o in qualche commissione. Non che ci fosse a priori una discriminazione: semplicemente noi donne eravamo, e siamo ancora, pochissime, soprattutto nell'ambito internazionale. L'ambiente della ricerca scientifica in informatica non è mai stato sessista, io non ho mai subito discriminazioni in quanto donna, e non sono mai stata oggetto di molestie di alcun tipo. Ma lo stesso entrare in un ambiente di solo uomini mi è stato psicologicamente difficile, all'inizio ho oscillato tra la tentazione di attirare l'attenzione non solo per la mia bravura ma anche per il mio aspetto fisico e quella invece di passare inosservata il più possibile, vestita in jeans e maglione come i miei colleghi maschi. Ho impiegato del tempo a trovare l'atteggiamento giusto, in cui sentirmi a mio agio. E quindi capisco bene che una ragazza abbia bisogno di un grosso sforzo sia per inserirsi in un corso di laurea con compagni quasi tutti maschi, sia poi per entrare in un mondo del lavoro quasi tutto maschile.

Inoltre, l'ambiente maschile informatico è molto peculiare. Se chiediamo a un non addetto ai lavori come si immagina un informatico, abbiamo in maggioranza due possibili risposte, corrispondenti a due quadri ben precisi veicolati dai media.

Da una parte ci si immagina il classico "nerd" (Zuckerberg all'inizio della sua avventura): un adolescente brufoloso, incapace di relazioni umane, che passa il tempo chiuso in un garage a pestare i tasti di un PC; l'informatico come genio un po' autistico.

Dall'altra l'uomo di successo della Silicon Valley: un quarantenne bello e elegante, che passa le sue giornate in uffici dalle pareti di vetro a gestire ricchissime imprese internazionali; l'informatico come arrampicatore sociale senza scrupoli.

Che spazio per le donne in questo mondo?

Eppure, l'informatica avrebbe tanto da guadagnare da una più alta percentuale di donne, e in effetti nel recente passato le donne hanno molto contribuito allo sviluppo di questa nuova scienza[7].

L'informatica è multidisciplinare per natura: sviluppare algoritmi per la risoluzione di problemi, trattare e interpretare dati di ogni tipo, formalizzare e rappresentare digitalmente realtà diverse sono alcune competenze informatiche che richiedono non solo studio e competenze specifiche, ma capacità di interagire e comprendere il mondo circostante, per poi modellarlo formalmente.

Molti applicativi informatici sono difficili da usare perché chi li scrive non ha la capacità e l'immaginazione necessarie per mettersi nei panni di chi li userà, che non possiede le stesse competenze tecniche.

Le donne, che tradizionalmente hanno maggior capacità empatica, potrebbero davvero produrre qui un grosso e importante cambiamento.

Io spero che l'introduzione del pensiero computazionale come insegnamento curricolare nelle scuole possa davvero cambiare questa situazione patologica. E lo spero soprattutto perché sono un'informatica che ama il suo mestiere, e considero la scienza

[7] C. Ballesio, G. Giordano, *L'Informatica al femminile (storie sconosciute di donne che hanno cambiato il mondo)*, Neos, Torino 2019.

dell'informazione una scienza bellissima e affascinante, che può contribuire a cambiare il mondo.

SIMONETTA RONCHI DELLA ROCCA è Prof.ssa Emerita di Informatica, Università degli Studi di Torino

ronchi@di.unito.it

LAURA SUGAMELE

ASPETTI CRITICI DELLA "GESTAZIONE PER ALTRI". LIBERTÀ O LIMITE DELL'AUTODETERMINAZIONE FEMMINILE: NEO-PATRIARCATO E TECNOLOGIA

1. *Introduzione* 2. *Patriarcato, economia e genere* 3. *Economia e tecno-scienza*
4. *Le nuove tecnologie riproduttive: questioni, dilemmi e "gestazione per altri"*
5. *Un'analisi sulla GPA commerciale*
6. *Riflessioni conclusive su sfruttamento del corpo e autodeterminazione*

ABSTRACT: *CRTICAL ASPECTS OF "GESTATION FOR OTHERS". FREEDOM OR LIMIT OF FEMALE SELF-DETERMINATION: NEO-PATRIARCHY AND TECHNOLOGY*
This essay is focused on the theme of "gestation for others". The GPA highlights some ethical problems in relation to the commercialization of the female body for reproductive purposes. In this perspective, the link between exploitation of the female body and accumulation of resources is connected to the economic-capitalist paradigm. In convergence with the development of biotechnology, female reproductive capacity is at the center of an economic fragmentation mechanism.

1. *Introduzione*

Negli ultimi anni il pensiero femminista, in convergenza alle riflessioni dell'ecofemminismo e del post-colonialismo, ha richiamato all'esigenza di sottrarsi al paradigma economico-capitalistico, in cui la natura riproduttiva femminile costituisce un fattore di interesse primario. Nell'opera *Women and Nature. The roaring inside her* (1978) di Susan Griffin, il tema del rapporto tra dominio della natura e subalternità femminile acquisisce rilievo, in merito alla connessione natura-corpo, laddove vi è sovrapposizione tra sfruttamento delle risorse

della natura e potenzialità sessuale-procreativa. In questa prospettiva, è interessante la riflessione ecofemminista di Vandana Shiva[1], per la quale l'attuale forma neoliberista del mercato ha assunto la delineazione di un atteggiamento "fondamentalista", produttore di una reificazione sessuale delle donne.

All'interno della dicotomia corpo femminile-mercato, la Shiva individua il neoliberismo economico come aspetto centrale di una reificazione delle donne ridotte a corpi sessuati per scopi riproduttivi, dunque deprivate della propria autodeterminazione. In quest'ottica, la subalternità delle donne viene collegata al tema del dominio neo-antropocentrico e patriarcale, attuato sui corpi e sulla loro sessualità, in tal modo assorbita nel modello dell'accumulazione capitalistica.

Sulla correlazione tra sfruttamento del corpo femminile e economia, anche Carolyn Merchant parla di "morte della natura", fase che la filosofa pone in relazione ai cambiamenti sociali, economici e ecologici in atto nell'Europa occidentale del XVII secolo, nel momento in cui la scienza assunse profili inediti per la possibilità di controllare la natura, con l'ausilio della tecnologia e della scienza.

I cambiamenti avvenuti tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, secondo Merchant, crearono le condizioni per una espansione della tecnologia sulla vita umana[2]. Questa fase, infatti, si caratterizzò per una cultura permeata dallo spirito scientifico, in cui economia e capitale confluirono sul fine del controllo della natura e di un adattamento sociale delle dicotomie di genere[3].

---

[1] V. Shiva, *Il bene comune della terra* (2005), tr. it. Feltrinelli, Milano 2015.

[2] Cfr., C. Merchant, *The Scientific Revolution and The Death of Nature,* in «Isis», 97, 3, 2006, p. 516.

[3] Cfr. *ibid*.

2. *Patriarcato, economia e genere*

Il discorso volto a sottolineare l'influenza dell'economia sul corpo delle donne, impone l'esigenza di evidenziare quanto la nuova configurazione economica, che è quella neoliberale, abbia assunto connotazioni pervasive sulla sfera sessuale e riproduttiva femminile. Da questo punto di vista, è necessario osservare che l'attuale fase economica, corrisponde a ciò che buona parte del femminismo definisce come "post-patriarcato" o "neo-patriarcato"[4], ovvero un nuovo patriarcato, distante dal canone della famiglia tradizionale e conforme, invece, a una prospettiva economica, dalla caratteristica specificatamente commerciale.

In un'interessante analisi sul rapporto tra patriarcato, libertà e genere di Brunella Casalini[5], emerge l'idea di una fase "post-patriarcale" permeata da un indebolimento dell'autorità maschile, tuttavia, riformulata diversamente, ossia indirizzata a una ri-configurazione dei rapporti tra dominatore e oppresso[6].

Alla nuova economia neoliberista, nella connessione al patriarcato, viene attribuita l'autorità del controllo sulla vita biologica in termini chiaramente produttivi. In questa angolazione, il dominio economico-patriarcale, sposta il suo asse di interesse sulla riproduzione femminile e la maternità. Proprio la maternità, motivo centrale delle lotte femministe nella "seconda ondata"[7], oggi, è assorbita all'interno di un orizzonte economico, nel quale il corpo femminile non solo rappresenta una fonte indiscutibile di ricchezza, ma, in particolare, viene

[4] Per un approfondimento del termine, si vedano O. Giolo, *Le "periferie" del patriarcato. L'uguaglianza, i diritti umani e le donne*, in *Diritti umani e soggetti vulnerabili: violazioni, trasformazioni, aporie*, T. Casadei (a cura di), Giappichelli editore, Torino 2012; I. Strazzeri, *Post-patriarcato: l'agonia di un ordine simbolico. Sintomi, passaggi, discontinuità, sfide*, Aracne, Roma 2014; A. Perrotta Rabissi, *Neo patriarcato o post patriarcato?*, in «Overleft», http://www.overleft.it/index.php?option=com_content&view=article&id=55%3Aneo-patriarcato-o-post-patriarcato&catid=38%3Alaltra-globalizzazione&Itemid=66&showall=1.

[5] B. Casalini, *Libere di scegliere? Patriarcato, libertà e autonomia in una prospettiva di genere*, in «Etica & Politica», XIII, 2, 2011.

[6] Cfr. *ibid*, p. 330.

[7] Cfr. *ibid.*, p. 335.

collocato all'interno di un sistema di adattamento sociale del ruolo materno, controllo esteso su ogni aspetto della vita di una donna: dall'utilizzo della pillola, agli screening prenatali, sino all'allattamento al seno[8]. In questo processo normativo, maternità e gravidanza, acquisiscono un significato sociale, ossia – parafrasando Barbara Duden[9] – sono trasferiti nell'orizzonte del discorso pubblico, riguardando meno la sfera della scelta individuale.

In questo senso, dagli anni Sessanta e Settanta, il femminismo si è impegnato nel delineare il progresso, ma anche le involuzioni del processo bio-economico, in merito all'autodeterminazione delle donne sul corpo, la procreazione e la maternità.

Le prime elaborazioni femministe – sviluppate a partire dalle posizioni di Simone de Beauvoir[10], sulla subordinazione della donna quale derivazione patriarcale, innestata su una categorizzazione della femminilità, esclusivamente connaturata a una funzione materna, a quelle di Shulamith Firestone[11], per la quale, la libertà femminile viene radicata su una scissione dalla maternità – hanno impattato su una diversa modalità di considerare la maternità, più che altro, nel senso di un obbligo sociale. Su tale questione, altre pensatrici[12] hanno proposto, invece, una visione positiva della maternità, nel significato di un riconoscimento della soggettività, della differenza sessuale e della relazione madre-figlia, oltre che di una realizzazione del ruolo "materno" come affermazione del pacifismo e della non-violenza[13].

---

[8] Cfr. *ibid.*, p. 337.

[9] B. Duden, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, Luchterhand, Hamburg 1991.

[10] S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949.

[11] S. Firestone, *The dialectic of sex. The case for feminist revolution*, William Morrow and Company, New York 1970.

[12] Adrienne Rich, Nancy Chodorow, Virginia Held, Luisa Muraro.

[13] Si rimanda a S. Ruddick, *Maternal thinking. Towards a politics of peace*, The Women's Press, London 1989.

In merito all'utilizzo delle tecnologie riproduttive, all'interno del pensiero femminista si sono sviluppati interrogativi circa il "diritto" di realizzare la maternità, nel caso in cui nella donna non subentri in modo naturale, sulla liceità di queste tecnologie e la possibilità che a accedervi, siano alcuni soggetti appartenenti a determinati *status* economici[14]. L'aspetto che va posto in luce, è che tali tecnologie «dilatano il potere di gestione tecnica delle specie viventi, inclusa la vita umana»[15] e il loro utilizzo, dunque, è conforme alla tendenza sociale della normalizzazione dei ruoli di genere, posizione espressa nell'analisi della sociologa Charis Thompson in *Making parents. The ontological choreography of reproductive technologies*[16].
Secondo la Thompson, le tecnologie di riproduzione assistita[17], nel loro intreccio alla riproduzione biologica, si connettono a specifici significati culturali, sociali, politici e economici, ove tali tecnologie sono parte dell'attuale tendenza capitalistica, nell'incorporare ciò che concerne la biologia umana entro dinamiche biomediche, in cui la tecnologia diventa "strumentale" alla regolazione sociale della sessualità femminile sull'intento procreativo.

3. *Economia e tecno-scienza*

Sulla valorizzazione economica della vita umana, si pone la riflessione femminista contemporanea, per la quale la capacità riproduttiva delle donne è l'obiettivo del processo di

[14] In relazione all'uso delle tecnologie riproduttive, sulla differenza economica tra le stesse donne, le dicotomie di classe, genere e razza, è di rilievo S. Sherwin, *No Longer Patient. Feminist, Ethics and Health care*, Temple University Press, Philadelphia 1992, uno studio in cui l'autrice affronta tali tematiche attraverso un'ottica di analisi bioetica.
[15] A. Bucelli, *Famiglia «naturale» e procreazione «artificiale» tra libertà e limiti*, in *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*, in G. Baldini, M. Soldano (a cura di), Firenze University Press, Firenze 20017, p. 99.
[16] C. Thompson, *Making parents. The ontological choreography of reproductive technologies*, The Mit Press, Cambridge – Massachusetts – London 2005.
[17] Con tale termine si intende quel complesso di tecnologie di procreazione assistita o PMA, definite anche ART, acronimo di *Assisted Reproductive Technologies*.

espropriazione delle risorse, conseguente alle trasformazioni scientifiche di origine capitalistica. Come osservano Catherine Waldby e Melinda Cooper[18], il cambiamento scientifico ebbe inizio con l'economia post-fordista, sistema che si contraddistinse per le nuove possibilità legate a una ri-valutazione in senso produttivo della vita umana e con influssi nell'attuale fase neoliberista di mercato, caratterizzato dalla capacità di produrre un "valore". Per Waldby e Cooper, l'innovazione biomedica è quindi connessa al sistema neoliberista di mercato, incentrato su una riduzione dei processi biologici, indirizzati su un sistema di commercializzazione economica[19]. In tal modo, la biologia femminile è al centro di un meccanismo reticolare della disgregazione economica, in cui le nuove tecnologie riproduttive hanno posto il potenziale sessuale delle donne sull'esigenza di risolvere problematiche attinenti alla fertilità[20].

Queste trasformazioni sociali e tecniche, connesse alla transizione dal sistema economico fordista a quello post-fordista, dunque, si sono delineate nella produzione e accumulazione dei beni[21]. Tale passaggio, dapprima permeato da un processo di accumulazione rigida, in seguito da uno flessibile, venne a delinearsi per un approccio economico volto alla ricerca e all'accumulo delle risorse. Il sistema post-fordista, infatti, rivolgendo le sue attenzioni a una ristrutturazione dei modi di produzione, fu determinante anche per una riformulazione dei ruoli di genere. In quest'ottica, la "femminilizzazione" nel lavoro, corrispondente a una maggiore presenza pubblica e professionale delle donne, per converso, conduce a un progressivo sfruttamento delle risorse sessuali e riproduttive femminili.

---

[18] C. Waldby, M. Cooper, *The biopolitics of reproduction. Post-fordist biotechnology and women's clinical labour*, in «Australian Feminist Studies», 23, 55, 2008.
[19] Cfr. *ibid.*, p. 58.
[20] Cfr. *ibid.*
[21] Cfr., L. Sugamele, *Il valore economico della procreazione al tempo del biomercato neoliberista*, in «Ragion pratica», 2, 2019, p. 358.

Attualmente, gli effetti di questo processo economico sono tangibili nell'intensificazione dell'intervento biomedico[22].
In questa angolazione, l'accentuazione economica sulla vita umana, specialmente sull'aspetto riproduttivo femminile, pone in evidenza la questione dello sfruttamento del corpo, in convergenza a un diritto all'autodeterminazione che viene a disgregarsi. Laddove la parte biologica-sessuale è "politicizzata", ossia categorizzata all'interno di un sistema di controllo politico-economico dal tratto neo-patriarcale, alla donna viene sottratta la sua autonomia nella funzione materna, così inserita nel mercato riproduttivo. In tal senso, nella logica unione tra dominio patriarcale e sistema economico, la capacità sessuale-riproduttiva è circoscritta sul profitto, in questo modo, realizzabile attorno al "ventre" femminile.

4. *Le nuove tecnologie riproduttive: questioni, dilemmi e "gestazione per altri"*

Le nuove tecnologie riproduttive implicano trasformazioni sul piano relazionale e culturale. Del resto, la separazione tra genitorialità sociale e biologica, prodotta dal ricorso a tali metodiche ha generato una moltiplicazione dei ruoli parentali, con modifiche sostanziali sulle dinamiche familiari e relazionali[23].
Attraverso le metodiche di procreazione assistita, il progetto della maternità/genitorialità scivola nell'ambito del desiderio individuale e produce una separazione della sessualità dalla riproduzione.
In tal modo, le tecniche di procreazione rendono possibile il concepimento, evitando il naturale rapporto sessuale. Il ricorso alla fecondazione in vitro, inoltre, consente il monitoraggio dello sviluppo fetale; prima con lo screening genetico e, poi, con

[22] Cfr. *ibid*.
[23] Cfr. E. Maestri, *Riproduzione artificiale e nuove famiglie: genitorialità o serialità riproduttiva?*, in «Archivio Giuridico», CCXXXII, 1, 2012, p. 103.

la diagnosi genetica prenatale, nella fase dell'impianto nell'utero della donna[24].

Nella "rivoluzione" procreativa ormai in atto, la ri-articolazione della maternità/genitorialità, certamente, si definisce sulla base dell'impatto che la biotecnologia «è in grado di provocare sulla capacità umana di manipolare il processo riproduttivo»[25].

In questo senso, la riproduzione artificiale, nella modalità specifica della "gestazione per altri", definita anche "surrogazione di maternità", piuttosto che "maternità surrogata", comunemente conosciuta come "utero in affitto", può riguardare donne o uomini privi del relativo *partner*, coppie eterosessuali o dello stesso sesso, quindi tutti quei soggetti che rivendicano una sorta di "diritto al figlio", in cui il nascituro diviene il prodotto di tali meccanismi riproduttivi esterni. Di conseguenza, l'espansione delle metodiche di riproduzione ha modificato le ragioni sottese al loro uso. Se, prima, le tecniche mediche di procreazione, venivano adoperate per la cura della sterilità o dell'infertilità di coppia, negli ultimi anni, il loro ricorso è notevolmente cambiato in merito al desiderio individuale. «Il bisogno del figlio *a ogni costo* diventa allora un piano inclinato: si vuole il figlio, ma lo si vuole sano e con determinate caratteristiche somatiche e genetiche»[26].

Il controllo del materiale genetico diventa, dunque, uno strumento per soddisfare il desiderio sociale e non il bisogno biologico di genitorialità. Da questo punto di vista, la procreazione potrebbe diventare un processo meccanico e seriale, privato della spontaneità, da cui, invece, dovrebbe essere caratterizzato.

In questo quadro, il tema della "surrogazione" o della "gestazione per altri", andrebbe contestualizzato sulla questione della manipolazione degli aspetti biologici umani e sul processo di reificazione oggettuale determinato sul corpo femminile. Seguendo

[24] Cfr. *ibid.*, p. 104.
[25] *Ibid.*, p. 105.
[26] *Ibid.*, p. 117.

tale prospettiva, la GPA si colloca nell'orizzonte del progresso biomedico a scopo economico e manipolativo della riproduzione.
La procedura si delinea in tre specifiche metodiche: la prima si riferisce alla donazione degli ovociti da parte di terzi soggetti e presuppone una donna, il cui compito è quello di portare a termine la gravidanza; nella seconda, il partner di sesso maschile feconda l'ovocita della donna cosiddetta "surrogata"; nella terza, definita "locazione di utero" o "utero in affitto", viene invece adoperato il materiale genetico dei due partner, in seguito impiantato nell'utero della donna[27].
La questione, inevitabilmente, non può non legarsi al tema della reificazione sessuale del corpo femminile, a causa dell'impatto della scienza e della genetica sugli aspetti sociali della riproduzione, argomento che impone una significativa attenzione sul problema della de-naturalizzazione della fecondazione che, peraltro, è in atto in tale metodica[28]. In questi termini, la donna è soggetta a un meccanismo di «biomedicalizzazione»[29] del corpo, ove biotecnologia, biologia molecolare e ricerca farmacologica ne hanno potenziato il sistema, per esempio aumentando i controlli durante la gravidanza, sviluppando tecniche e incrementando alcuni esami con relativi rischi iatrogeni[30].
La "gestazione per altri" è quindi una procedura di procreazione medicalmente assistita, attraverso cui la donna "surrogata", provvede alla gestazione in favore dei genitori "intenzionali". Accanto alla prassi tradizionale della "maternità surrogata", vi è quella che prevede l'impianto nel corpo femminile dell'ovulo, in

[27] Cfr. A. Vesto, *La maternità tra regole, divieti e plurigenitorialità. Fecondazione assistita, maternità surrogata, parto anonimo*, Giappichelli Editore, Torino 2018, pp. 110-111.
[28] Cfr. F. Giacalone, *La fabbricazione del figlio tra genetica e diritto. Il corpo femminile quale laboratorio biopolitico*, in «EtnoAntropologia», 7 (1), 2019, p. 64.
[29] *Ibid.*, p. 65.
[30] Cfr. *ibid.*

precedenza fecondato in vitro[31]; perciò, la novità insita nella GPA è «la possibilità di realizzare la riproduzione umana in modo non coitale e di sostituire al rapporto coitale stesso pratiche surrogative artificiali»[32]. Su questo piano, le tecniche di procreazione medicalmente assistita, hanno determinato una nuova configurazione del corpo e delle sue funzioni.

Anche il rapporto tra genitore biologico e genitore genetico viene ripensato alla luce delle relazioni di filiazione instaurate con la procedura della GPA. «Le nuove tecnologie portano la procreazione a autonomizzarsi dalla sessualità, scindono la genitorialità in una "pluriparentalità"»[33].

5. *Un'analisi sulla GPA commerciale*

Sulla questione della "gestazione per altri", la riflessione del femminismo è alquanto diversificata sul tema.

Il femminismo dell'uguaglianza, si pone sulla linea di una divisione della maternità dalla genitorialità, rendendo così le donne libere dall'obbligo della gravidanza[34]. Come osserva Susanna Pozzolo, tale argomento si presenta piuttosto debole, in relazione agli effetti che le innovazioni nel campo procreativo hanno sulle donne, giacché, rispetto a una donna che si "libera" – dal cosiddetto "fardello" riproduttivo – ve ne è un'altra che rimane invece "obbligata". Infatti, nel caso della GPA «tale *liberazione* implica semplicemente uno spostamento del peso da una donna all'altra»[35].

---

[31] Cfr., S. Cecchini, *Il divieto di maternità surrogata osservato da una prospettiva costituzionale*, in «BioLaw Journal. Rivista di BioDiritto», 2, 2019, pp. 5-6.

[32] A. Pizzo, *Una questione bioetica: la maternità surrogata. Problematica e prospettive*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 8, 2006, https://mondodomani.org/dialegesthai/.

[33] F. Giacalone, *La fabbricazione del figlio tra genetica e diritto. Il corpo femminile quale laboratorio biopolitico*, *op. cit.*, p. 67.

[34] Cfr., S. Pozzolo, *Gestazioni per altri (e altre). Spunti per un dibattito in (una) prospettiva femminista*, in «BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto», 2, 2016, p. 98.

[35] *Ibid.*, p. 99.

Alcune posizioni evidenziano la pratica surrogata come "dono" altruistico, una scelta consapevole della "madre" surrogata, la quale decide di portare a termine la gravidanza in favore di terzi soggetti. Zsuzsa Berend[36], per esempio, sostiene il lato reciproco di una "vocazione" delle surroganti al "dono" materno per "altri". Secondo Berend, nella relazione contrattuale c'è qualcosa in più che si instaura tra donna surrogata e coppia committente, ossia un'etica fondata sull'amore e il "dono"[37].

Ulteriori orizzonti teorici del femminismo, invece, rimarcano con forza la mercificazione del corpo femminile, intrinseca all'aspetto contrattuale e economico della "gestazione per altri". In tal caso, sono rilevanti le riflessioni di Renate Klein[38] e Amrita Pande[39]. In particolare, quest'ultima ha concentrato i suoi studi sulla stigmatizzazione sociale delle madri surrogate indiane[40]. Aspetto contrattuale, economico e stigmatizzazione, pertanto, pongono su un livello abbastanza critico, la possibilità di intravedere un qualche carattere positivo, per così dire "benevolo", interno alla tipologia di surrogazione commerciale. È il denaro, quale principale elemento della subalternità della donna rispetto alla coppia beneficiaria, a rendere problematica l'identificazione della maternità commerciale con un atto di sostanziale generosità. «Le donne che decidono di prestarsi per la surroga di maternità, tolti i casi di altruismo di parenti e amiche, si muovono sul piano economico»[41].

---

[36] Z. Berend, *The online world of surrogacy*, Berghhan Books 2016.

[37] A questo proposito, si veda l'articolo della Berend dal titolo *The morality of contract surrogacy. United States surrogate's perspectives*, in «inGenere», http://www.ingenere.it/en/articles/the-morality-of-contract-surrogacy-us-surrogates-perspectives.

[38] R. Klein, *Surrogacy. A human rights violation*, Spinifex, North Geelong, Victoria 2017.

[39] A. Pande in *Wombs in labor. Transnational commercial surrogacy in India*, Columbia University Press, New York 2014.

[40] Sul problema della stigmatizzazione, si rimanda alla lettura di Pande in *"At least I am not sleeping with anyone": resisting the stigma of commercial surrogacy in India*, in «Feminist Studies», 36, 2, 2010.

[41] S. Pozzolo, *Gestazioni per altri (e altre). Spunti per un dibattito in (una) prospettiva femminista*, cit., p. 99.

Contratto e denaro, difficilmente possono collegarsi a un significato di "maternità", che rinvia alla relazione esclusiva che si crea tra madre e figlio, già durante il periodo della gravidanza. In questa angolazione, la condizione della donna "surrogata" è definita in connessione a una visione che individua un legame tra patriarcato e sfruttamento economico-sessuale del corpo femminile a fine procreativo. In tal senso, il corpo femminile ha un'importanza economica all'interno delle dinamiche sociali, rivolte all'appropriazione delle risorse sessuali.

In considerazione di una connessione tra sessualità femminile e schiavitù neo-coloniale, la forza di sussistenza viene perciò determinata nello sfruttamento della natura sessuale-procreativa.

Anche nella tipologia "altruista" di "gestazione per altri", sono presenti delle trattative commerciali che, a mio modo di vedere, non sembrano riconducibili al tema del "dono" materno.

In Canada, paese in cui questo tipo di surrogazione è ammessa, solitamente viene previsto un rimborso spese per la donna gestante impegnata nella gravidanza[42]. Sulla GPA "altruista", Daniela Danna, la quale ne evidenzia le criticità, osserva che la «disponibilità delle donne canadesi a farsi veicolo di genitorialità altrui non è ovviamente priva di scambi di denaro: cospicui "rimborsi spese" cambiano normalmente di mano per il passaggio di neonati da una famiglia all'altra»[43]. Seguendo le riflessioni di Luisa Muraro[44] e Marina Terragni[45], attraverso la "gestazione per altri", la funzione materna è quindi sostituibile, all'interno di una modalità che viene a interrompere la relazione

[42] Un altro paese in cui è permessa la modalità di gestazione "altruista" o "solidale" è il Regno Unito, introdotta nel 1895 con il *Surrogacy Arrangmements Act*.

[43] D. Danna, *Il movimento LGBT: corpi in vendita o resistenza alla mercificazione?*, in «Paginauno», bimestrale di analisi politica, cultura e letteratura, n. 56, febbraio-marzo 2018, http://www.rivistapaginauno.it/maternita-surrogata-movimento-lgbt.php.

[44] L. Muraro, *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*, La Scuola, Milano 2016.

[45] M. Terragni, *Temporary mother. Utero in affitto e mercato dei figli*, VandA.ePublishing, Milano 2016.

madre-figlia/o trasformata in un rapporto commerciale, in cui il nascituro diventa un "oggetto" desiderato, poi comprato.

La connessione sostenuta da alcuni, tra gestazione commerciale e "dono", esplica una qualche ambiguità; denaro e contratto si discostano dalla gratuità che dovrebbe delineare la maternità e, come evidenzia Marina Terragni, la forma della *surrogacy* solidale rappresenta piuttosto «il cavallo di Troia della GPA commerciale»[46].

È necessario sottolineare, che la scelta da parte di alcune donne, di prestare il proprio corpo per la "surrogata", sarebbe legata a esigenze personali. Alla base di una tale decisione, se pensiamo a alcune situazioni specifiche nel mondo[47], potrebbero esserci ragioni economiche legate alla sopravvivenza della donna "surrogata" e della sua famiglia, aspetto che rende difficile pensare che, in una donna tale scelta, sia permeata da una profonda e effettiva autodeterminazione.

Alcune variabili socio-economiche, come l'appartenenza a uno *status* povero, determinerebbero condizionamenti su decisioni di questo tipo, fattore che non può presupporre l'esistenza di una solidarietà materna, gratuita e scevra da componenti economiche, ma che espone la procreazione al pericolo di venir ridotta a una sorta di "lavoro", con l'obbligo di consegna del nascituro.

Dal punto di vista etico, la maternità "surrogata" o GPA, quindi, solleva dubbi e interrogativi in relazione sia alla disponibilità e alla mercificazione del corpo femminile, che alla vendita del nascituro stipulata contrattualmente. La donna o "madre surrogata", riceve la somma di denaro concordata in precedenza e

[46] M. Terragni, *Un mercato dei figli*, in *Gestazione per altri. Pensieri che aiutano a trovare il proprio pensiero*, M. Piccoli (a cura di), VandA.ePublishing, Milano 2017, p. 67.

[47] Condizioni di sfruttamento connesse alla surrogazione commerciale hanno caratterizzato il mercato indiano, ma anche Thailandia e Nepal, sino ai recenti interventi legislativi che hanno prodotto una regolamentazione dell'accesso alla pratica surrogatoria, prevalentemente, da parte dei cittadini stranieri. Cfr., M. Gattuso, *Dignità della donna, qualità delle relazioni familiari e identità personale del bambino*, in «Questione Giustizia», 2, 2019, p. 74.

il bambino viene consegnato alla potenziale coppia cliente, convalidando il rapporto contrattuale tra le due parti[48]. Nella tipologia commerciale «dopo essere stati appaiati dall'agenzia o dalla clinica in base a caratteristiche di personalità, interessi, somiglianze fisiche e specifiche richieste su come gestire la GPA, la futura gestante e i genitori intenzionali possono stabilire un contatto diretto»[49].

Nelle cliniche che prevedono la GPA di tipo commerciale, la donna "surrogata" o "gestante" e "genitori intenzionali", entrano in relazione e i rapporti possono intensificarsi per tutta la durata della gravidanza. Da una parte, la relazione tra la donna "surrogata" e la coppia committente, dall'altra la scissione della maternità in genetica e gestazionale, costituiscono due fattori che semplificano la gravidanza, così trasformata in una esperienza meno complessa e più gestibile[50].

Sono molte, infatti, le organizzazioni estere che offrono servizi di questo tipo[51], a differenza di altri paesi come l'India, in cui la GPA è stata regolamentata[52], in modo tale da arginare attività economiche di "surrogazione" di maternità[53]. Inoltre, numerosi sono i siti internet in cui figurano interessi economici e la realtà di una transazione commerciale non è così celata, ma rinvia a un profilo contrattuale suddiviso in scadenze dei pagamenti, a un compenso per la donna "surrogata" e a relative spese accessorie.

Il *Center for Surrogate Parenting*, per esempio, ha una pagina dedicata ai genitori potenziali e un'altra per le donne che

---

[48] Cfr. N. Carone, *Gestazione per altre e altri: definizioni, obiezioni e ricerca empirica*, in *Utero in affitto o gravidanza per altri? Voci a confronto*, L. Cirillo (a cura di), Franco Angeli, Milano 2017, p. 12.

[49] *Ibid.*

[50] Cfr. *ibid.*

[51] Per esempio il *Care surrogacy center Mexico* e il *Center for surrogate parenting* in America.

[52] Direttiva dell'*Indian council of medical research* (2015).

[53] Cfr., G. Garzone, *Discorsi della surrogazione*, in «La rivista di Criar», 3, 2018, p. 217, DOI: https://doi.org/10.13130/2611-6537/11043.

intendano prestarsi come "madri surrogate"[54]. Entrambe le pagine rimandano «a un prospetto chiaro suddiviso in: onorario per l'organizzazione ($22.000) con le scadenze dei pagamenti, compresa l'eventuale rateizzazione; compenso per la madre surrogata (da 42.000 a 47.000 a seconda dello Stato e del fatto che si tratti «della prima o successiva gravidanza della donna)»[55].

6. *Riflessioni conclusive su sfruttamento del corpo e autodeterminazione*

Nella modalità contrattuale della GPA, la mercificazione del corpo della donna "surrogata" emerge con chiara evidenza. Su questo piano, nel femminismo viene enfatizzata l'analogia tra "gestazione per altri" e oppressione sessuale delle donne. Di particolare rilevanza, è la posizione di Jennifer Lahl, fondatrice del *Center for Bioethics and Culture* e promotrice della campagna *Stop Surrogacy Now*, la quale esclude qualsiasi possibilità di regolamentare la GPA, che andrebbe vietata a causa dello sfruttamento del corpo femminile.

Inoltre, secondo Lahl, la GPA determinerebbe un aumento delle disuguaglianze economiche, in quanto tra i due soggetti coinvolti nella tipologia contrattuale, ovvero "genitori intenzionali" e donna "surrogata", è soltanto quest'ultima a essere in una posizione di subalternità economica e sessuale.

Sulla stessa linea, vi è la femminista Sylviane Agacinski[56], per la quale la GPA non è motivata da altruismo, piuttosto da interessi economici in cui il corpo femminile diventa un "mezzo" per la produzione di bambini, situazione che per la Agacinski, fa capo a un mercato patriarcale, il cui intento è quello di "colonizzare" i corpi delle donne. La donna "surrogata" che, in genere, proviene da contesti sociali più bassi è in una posizione subalterna e in corrispondenza all'elemento monetario,

[54] Cfr. *ibid.*, p. 241.
[55] *Ibid.*
[56] S. Agacinski, *Corps en miettes*, Flammarion, Paris 2013.

l'autodeterminazione sul corpo potrebbe subire quindi una sostanziale riduzione.

Agacinski precisa che la dinamica contrattuale insita nella GPA, mistifica la realtà dello sfruttamento femminile, mascherando la pericolosità di questa tecnologia, che costituisce una modalità senza precedenti di oppressione delle donne. L'intreccio scienza-economia, dunque, pone in luce la questione della reificazione e di una perdita dell'autodeterminazione sul corpo, in connessione a una logica commerciale della produttività procreativa. È nell'incontro tra logica economica e fattore riproduttivo-procreativo, che la maternità viene, infatti, inglobata all'interno di un processo di frammentazione corporea, diventando una componente essenziale del meccanismo di accumulazione delle risorse economiche.

LAURA SUGAMELE è dottoranda di ricerca in Studi Politici presso l'Università degli studi di Roma "La Sapienza"

llaurasugamele@gmail.com

LORENZA PERINI

LA DONNA-BOLLA E IL FETO-BAMBINO: PROBLEMI E DISCORSI PUBBLICI SUL CORPO RIPRODUTTIVO DELLE DONNE. SPUNTI SUL DIBATTITO ITALIANO

1. *Il contesto: l'origine del problema* 2. *Il corpo come spazio della contesa politica*
3. *Altri ospiti sulla scena: la Chiesa e la Scienza* 4. *Fotografare il feto-bambino*
5. *Se tutto avviene sulla scena pubblica* 6. *Chi è la madre? La sfida continua*
7. *Conclusioni*

ABSTRACT: *THE BUBBLE-WOMAN AND THE FETUS-CHILD: PROBLEMS AND PUBLIC DISCOURSES ON THE REPRODUCTIVE BODY OF WOMEN. IDEAS ON THE ITALIAN DEBATE*
At what point in history the concept of birth begins to affect the State? The research identifies the 18th Century as a time when the social role of women was considered both a public interest and progressively marginalized and confined to the private sector. This same moment can also be considered the beginning of the process of personification and, consequently, of the attribution of rights to the fetus. Moreover, two important points in the history of the last three centuries intertwines this process: namely: a) when science, in it progresses, allows man to ascertain the presence of "something" in the womb of the women before the physical act of birth; b) when the care for people, for each individual citizen, becomes a priority for the governments. Reconstructing part of the debate that has accompanied in the past and is still accompanying today the issue of the maternity's choice in Italy (assisted reproduction and surrogacy included), the research highlights how the question of the presence of many "guests" with the right to speak in the intimate scene of the reproductive body continues to make the only true protagonists of this scene – the women – still invisible and mute.

1. *Il contesto: l'origine del problema*

Se storicamente la nascita e il parto sono eventi che riguardano la sfera familiare o al massimo la comunità di appartenenza – il villaggio, il paese – con l'età dei Lumi tali eventi iniziano a

diventare di pubblico interesse: colui che nasce – dopo la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo – è a tutti gli effetti cittadino portatore di diritti e, come tale, corpo da tutelare e proteggere. Egli è elemento costitutivo dello Stato, come scrive John Peter Frank – medico e docente universitario a Pavia tra il XVIII e il XIX secolo – e la donna gravida, da questo momento in poi non è più semplice moglie di cittadino ma è proprietà dello Stato, il quale deve ora accordarle doppia protezione, in ragione di sé e di colui che porta in grembo[1]. Nel corso del XIX secolo, il mutamento dell'immaginario collettivo legato alle donne e alla gravidanza avvia in Europa un vasto processo di iniziative e riforme che investe in pieno la scena del parto: il controllo pubblico della nascita diviene il comune obbiettivo di tutti i governi e combattere la mortalità neonatale una missione ineludibile. Inoltre, l'attenzione degli Stati alla tutela della maternità e dell'assistenza al parto si coniuga con l'interesse non solo degli scienziati, ma anche degli artisti, che ritraggono con incisioni e dipinti – come in una moderna fotografia – la scena del parto[2]. E non di rado tale interesse sfocia nella trattazione iconografica di temi scabrosi, legati a questioni di medicina legale riferite ad aborti e infanticidi[3]. Ciò corrisponde pienamente al nuovo atteggiamento della cultura europea illuminista, che si traduce in nuovi approcci storici alla Natura e alla Società, secondo i quali quel qualcosa di *scabroso* diventa norma nel mondo della ricerca scientifica sotto-forma ad esempio di collezioni di feti – realizzate grazie a macabre ricerche di nascituri morti nel ventre materno negli obitori, nonché di feti clandestinamente abortiti – che vengono tutti assieme classificati

[1] N. M. Filippini, *Rappresentazioni politiche e controllo del corpo materno tra età moderna e contemporanea*, in «La ricerca folklorica», 46, 2002, p. 20.
[2] M. D'Amelia, *Storia della maternità*, Laterza, Bari 1997.
[3] P. Aries, *la vita privata dal Rinascimento all'Illuminismo*, Laterza, Bari 1968.

come serie di forme di vita in via di sviluppo e offerti alla pubblica visione[4].

Nel quadro della rappresentazione del feto in utero come bambino già formato si inseriscono anche le vaste campagne promozionali del parto chirurgico, da praticarsi sia sulla donna viva che sulla donna morta[5]: proprio perché il feto è considerato un piccolo uomo appare inaccettabile lasciarlo morire nel corpo della madre. E sulla scia della scienza, anche la Chiesa cattolica sostiene la pratica del parto cesareo, nell'ottica del poter dare il battesimo a ogni anima. L'introduzione del parto cesareo non è quindi una questione di mera tecnica chirurgica: esso rivela il mutamento del paradigma relativo al concetto di madre e di figlio. La precedenza accordata alla vita del bambino – cittadino portatore di diritti – rispetto a quella della madre – utero contenitore biologico – diventa quindi nel XIX secolo un fatto oggettivo in tutti i paesi d'Europa, sia protestanti che cattolici, fosse anche solamente perché si assume il punto di vista scientifico: comunque la si guardi, la madre agli occhi dell'uomo ottocentesco è null'altro che un contenitore di vita sacrificabile secondo le necessità. Si aprono a questo punto inquietanti scenari di conflitti e opposizioni tra vita della madre e vita del (potenziale) bambino, conflitti tra autorità che si arrogano il diritto di intervento sul corpo materno, divenuto terreno non solo pubblico nel senso di "non più segreto" rispetto a quanto avviene al suo interno, ma nel senso di terreno di coltura di futuri cittadini, incubatore vivente su cui legge e scienza possono imporre la loro volontà[6].

2. *Il corpo come spazio della contesa politica*

[4] C. Pancino, *La rappresentazione dell'embrione e del feto umani*. Una mostra online a cura di T. Buklijas e N.Hopwood, in «Storicamente», 5, 2009, http://www.storicamente.org/02_tecnostoria/immagine-e-sviluppo-embrione-feto-umani.html.

[5] B. Duden, *I geni in testa e il feto nel grembo: sguardo storico sul corpo delle donne* (2006), Bollati Boringhieri, Torino 2008.

[6] Id., *Il corpo della donna come luogo pubblico: sull'abuso del concetto di vita* (1991), Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Se consideriamo l'introduzione nel sistema italiano della legge sull'interruzione volontaria di gravidanza, nel 1978, e consideriamo il dibattito che da allora fino a oggi continuamente l'accompagna, capiamo come il tema della nascita – al di là della scelta di maternità che le donne possono fare – non abbia in realtà mai raggiunto una condizione di laicità e non ostilità verso donne: lo dimostra lo sconcertane dibattito parlamentare che ha accompagnato il formarsi della legge; lo dimostra il fenomeno massiccio dell'obiezione di coscienza da parte dei medici che, iniziato già all'indomani del varo della legge, oggi in alcune regioni oscilla tra l'80 e il 90%; lo dimostra l'opera di chi, in questi decenni, ha agito con continuità, determinazione e lucidità per restringere gli spazi dell'aborto legale e ancora oggi – 2020 – rende necessario il presidio di quegli spazi; lo dimostra la persistenza di un discorso che, nonostante episodi estremamente vivaci e costruttivi, nei momenti cruciali si riduce sempre a uno scontro tra posizioni estreme, senza sfumature, senza elementi di dialogo[7]. Dietro questa sorta di perdurante minorità delle donne sulla scena pubblica si cela, come sottolinea Carol Pateman, un'irrisolta questione di cittadinanza: se è vero, sostiene Pateman, che con la Rivoluzione francese è nato il moderno concetto di cittadinanza cosiddetta universale, è vero anche che, contemporaneamente, si è sancita l'estraneità delle donne dalla *polis*[8]. Il cittadino nuovo del XVIII secolo, soggetto di diritti politici e di libertà, non era affatto da considerarsi rappresentativo di tutti gli esseri umani, la sua libertà e unicità si fondava su quello che Pateman definisce un *contratto sessuale*, che escludeva di fatto coloro che venivano individuati come dipendenti – il che voleva dire soprattutto le donne. La loro esclusione dalla cittadinanza politica appare quindi fortemente legata a una vera e propria negazione dell'individualità, poiché

[7] E. Cirant, *Obiettori di coscienza e demonizzazione, così ne fanno carta straccia*, in «Liberazione», 21 maggio 2008.
[8] C. Pateman, *Il contratto sessuale* (1988), Editori Riuniti, Roma 1997.

giudicate prive (e quindi private) delle due qualità essenziali che definivano il nuovo concetto di individuo: il possesso della propria persona e il controllo del proprio corpo. Una criticità che nel corso dei secoli non si risolve del tutto, anzi diventa permanente, se è vero che oggi il dibattito sui diritti riproduttivi si dipana ancora entro il medesimo spazio: l'indebolimento del consenso, la fine della tradizionale forma-partito, la delegittimazione della politica, sembrano far sì che – più che la politica – l'etica, la riproduzione della specie, il corpo delle donne e il concetto di vita siano lo "spazio" entro cui creare legittimazioni, costruire discorsi morali, mediazioni e alleanze[9].

Tuttavia, visto da una diversa prospettiva l'equilibrio su cui si fonda l'impianto della legge 194 continua a reggere, e non solo a reggere, ma a costruire intorno a sé spazio di discorso, progettualità che grazie alla linfa portata dai nuovi movimenti femministi continua a compiersi, a produrre riflessione che rinnova la necessità di porsi continuamente in un orizzonte di riconoscimento di responsabilità delle donne su sé stesse e della società tutta rispetto alle loro scelte. E per fortuna che ciò accade, poiché il meccanismo di azione in cui si sono inserite negli ultimi decenni alcune proposte di legge in Italia appare scientemente volto a erodere i margini di libertà e di relazione tra i sessi costruiti con fatica fino a ora. In questa direzione va infatti ascritta la richiesta di modifica dell'articolo n. 1 del Codice Civile nel 1995 da parte del Movimento per la vita al fine di anticipare al momento del concepimento il riconoscimento della capacità giuridica, o le legislazioni regionali, che sul concetto di famiglia hanno proposto definizioni sempre più ristrette nei termini biologici tradizionali[10], fino a giungere

[9] A. Del Re, *Riproduzione sociale e riproduzione biologica nell'Italia di fine millennio*, dattiloscritto, 1996, p. 36.
[10] Id., *Famiglia*, in *Manuale di Pari Opportunità*, Padova, Cleup, 2008, p. 119-124; F. Bimbi, *Madri sole e un po' padri. Declinazioni inattese nei rapporti*

nel 2004 all'approvazione della legge n. 40 sulla fecondazione medicalmente assistita, confermata l'anno successivo da referendum, in netto contrasto con la legge 194. Su questo terreno, che vede pericolosamente intrecciarsi sui corpi delle donne l'etica e il discorso politico, le norme sono pensate come limitative dei diritti, in una logica bio-politica del controllo cui il corpo femminile è storicamente assoggettato più di quello maschile[11] e sul quale finiscono per incontrarsi alleanze politiche e consensi governativi. Come sostiene ancora Del Re, è indubbio che sul tema della riproduzione sociale e della riproduzione biologica sia in atto in Italia un conflitto senza soluzione di continuità dai tempi dell'introduzione della legge 194 a oggi che riguarda la determinazione concreta degli spazi reali della nostra democrazia[12].

E la difficoltà per chi propone una riflessione femminista sul diritto deriva probabilmente proprio da questo fatto: il linguaggio giuridico pretende simmetrie e neutralità di discorso laddove queste sono impossibili se il soggetto è il corpo delle donne. Il diritto non è in grado, se non in maniera fittizia e artificiosa, di significare e rendere esplicito ciò che invece è palesemente implicito e cioè che si sta normando il corpo femminile (e quello maschile no). Fare appello al corpo neutro della persona non giova nel caso specifico, poiché fornisce solo la misura e il senso dell'inadeguatezza degli strumenti concettuali usati. Una sorta di disordine in cui, se la scena politica appare attraversata da rinnovati motivi di disaccordo, l'unico punto di intesa sembra il controllo sul corpo femminile: destra, sinistra e centro trovano qui un potente, a volte unico, terreno d'incontro: le donne non devono procreare, non devono

tra genere e generazione, in F. Bimbi, R. Trifiletti (a cura di), *Madri Sole e nuove famiglie*, Edizioni Lavoro, Roma 2006, pp. 9-36.

[11] R. Brandimarte (a cura di), *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006.

[12] A. Del Re, *Riproduzione sociale e riproduzione biologica nell'Italia di fine millennio*, cit., p. 37.

abortire se non a condizioni dettate da una ragione estranea e indifferente alla loro esperienza. Che vogliano un figlio o non lo vogliano intollerabile è il loro desiderio libero.

3. *Altri ospiti sulla scena: la Chiesa e la Scienza*

Nel luglio del 2002 il Parlamento Europeo, attraverso la risoluzione n. 2128, approvata con 240 voti a favore su 280 totali, raccomandava agli stati membri di rendere legale l'aborto con le seguenti motivazioni: al fine di proteggere il diritto alla salute, esso deve essere legalizzato e reso sicuro e accessibile a tutte le donne. Seppur con il più blando dei strumenti a sua disposizione, l'Europa invitava quindi i governi ad astenersi, in qualunque caso, dal perseguire le donne sottoposte ad aborto illegale. La votazione di Strasburgo, dal punto di vista pratico non ha comportato alcun mutamento per le legislazioni dei paesi membri – almeno nell'immediato – poiché essi mantengono comunque la loro piena autonomia in materia di aborto e contraccezione. La risoluzione ha reso tuttavia evidente la volontà dei legislatori di dare forma univoca a una materia che continua a essere estremamente controversa e con percorsi diversificati da paese a paese, il cui risultato è stato – fino a ora – quello di produrre legislazioni in alcuni casi assai più proibizioniste dei suggerimenti espressi dall'Europarlamento[13].

Nella frammentarietà di questo scenario che apre il XXI secolo e che vede le donne soggette a diritti diversi a seconda del paese di appartenenza, non è da sottovalutare l'azione del movimento clericale: nel 2000 la Chiesa di Roma aveva sollecitato la sospensione degli interventi abortivi durante il periodo giubilare, mentre nello stesso periodo in Scozia l'azione ecclesiastica è arrivata a sostenere economicamente bambine di 12 anni incentivandole a continuare la gravidanza.

[13] Commissione per i diritti della donna e le pari opportunità, *Progetto di relazione sulla salute e i diritti sessuali e riproduttivi* (2001/2128(INI)), Relatrice: Anne E. M. Van Lancker, 2 aprile 2002.

L'accenno per l'Italia alle speciali pressioni esercitate dalla Chiesa in chiave anti-abortista appare scontato, ma serve a sottolineare come, a partire dall'inizio di questo decennio, dopo un lungo periodo di silenzio, gli ambienti cattolici abbiano lanciato una nuova e organizzata offensiva sul tema in questione. Grazie agli sviluppi repentini della ricerca e delle scoperte in campo biomedico legate ai meccanismi della sfera riproduttiva, nuove possibilità di indagine, conoscenza e intervento sui ritmi e le modalità che regolano il concepimento si sono rese disponibili, cambiando decisamente i contorni del concetto di vita e del suo inizio. Il momento del concepimento è diventato manipolabile scientificamente, rendendo evidente la possibilità per l'uomo di sovvertire l'ordine naturale delle cose. In questo contesto, la rivoluzione tecnologica in ambito medico-biologico sta incontrando sia punti di convergenza che punti di scontro con la conquista più faticosa ottenuta dalle donne nel corso del Novecento, e sta offrendo inaspettato sostegno e nuovo vigore anche alle tesi anti-abortiste, in quanto più si approfondisce il sapere sul momento di inizio vita grazie alla scienza, più i limiti temporali imposti e socialmente costruiti dal sistema culturale-politico-giuridico appaiono – dal punto di vista della morale cattolica – criticabili.

E non si tratta di un fenomeno solo italiano: le legislazioni che in Occidente consentono alle donne di agire in relativa autonomia rispetto alla scelta di dare o non dare vita, sono tutte oggetto di critica in questo momento, sono sottoposte a indagine – a volte a totale revisione[14].

Accade in America – dove molte sentenze da parte dei singoli Stati sono giunte nel corso degli anni alla Corte Suprema indebolendo il solido precedente legale rappresentato dalla sentenza Roe vs Wade, che dal 1973 regola l'aborto sulla base del XIV emendamento (si

[14] G. Halimi, *Choisir la cause des femmes. La clause de l'européenne la plus favorisée*, Edition Des Femmes, Paris 2008, p. 265.

veda per tutti il caso dell'Alabama che propone la pena di morte in caso di aborto); accade nei paesi dell'Est – dove le questioni relative alla sfera riproduttiva sono state usate recentemente in chiave nazionalistica soprattutto nelle repubbliche dell'ex blocco sovietico, in Polonia e in Ungheria; accade nei paesi della vecchia Europa dove il diritto di scegliere di non essere madri è evidentemente ancora molto fragile, se nell'aprile del 2008 il Consiglio d'Europa sente il dovere di ribadire e render ancora più esplicito l'orientamento del Parlamento europeo del 2002, invitando nuovamente i paesi membri (in questo caso 47) a depenalizzare l'aborto, garantendo alle donne accesso legale senza rischi all'intervento.

In Italia, una decisa e pericolosa messa in discussione del diritto di scelta per le donne avviene per mezzo di un'altra legge dello Stato, la n. 40 del 2004, che regola la fecondazione medicalmente assistita. Essa ha stabilito il riconoscimento della soggettività giuridica del concepito «titolare di diritti non più qualificabili in termini di aspettative di diritto ma di "diritti attuali" da contrapporre a quelli della madre»[15]. L'approvazione di tale legge si rivela uno spartiacque fondamentale nella costruzione identitaria delle donne, poiché è in quest'occasione che, per la prima volta, il corpo riproduttivo viene sancito per legge come non capace di scelte autonome, come contenitore biologico di un agglomerato di cellule – che convenzionalmente chiamiamo feto o embrione – il quale diventa oggetto unico di tutte le attenzioni del legislatore, in quanto degno dell'appellativo di persona e perciò depositario di diritti costituzionali. Rispetto al concetto di bilanciamento tra i diritti fondamentali della vita del nascituro e il diritto alla salute della madre – costruito in Italia con estrema fatica a partire dalla sentenza della Corte Costituzionale del 1975,

[15] G. Baldini, *Diritti della madre e interessi dell'embrione,* in P. Guarnieri (a cura di), *In scienza e coscienza. Maternità nascite e aborti tra esperienze e bioetica*, Carocci, Roma 2010, pp. 87-88.

strutturatosi poi attraverso la legge n. 405/1975 che istituisce i consultori familiari e concretizzatosi nella legge 194/1978 – la legge n. 40, mettendo in campo l'elemento embrione portatore di diritti, costituisce un vero e proprio strappo. L'approvazione della legge n. 40 rappresenta, tuttavia, un picco di attenzione contro il diritto di scelta delle donne, superato soltanto dalla chiamata all'astensione al referendum che nel 2005 l'avrebbe confermata, esteso a tutta la comunità cristiana dal Cardinale Ruini, allora presidente della Conferenza Episcopale. Nonostante la ferma negazione ribadita da Ruini rispetto alla volontà della Chiesa di spingere alla modifica della legge 194, appare evidente come il vero cuore pulsante di tutta la vicenda che ruota intorno al nuovo concetto di inizio vita sia proprio lei: il riconoscimento dello status giuridico dell'embrione diviene presupposto legale necessario per la messa in discussione di quella che nel tempo, è diventata, come scrive Luigi Ferrajoli, una sorta di *habeas corpus* per le donne[16]. Ciò di cui ora si discute non riguarda più solo l'aborto come problema sociale, quanto piuttosto i problemi etici che esso sottende: si cerca cioè uno statuto etico dell'interruzione volontaria di gravidanza[17], segno di come uno Stato laico sappia abbracciare pubblicamente le istanze della Chiesa cattolica, con il risultato di spostare il problema del corpo riproduttivo delle donne nell'agenda di scienziati, medici, giuristi, facendo fare alla politica un passo indietro.

Nel corso di una generazione nuove tecniche, nuove forme di espressione hanno completamente mutato il modo di concepire e di vivere la gravidanza: in poco tempo, sottolinea Barbara Duden, il bambino è diventato feto, la donna incinta un sistema uterino di approvvigionamento, il nascituro una vita e la vita un valore

[16] L. Ferrajoli, *Il problema morale e il ruolo della legge*, in «Critica marxista», 3, 1995, pp. 41-47.
[17] C. D'Elia, *L'aborto e la responsabilità. Le donne, la legge, il contrattacco maschile*, Ediesse Edizioni, Roma 2008.

cattolico-laico, quindi onnicomprensivo. Se proclamare il valore sacrale della vita non è più bastante alla Chiesa per avere voce sul tema della scelta, l'attenzione si sposta allora tutta sul piano giuridico, fino ad arrivare a quella che Duden chiama la «biologizzazione del sistema politico e giuridico»[18].

Sostenendo che l'embrione è persona, che quel neutro agglomerato di cellule all'interno di un corpo uterino è persona, lo Stato mostra di voler affondare le sue radici nel vissuto dei soggetti, vorrebbe parlare, ma non ha le parole per dirlo. Fino a che punto, si chiede Duden, quanto dentro il corpo delle donne si vuole spingere lo Stato per proteggere la vita?

Lungo questo percorso iniziato con la Rivoluzione francese, in cui l'aborto passa da aggiustamento domestico al riconoscimento del feto come utile per lo Stato[19], nel momento in cui si capisce che potrà svolgere un ruolo nella collettività (e che passa per contro dall'impedire la nascita dei non desiderabili attraverso campagne di sterilizzazione, attraverso impedimento al matrimonio, attraverso vere e proprie legislazioni eugenetiche), si arriva quindi al paradosso – del tutto contemporaneo – per cui il feto non ancora nato avrebbe diritti di cittadinanza cui la donna dovrebbe in suo favore rinunciare e a cui quel diritto per due ipotizzato da Tamar Pitch non ha dato evidentemente convincente risposta.

4. *Fotografare il feto-bambino*

Le immagini degli embrioni umani oggi sono dappertutto: le troviamo nei quotidiani, negli ospedali, nelle aule scolastiche, nei laboratori, negli album di famiglia, in internet. Le consideriamo oggi un dato scontato. Non solo rispetto all'Ottocento, ma rispetto anche solo a un decennio fa, oggi abbiamo a disposizione strumenti impensabili come gli ecografi ad

[18] B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, cit.
[19] T. Pitch, *Un diritto per due*, Il Saggiatore, Milano 1998.

esempio, per visualizzare e farci un'idea nostra, personale, di ciò che accade nel corpo di una donna fin dai primissimi stadi della gravidanza. Senza possedere per questo un particolare sapere scientifico, possediamo un'immagine piuttosto precisa della forma di un feto, un'immagine che vediamo con gli occhi e che poco ha a che fare con le convinzioni scientifiche, ideologiche, religiose, o morali di due secoli fa o anche di solo venti anni fa. Oggi tutti possono commentare una fotografia dell'utero di una donna che viene proiettata dall'ecografo direttamente su un computer e lanciata in rete – la nuova piazza pubblica dell'era contemporanea – e agli spettatori quel corpo appare – per forza di cose – nient'altro che come un luogo, una cavità entro cui si annida l'oggetto del vero interesse. E a questo feto pubblico finiamo facilmente per attribuire un volto, una personalità, un nome. Fin dal suo primo apparire finiamo per attribuirgli soprattutto diritti. Si può dire dunque che l'immagine dell'embrione-feto va a significare ormai – di nuovo, e forse sempre di più – molte e diverse cose: l'ecografia di un bambino in un album di famiglia, un nascituro in un cartello anti-abortista, un paziente per il monitoraggio e la chirurgia sperimentale, l'indesiderato sviluppo di qualcosa in un corpo di donna, materia prima per un esperimento scientifico? Oggetto o soggetto? Bambino, feto, aborto, embrione? In tutto questo la tecnologia ha giocato il suo ruolo ambivalente. Da un lato il progresso conoscitivo e diagnostico, dall'altro, quelle immagini direttamente dall'interno del corpo materno, sono diventate armi politiche molto potenti nella costruzione dei nostri immaginari. In quell'ammasso di linee e di masse pulsanti e di movimento noi riconosciamo un "bambino" a tutti gli effetti. Abbiamo imparato a vederlo. Tecnologie come oggetto conteso quindi, attraversato da tensioni e ambivalenze[20].

[20] M. Cossutta et alii, *Smagliature digitali. Corpi generi tecnologie*, Agenzia X, Milano 2018.

A fronte di rappresentazioni che ci chiedono quindi di riconoscere come persona ciò che prima era soltanto pensato e immaginato, la rinuncia al dare vita – se si presenta il caso – non potrà quindi che essere per ogni donna emotivamente sempre più difficile e lacerante.

5. *Se tutto avviene sulla scena pubblica*

Ci si chiede allora: che cosa vuol dire davvero vedere il feto, riconoscere la gravidanza? E soprattutto: a chi serve? chi la deve riconoscere? Il medico? La società? La donna? Sono tutti sullo stesso piano questi riconoscimenti? Le tecnologie disponibili avvicinano sempre più l'aborto alla contraccezione e la procreazione a un atto che può anche non passare più attraverso il rapporto sessuale, che può avvenire cioè senza l'uomo e la donna presenti contemporaneamente, al di fuori dei luoghi e dei tempi che attribuiamo comunemente al dispiegarsi della vita (si veda ad esempio il caso dei grandi prematuri, ma anche – in altra forma – la Gestazione per altri). Non vi è dubbio quindi che le tecniche di riproduzione assistita, separate dalla sessualità e dai corpi, pongano diverse questioni all'attenzione delle donne: maternità separata dal corpo e separata dal sesso, progressiva de-soggettivazione, passaggio da corpo vivente a oggetto/corpo/materia. Come testimoniano le riflessioni nel campo della bioetica, materia che chiama in causa l'uomo e la sua responsabilità morale di fronte alle possibilità sempre più ampie di intervenire sull'ambiente naturale e sul suo stesso corpo; come dimostrano i dibattiti all'interno di quei comitati che propongono una riflessione multidisciplinare in cui trovano spazio – oltre ad argomenti etico-filosofici, scientifici e bio-medici – anche riflessioni di natura sociologica, politica e, non ultima, giuridica, ciò di cui si avverte il bisogno è di un nuovo racconto – "laico", nel senso di aperto, non confinato alla sola morale religiosa – del concetto di "vita". Se gli assoluti producono

barriere, per abbatterle non resta che il confronto, un confronto che superi il dogmatismo e finisca per ridare la parola, la fiducia e la responsabilità alle donne, nel pieno rispetto di chi ragiona e giudica secondo scale di valori diverse, diverse da quella che considera l'aborto non un contraccettivo a cui ricorrere al bisogno, ma una prova di responsabilità. Nel passaggio dal corpo giuridico del cittadino al corpo di carne e ossa assegnato a un sesso o a un altro, il nodo resta comunque il transito inevitabile per il corpo materno, per la gravidanza e la nascita. Siamo individui, singoli corpi nati di donna, come osserva in diversi suoi testi Judith Butler, e allo stesso tempo siamo per forza in relazione, interlacciati, esseri collettivi, intrinsecamente relazionali, quindi siamo padroni del nostro corpo ma anche il nostro corpo, per esistere, è dipendente da corpo altrui. Il problema quindi che si pone è: corpo individuale *versus* corpo che contiene corpo, che è responsabile di altro corpo. Una situazione complessa in cui la parola uguaglianza non può essere detta senza ricorrere a un aggettivo in più per le donne, che sono "corpo per sé" e anche "corpo per altri" quando sono incinte. E l'aggettivo in più è differente – uguaglianza differente – così come il diritto che le riguarda dovrà essere diritto per due, se si segue il ragionamento di Tamar Pitch[21]: c'è il diritto per tutti i singoli corpi – maschili e femminili – di esistere, ma esso deve convivere con il diritto delle donne di scegliere in ogni momento della vita[22]. È questa specificità ciò che la sentenza della Corte Costituzionale del 1975 che mette fuori legge gli articoli del Codice Penale del 1930 che regolano il reato di aborto, tenta di sottolineare: essa rappresenta forse il primo caso nella storia della giurisprudenza italiana in cui un discorso giuridico rende esplicita la possibilità di tenere conto delle donne in quanto donne non nel senso diminutivo del termine, ma

[21] T. Pitch, *op. cit.*
[22] V. Franco, *Care ragazze. Un promemoria*, Donzelli, Roma 2010, p. 63.

sussumendo pienamente la nozione di corpo sessuato che conta. La sentenza in realtà ebbe allora il grosso merito – in termini di linguaggio diverso – di togliere un grosso intoppo al discorso sull'aborto e restituire alla politica la parola, rilanciarla nello spazio pubblico, mostrando come fosse il rapporto di forze nella società a essere, per una volta, nella posizione di poter decidere.

6. *Chi è la madre? La sfida continua*

In questo quadro, in cui nuove leggi contrastano fino a contraddire le vecchie, aprendo scenari imprevisti e imprevedibili, in cui inedite alleanze tra gerarchie cattoliche e garanti della costituzione costituiscono per le donne nuovi terreni minati, in cui di fatto risulta indecidibile se il feto sia o meno persona, il dibattito sembra necessariamente ricercare una soluzione a livello del singolo, lavorando sul concetto di cosa ha valore per me, non in senso relativistico, ma nel senso di stabilire quella che Grazia Zuffa definisce una diversa prospettiva etica su cui basare la propria personale scala di valori[23]. La scissione tra donna e embrione ha avuto come conseguenza la costruzione della cellula fecondata come vittima e, in questa logica antagonista, che vede di fronte le donne e gli embrioni, le prime sono potenti, i secondi alla loro mercé, dunque vittime potenziali delle prime. Uno stereotipo quello della "donna forte", che non si può oggi applicare senza pensare che non si riattivi – mutato – uno dei fantasmi più antichi e radicati della nostra società, cioè quello che Boccia definisce della madre mortifera, potente, autosufficiente[24].

Non vi è dubbio che oggi più che mai l'aborto si sia trasformato in un atto di accusa nei confronti delle donne, sottolinea Tamar

[23] G. Zuffa, *L'autodeterminazione è un principio etico*, in «Reti», 5, 1989, pp. 1-3.

[24] M.L. Boccia, *Le parole e i corpi. Scritti femministi*, Ediesse Edizioni, Roma 2018.

Pitch, che vengono rappresentate, nell'odierno immaginario collettivo, come potenziali carnefici della persona che portano in grembo, signore incontrastate delle vita e della morte, emblema di quella atavica paura maschile di essere al mondo per la volontà casuale di (e non grazie a) una scelta femminile, resa più inquietante dal fatto che oggi le donne sono divenute autonome e come tali vengono vissute. Come sostiene Pateman, all'origine di tutto resta il contratto sessuale che lega le donne agli uomini in posizione di inferiorità, per cui anche le tecnologie, sviluppatesi all'interno di questo contesto, non aiutano le donne a liberarsi di quel contratto originario. Il feto diventa "neutro" rispetto al sesso e alla fine l'unico proprietario assoluto di sé resta l'uomo. Si tratta di una deciso impoverimento della scena pubblica e a farne le spese sono le donne: la scissione tra procreazione e sessualità, rendendo più opachi i rapporti rende anche meno leggibili i conflitti che tendono così a scomparire, a rientrare nell'ombra.

E anche quando resta chiaro che sono le donne a partorire, le tecnologie riproduttive con il loro apparentemente inesorabile progresso, pongono ancora nuove, continue e problematiche sfide rispetto ai ruoli tra le parti coinvolte sulla scena del parto. È il caso – recentissimo, di questo volgere di anni – del dibattito sulla gestazione per altri (Gpa), diventata il nuovo terreno del conflitto, specialmente all'interno dei gruppi femministi. Chi è la madre?, sembra la domanda più impellente. Un fruttifero e necessario spazio di dibattito su questo tema è stato offerto da alcune riviste femministe, tra cui *Leggendaria* che, nel n. 111 del 2016, curato da Anna Maria Crispino e Giorgia Serughetti[25], affronta il tema della moltiplicazione della madre, a partire da una sorta di mappatura di tutte le posizioni: si tratta di un prevedibile e positivo sviluppo delle tecnologie riproduttive che

[25] A. M. Crispino, G. Serughetti, *Mamma non mamma?*, Supplemento a «Leggendaria», 111, 2016.

liberano di fatto le donne dal ruolo materno, o si tratta di tecnologie che al contrario si fanno strumento del controllo patriarcale? si tratta di traffico di corpi di donne, rottura delle genealogie femminili, esproprio delle capacità generative delle donne, oppure si tratta di una nuova forma di quella libertà che permetteva nel 1978 di scegliere la maternità e della difficoltà di riconoscerla e accettarla? Ancora una volta molte e contrapposte sfaccettature, che non hanno ancora trovato una loro composizione e che interrogano nel profondo le soggettività coinvolte, mettendo in luce la complessità del cambiamento continuo che è in noi e fuori di noi e che chiama a sé sempre nuovi linguaggi, richiede ancora nuove parole con cui nominare le cose e riconoscere gli esiti imprevisti dei tempi interessanti in cui viviamo.

Lorenza Perini è ricercatrice presso il Dipartimento di Scienze politiche, giuridiche e studi internazionali (SPGI) dell'università degli studi di Padova
perini.lorenza@gmail.com

ELEONORA DE CONCILIIS

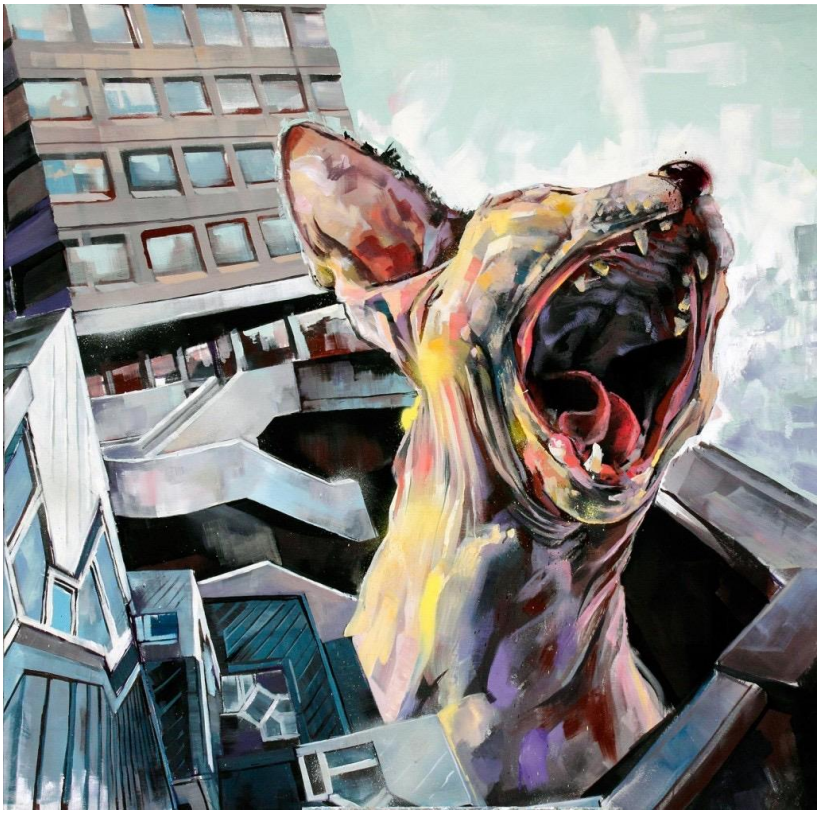
LA MADRE NELL'EPOCA DELLA SUA RIPRODUCIBILITÀ TECNICA. NOTE FEMMINILI SULLA SFEROLOGIA

1. *Premessa. Prima del soggetto* 2. *La sferade* 3. *Antropotecnica e cure allomaterne*
4. *Rarità del lusso materno* 5. *Femminismo reattivo o infantilismo di massa?*

Qualcuno pensa a me, dunque sono.
Peter Sloterdijk

Forse l'autonomia più difficile da guadagnare è quella rispetto alla madre.
Luce Irigaray

ABSTRACT: ***THE MOTHER IN THE AGE OF HER TECHNICAL REPRODUCTION. FEMININE MOTES ON SPHEROLOGY***
Using as starting point the analysis of the dyad Mother-Son faced by Peter Sloterdijk in Spheres I. Bubbles (1999), this article tries on one hand to show how pregnancy and the related experience of female body appear deeply transformed by the newest medical and genetical opportunities, and on the other to make a reflexion about how and when the social consequences of this transformation have profoundly to do with that the care experience the pregnancy consists of. This aspect redefines even the concept of «allomothernal care» used by Sloterdijk (Spheres III. Foames, 2004) as a peculiar performance of the social body. The article suggests that, after the age of the emancipator feminism, the later psycho-social condition of the mother forces the feminist thought to an unqualified alternative: reduce bravely the motherhood to reproduction (but this choice involves a de-territorialization and de-generation of maternal, what Sloterdijk seems to be waiting for) or, in the name of the power of mother (both beneficent and maleficient) re-familizing motherhood along a regressive, mythological and conservative road.



1. *Premessa. Prima del soggetto*

È possibile ripensare la maternità, oggi, attraverso uno sguardo e una batteria concettuale maschile? La risposta è sì, se questo sguardo e quest'attrezzatura filosofica sono quelli, straordinariamente profondi e irriverenti, di Peter Sloterdijk, e se quest'operazione consente di guardare di riflesso, con femminile sfrontatezza, la stessa filosofia sloterdijkiana.

Pur avendo una certa familiarità con le dottrine dell'ascetismo orientale – che ha formulato una severa critica della fatalità della nascita e espresso un netto rifiuto del dolore della "ruota" riproduttiva[1] – Sloterdijk si colloca decisamente nel solco del pensiero occidentale, in particolare dell'antropologia filosofica tedesca, che nel secolo scorso ha analizzato la funzione materna all'interno del problema dell'ominazione[2]. Se la madre è apparsa in tale prospettiva come una sorta di "macchina" antropogenetica[3] posta sulla soglia tra natura e cultura, grazie alla svolta immuno-sferologica della fine degli anni Novanta e all'utilizzo della nozione di "noggetto" (*Nobjekt*) mutuata da Thomas Macho[4], Sloterdijk ha cercato di ridefinire la relazione madre-figlio come "bolla duale" o "sfera animata", includendovi la gravidanza e la condizione fetale. Si tratta di un significativo ampliamento della natalità arendtiana: prima di nascere l'essere umano vive uno stare-dentro cui non corrisponde ancora uno stare-fuori (ek-stasi), ed è in questo spazio-tempo simbiotico che fa esperienza di relazioni che pre-esistono alla soggettività – relazioni di

[1] Nel buddhismo ad esempio la scelta del grembo attraverso il karma dovrebbe giungere fino alla liberazione dalla stessa nascita, poiché la salvezza viene riposta nella comprensione, non nella riproduzione: P. Sloterdijk, *Negare il mondo? Sullo spirito dell'India e la gnosi occidentale* (2019), tr. it. Inscibboleth, Roma 2019, p. 101; 103.

[2] Oltre all'opera di Julius Kollmann, cfr. in tr. it. L. Bolk, *Il problema dell'ominazione* (1926), a cura di R. Bonito Oliva, Derive Approdi, Roma 2006.

[3] P. Sloterdijk, *La domesticazione dell'essere*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger* (2000), tr. it. Bompiani, Milano 2004, pp. 113-184.

[4] Cioè grazie alla prospettiva di ricerca che in area tedesca è definita *Kulturwissenschaften* (Scienze della cultura): cfr. T. Macho, *Segni dall'oscurità. Note per una teoria della psicosi* (1993), tr. it. Galaad, Giulianova 2013.

dipendenza non-oggettuali (*noggettuali*) che renderanno possibile la stessa soggettivazione psichica come "venire al mondo", poiché non consistono ancora nell'incontrare l'altro ma nell'esistere grazie all'altro, che però non viene percepito come tale[5].

Pur culminando in una teoria dell'esplicitazione[6], la trilogia *Sfere* prende dunque le mosse da una teoria dell'intimità che è anche una preistoria dell'intersoggettività fenomenologicamente intesa: la prospettiva microsferologica, adottata da Sloterdijk attraverso un'imponente indagine sulla vita intrauterina, mira a un abbattimento definitivo dei confini (illusori) dell'individuo, che sembra fare da contraltare al modo in cui la sfera animata madre-figlio appare oggi completamente *esplicitata*, cioè illuminata e estroflessa e così profondamente modificata oltre che assistita, dalla scienza medica e dalle sue applicazioni tecnologiche (dal test di gravidanza all'ecografia, dall'amniocentesi all'anestesia epidurale, fino alla divisiva GPA).

2. *La sferade*

Secondo Sloterdijk, la donna gravida "magnetizza" il bambino dentro di sé: i due sono un'unica soggettività (I 228-30) che *risuona* in due corpi biologicamente vincolati ai quali, nell'ambiente fetale formato dal liquido amniotico, dal cordone e dalla sacca delle acque, va aggiunta la placenta[7] in quanto noggetto che separa il feto dalla madre e insieme lo nutre; all'interno di questo spazio-uovo «molle, vago, umilmente matriarcale» (I 80), il bambino fluttua in «una sorta di non-

[5] Perciò dopo la nascita i *noggetti* divengono «cose, media o persone che esercitano per il soggetto la funzione di genio vivente o di complemento intimo», o anche di «anime esterne», P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle* (1998), tr. it. Cortina, Milano 2014, p. 439; d'ora in poi indicato con I seguito dal numero di pagina.

[6] P. Sloterdijk, *Sfere III. Schiume* (2004), tr. it. Cortina, Milano 2015, pp. 56-79; d'ora in poi indicato con III seguito dal numero di pagina.

[7] Con compiaciuta erudizione, Sloterdijk dedica interi capitoli a questo "accompagnatore silenzioso" che ricomparirebbe nella vita adulta (non solo nelle regressioni amniotiche) come doppio-ombra, gemello, angelo (I 387 sgg.).

dualità» (I 272) a-gravitazionale, una liquidità oscura che non permette ancora nessuna frontalità. Ciò lo rende simile a una pianta che cresce per diventare un animale, che cioè "vegeta" nel corpo materno di cui catalizza e assorbe le energie: in altri termini il feto è il parassita della madre (I 233), la quale a sua volta a livello psichico "parassita" il figlio, nel senso che la sua soggettività come *intérieur* si amplifica e cresce durante l'esperienza della gravidanza – un'esperienza di stupore e alterazione potenzialmente psicotica, in cui il corpo si trasforma per ospitare il feto e in cui potenza e impotenza, dipendenza e indipendenza appaiono profondamente intrecciate. La microsferologia insegna così che «il soggetto è il resto instabile di un coppia» (I 75), la quale non è solo la coppia madre-figlio, ma anche quella feto-placenta. Perciò sarà il ritrarsi della madre a permettere la nascita della psiche individuale del figlio come residuo di quella che, includendovi il doppio placentare, propongo di chiamare con neologismo iper-sloterdijkiano *sferade* (perché più ricca di una monade binaria, I 328): il soggetto non è il risultato di una piega solitaria che forma l'interno, ma il sedimento di una bolla animata (*Seelenblase*, I 481) in cui si è stati due – anzi tre – senza coscienza di esserlo[8].

Se dunque lo spazio interno del pre-vita (come l'intero corpo femminile) viene reso sempre meno oscuro e segreto dall'esplicitazione tecno-scientifica, la maternità viene inserita da Sloterdijk in una "psicologia delle sfere" che la fa apparire una dolce follia simbiotica più profonda della ragione soggettiva: l'invisibilità e l'opacità dei pensieri, il possesso di idee individuali così come di un Io privato e inaccessibile, rappresentano un'illusione ma anche una riduzione rispetto all'esperienza della sferade (I 246 sgg.). Se insomma la madre viene prima della nevrosi di libertà, o del lacaniano "soggetto

[8] In tale ottica l'individualismo moderno (soprattutto maschile, I 361) è una sorta di rimozione-negazione del doppio placentare e della dipendenza parassitaria dalla madre.

paranoico della civiltà", che pure rende possibile, il corpo materno è la casa originaria che l'uomo tenta invano di ritrovare "fuori" (I 42) attraverso le relazioni vegetative (simbiotiche) tra adulti, o i fantasmi (spesso maschili) di ritorno nel grembo[9]. Ora, se si può opporre a tali sogni regressivi il fatto che per qualunque feto (anche animale) la «clausura nella madre» (I 253 sgg.) non può durare per sempre, pena la morte di entrambi, non si può negare che persino con un parto cesareo (moderna variante chirurgica della nascita) il neonato viene espulso traumaticamente fuori e così "cade" nel mondo: nascendo "muore" alla vita intrauterina[10], dopo aver attraversato e rotto vari involucri protettivi (acque, collo dell'utero, vagina: è la «catastrofe delle sfere», I 309). Questa vertigine del "cadere fuori" o espulsione psicogena nell'esterno assoluto e infernale dev'essere mitigata dalle cure materne: se l'animale-madre custodisce l'uovo all'interno per ridurre il rischio di attacco al nido esterno, dopo il parto non può smettere di incubare il figlio, in una diade attiva dal pleistocene come "attaccamento" (Bowlby). Perciò secondo Sloterdijk la rottura metamorfica dello spazio interno non va affatto intesa in senso psicoanalitico (per cui il figlio-fallo cade morto fuori dal corpo materno), bensì immunologico-viziante (I 38[11]); la sfera animata viene cioè ricreata dopo la nascita sia come protezione dal "cadere" che come nuovo spazio interno "riscaldato" dal *bonding* – l'incantamento reciproco o godimento

[9] Con la sua oscura «fascinazione» (I 254), che oltre all'equivalenza tomba-utero comprende la tumulazione come ri-fetalizzazione (I 259) e il *cupio dissolvi* come ritorno alla madre, il pensiero del grembo è un pensiero senza esterno, chiuso nel ciclo morte-rinascita (I 256), cui si oppongono quelle che Slotedijk definisce «metafisiche della luce e del cielo» (I 260), le quali tendono spesso a ridurre il noggetto-vulva a cloaca e la madre a scrofa e simili.

[10] In tedesco come in italiano, *fallen* significa sia cadere che morire. Sulla nascita come momento carico di angoscia e pensieri di morte nonché di aggressività, a causa del rischio vitale corso dalla madre e dal bambino (anche con un cesareo) cfr. l'ancor valido F. Fornari, *Il codice vivente. Femminilità e maternità nei sogni delle madri in gravidanza*, Boringhieri, Torino 1981.

[11] Il concetto sloterdijkiano di vizio (*Verwöhnung*) non è edipico, bensì antropogenico e antropotecnico: rimanda al calore nella sfera animata, all'essere covati in serra, non al desiderio incestuoso.

simbiotico del neonato in braccio alla madre[12]. In questa fase madre e figlio appaiono come partner asimmetrici (ché alla potenza materna fa da contrappeso la vulnerabilità del neonato) ma reciprocamente magnetizzati; nella loro trasparenza interpsichica (quasi telepatica) essi costituiscono un esempio di fascinazione della vicinanza corporea, sorta di beata omeostasi o matrice bipolare della felicità, che può essere addirittura paragonata all'unione mistica.

Secondo Sloterdijk la bolla duale viziante riproduce inoltre la sfera psicoacustica (I 279) in cui si è mosso il feto nella sua «estasi anticipatrice dell'ascolto» (I 413). La musica e i rumori uditi quando si è immersi nel liquido amniotico rappresentano in effetti il primo legame acustico con l'esterno; tra essi spicca la voce materna, che molto prima di ogni immagine speculare verrà riconosciuta con giubilo dopo la nascita: l'imprinting relazionale psicoacustico, la «differenza reale» del timbro materno rispetto a tutti gli altri permette un «processo di regolazione simbiotica» (I 488) tra la voce della madre e l'orecchio del figlio, e viceversa. Come medium sonoro esso è il «cordone ombelicale vocale» (I 370) che «garantisce il legame (*bonding*, *Verbindung*) con la madre [anche] al di fuori della caverna corporea» (I 280), e che renderà di riflesso la lingua materna un cordone ombelicale psicosociale: la semiosfera in cui veniamo al mondo se nati da donna è un «matriarcato vocale» (I 479) – è la lingua che capiamo *grazie alla madre*.

Con la fenomenologia della sfera intima animata, Sloterdjk fornisce dunque uno schema trifasico della bi-unità antropogenica alternativo e più originario rispetto alle fasi postnatali psicoanalitiche (orale, anale, genitale): 1) feto-sangue-madre, 2) neonato-voce-madre, 3) bambino-linguaggio-madre (I 330). Anche se

[12] Secondo Sloterdijk il *bonding* postnatale non è solo all'origine del linguaggio, ma in quanto «microclima» tra volto materno e volto del lattante rappresenta l'archetipica «densità emozionale» della felicità e completa lo sviluppo della viseità umana (I 155-156).

alla reciprocità sonora madre-figlio segue una fase pneumatica, un respirare nel calore viziante dello spazio materno in cui il medium non è più un liquido ma l'aria tra i corpi[13], il legame acustico è quindi secondo Sloterdijk più forte del legame visivo (che è l'ultimo a formarsi). Se insomma per Lacan siamo esposti al potere unificante dell'immagine sul corpo (è lo stadio dello specchio, cui fa da contraltare il terrore del *corps morcelée*, del corpo fatto a pezzi[14]), per Sloterdijk lo siamo alla voce materna, che risuona nella sferade originaria e richiama il soggetto alla vita intrauterina (è lo «stadio delle sirene», I 449 sgg.), mentre i disordini psichici sono «malattie dei media» (I 282), alterazioni o interruzioni dei legami di animazione (*Beseelung*) mediale, soprattutto sonori, attivi sin da prima della nascita.

Si tratta in entrambi i casi di una dipendenza destinale da una condizione che avrà un'inesorabile «conseguenza su tutto quanto si produce in seguito» (I 338). Per non rimanere intrappolato, al pari della psicoanalisi da cui pure prende le distanze, in questa sorta di determinismo uterino (invece che proto-infantile o peggio, edipico), ma anche per non addossare alla madre l'intera responsabilità dell'antropogenesi, Sloterdijk rivendica perciò l'imprevedibile auto-creazione dell'umano e la «dimensione storica», cioè tecnicamente evoluta della psiche, che ne modifica la «dualità sferica primitiva» (I 389) grazie alla funzione eminentemente culturale delle cure allomaterne. In tale prospettiva, l'epoca della riproducibilità tecnica della madre coincide con la modernità, e questa con un'irreversibile metamorfosi della funzione antropogenico-antropotecnica materna.

[13] Una suggestiva ma piuttosto retorica celebrazione di questa fase, concepita come quella in cui la madre deve permettere al bambino di respirare da solo, cioè di diventare autonomo, è contenuta nel recente volume di L. Irigaray, *Nascere. Genesi di un nuovo essere umano* (2017), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2019.

[14] In Lacan l'immaginario dà un'illusione di integrità che secondo Sloterdijk nasconde la debolezza paranoica (aggiungerei maschile) dello stesso Lacan (riscontrata nella propria auto-analisi), la quale imporrebbe la necessità di sottomettersi al simbolico per sfuggire alla psicosi – da qui il «dogmatismo» lacaniano della psicosi originaria (I 504-5).

3. *Antropotecnica e cure allomaterne*

Secondo Sloterdijk, nelle isole antropogene l'ominazione è stata un evento spaziale e spazializzante senza causa trascendente: l'auto-isolamento contro la pressione ambientale ha permesso alla nostra specie di auto-covarsi in serra, avviando un processo inarrestabile («senza sicura») che però «assicura» la cultura (III 340). L'uomo ha fabbricato l'uomo attraverso un'insularizzazione che protegge dal fuori: nelle caverne o cantieri del "noi", con un totale rovesciamento della prospettiva platonica, si prova meraviglia (*Staunen*) per lo spazio interno, non per il "fuori".

Anche la madre, in quanto bolla duale viziante, dev'essere protetta dal "fuori" nonché aiutata da altri agenti, non solo familiari, per poter umanizzare il cucciolo nella bolla. Tuttavia *Sfere I* non analizza la posizione materna nella società: nella nota di apertura di *Sfere III*, Sloterdijk riconosce di aver realizzato nel primo volume solo l'«abbozzo di una ginecologia filosofica» (III 7) basata sulla vicinanza, sull'in-essere come ekstasi reciproca e, appunto, come stupore. In effetti la società a sua volta ammira l'«estasi di cura» che la madre diffonde intorno al bambino, la «campana d'amore» in cui vede rinchiusa la coppia madre-figlio come «prototipo della vita felice» (I 53), ma non bisogna dimenticare che questa dedizione totale implica per la donna un imperativo categorico sovrapponibile al celebre imperativo proveniente dall'essere indifeso formulato da Jonas in chiave bioetica[15]: «Comportati in modo tale che il tuo stato d'animo sia in ogni momento un modello accettabile per una vita condivisa» (I 474). Ebbene, non tutte le madri ci riescono (meno che mai i padri): come non vengono sempre aiutate dalla supposta genitrice "natura", durante il parto e il puerperio, da una maggiore resistenza alla fatica e al dolore, così non rispondono

[15] H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. Einaudi, Torino 2009.

in massa al dovere di essere felice e incarnare così la beatitudine archetipica del sorriso materno – allo stesso modo, non sempre il bambino è all'altezza delle materne aspettative di felicità. Accogliendolo nel linguaggio e viziandolo, la madre dal canto suo può donargli il «vantaggio di essere se stesso» (I 482), ma può anche tacere e inchiodarlo a uno svantaggio. Già durante la gravidanza, dare il benvenuto emotivo al nascituro è il compito della voce materna "buona" (soprattutto delle sue note superiori): ma essa può essere debole, o addirittura assente – non perché la madre sia muta, ma perché indifferente al suo stato. E che dire delle insopportabili urla di dolore della donna durante il parto? Del resto, nel corso della gestazione il corpo femminile non viene sempre positivamente parassitato dal feto (si pensi alla perdita dei capelli, all'indebolimento dei denti, all'insorgenza di gestosi, ecc.): talvolta l'annidamento risulta dannoso per l'organismo, mentre allattare significa nutrire il bambino a richiesta facendosene quasi cannibalizzare (si pensi al dolore ai capezzoli causato dal poppante).

Dunque la madre non è sempre disponibile nella fase neonatale, durante la quale essa dovrebbe far capire al bambino che ha ragione nel volersi nutrire anche psichicamente di lei: il miracolo della cura non è la risposta garantita alla matrifagia. In tal senso la relazione forte è un mito, come quello della felicità senza sforzo prodotta dal binomio richiamo-poppata (nella quale, com'è noto, il bambino si sforza): siamo nati da una vita interna (I 593), ma imperfetta e esposta a un terribile silenzio. Ciò rende necessario il supporto allomaterno, con cui nelle sfere animate evolute «si toglie alle madri il loro monopolio psicocratico sui bambini» (I 417), e allo stesso tempo le si alleggerisce dell'onere, anche fisico, della cura. In altri termini la cultura rappresenta una sfera antropotecnica e al limite antropogenica più estesa rispetto al corpo materno, un

"fuori" accogliente in cui sfuggire alla tirannide biologica della soggettivazione.

Ciò premesso, esistono due tipi di cure allomaterne: quelle più immediate e materiali (poiché il cucciolo neotenico ha bisogno di casa con annessa culla, fasciatoio, eventuale biberon, ecc.), quelle psichiche e prolungate (fornite ad esempio da una noverca o madre surrogante, ma anche da nonni, zii e insegnanti, o addirittura da una psicoterapia immersiva). In ultima analisi l'intero corpo sociale, con le sue prestazioni di cura a breve e lunga durata, funge da container allomaterno, in cui la dimensione spaziale, sferologica della cura, s'intreccia con quella temporale e intergenerazionale. Se infatti la madre è la potenza "naturale" della generazione, poiché garantisce quella continuità e differenziazione in cui propriamente consiste la vita della specie nel suo intimo rapporto con la morte, la cultura deve garantire altre agenzie temporali, storiche e soprattutto psicopolitiche di maternizzazione (I 579): lo stato, la (madre)patria e più in generale l'uterotopo, che in *Sfere III* designa un «ampliamento della zona del maternale» e una «metaforizzazione politica della maternità» (III 342), cioè l'allomaternità come complesso delle moderne cure antropotecniche. Grazie a esse si può espandere la bolla (o sferade) facendola diventare *globo*: se trasporsi in sfere più grandi significa globalizzare, *Sfere II* è la «grande narrazione dell'espansione» (III 7), di ciò che è animato – la globalizzazione come trasposizione nel fuori, o macrosferologia.

Non potendo qui affrontare in modo adeguato il secondo volume della trilogia, mi limito a ricordare che gli effetti negativi della globalizzazione e della socializzazione nelle macrosfere mediatizzate (i Palazzi di Cristallo[16]) sono per Sloterdijk il prezzo del comfort moderno. Nella modernità si assiste infatti a un crollo del monocentrismo metafisico (nonché una rottura delle

[16] P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale* (2005), tr. it. Meltemi, Roma 2006.

scorze celesti, che corrispondono agli involucri protettivi in cui fluttua il feto) e all'esplosione del globo, che si frantuma in un nuovo sistema polisferico: le *schiume* (simili a molecole: è evidente qui l'influsso di Deleuze). L'afrologia di *Sfere III* affronta così i disturbi dell'abitare verificatisi nel XX secolo (a globalizzazione compiuta), connessi tra l'altro al deterioramento delle sfere animate primarie, cioè alla relazione madre-figlio. Le crisi che si aprono nei globi ripropongono inoltre a un livello più complesso la necessità delle cure allomaterne, perché corrispondono alla crisi dei meccanismi di insularizzazione tradizionali, risalenti al neolitico: la macrosfera elettrica prima, il web poi costituiscono la nuova "membrana universale" (McLuhan) che ingloba ma insieme rende schiumosa, multifocale e acefala la serra inter-psichica.

È in questo quadro che va ripensata la maternità. Da un lato infatti con la globalizzazione non c'è più un interno: la crisi della località produce cuccioli sempre più neotenici ma anche sempre più ekstatici. Dall'altro le schiume sono «un analogo dell'utero» (III 35), ma meno protettivo – sono una matrice instabile, in fermentazione. In quest'utero chimico e poroso (III 39) si manifesta la co-fragilità delle schiume, il loro tenersi insieme come gocce, bollicine, ecc., che sancisce la fine della rigidità fallica – del sistema paterno – ma rinvia anche alla difficile condensazione della membrana, che come differenza interno-esterno (III 44) o "piega" (Deleuze) permette la vita interna di molte microcellule ammassate o aggregati microsferici. In altri termini le «schiume umane» si climatizzano a vicenda ma restano eterogenee (III 48) nonché opache l'una per l'altra (perciò Sloterdijk le chiama «neo-monadi», III 52): non si tratta solo di famiglie (cioè diadi potenzialmente espansive), ma di coppie *childenfree* e *single*, ovvero monadi isolate e apparentemente "povere di mondo" – poiché nel design delle schiume «non c'è un'uscita verso il tutto e "l'esterno è il prodotto di un

interno”» (secondo il motto di Le Corbusier, III 53-56): è la fine del panottico paranoide (maschile, fallico) di sorveglianza totale (III 54) a favore del trionfo di una trasparenza strutturale non gerarchica – rizomatica o letteralmente cyborg – che fa da sfondo alla metamorfosi psicofisica delle madri, e più in generale della riproduzione.

Oltre a permettere, ad esempio con la GPA (che rappresenta forse la variante più estrema, perché biotecnica, dell’allomaternità culturale), una “scelta del grembo” completamente diversa rispetto a quella immaginata dal governo ascetico del karma, la colonizzazione tecno-scientifica della sfera materna *esplicita* per Sloterdijk in maniera demoniaca e così ridisegna i legami interpsichici negli spazi di animazione (III 58 sgg.; esplicita anche l’interno del corpo femminile: vedi le insopportabili immagini vaginali inserite in III 67). Ma per la madre questa «emersione in primo piano di ciò che è stato per molto tempo latente ha un prezzo» (III 76): in quanto disincanto e estroflessione, il divenire esplicito dell’implicito *riduce* ciò che esplicita: “Ecco ciò che sei!”, dice alla madre la tecno-scienza, “non sei nient’altro che questo!”. In tal modo l’esplicitazione ne ridimensiona il potere psicosociale, che è un potere implicito rispetto a quello, manifesto, del padre. Insomma togliere alla madre uterina (in tutti i sensi) l’esclusiva della riproduzione “oscura”, illuminarla, significa *ridurla*. A questo primo dis-incantamento o crollo del mito antropogenico si aggiunge quello del mito antropotecnico della madre oblativa: la madre si rivela cattiva, patogena in quanto non si prende cura del figlio – una madre “mostruosa” dacché «appare il mostruoso» (III 70).

Tutto ciò ha due conseguenze opposte ma speculari. Da un lato rendere mostruosamente trasparente la maternità (e la paternità) obbliga la coppia genitoriale a affidarsi alle scienze della vita, restandone depotenziata. In altre parole noi non possediamo ciò che siamo (III 75: genoma, cervello, sistema immunitario) e, nel

caso delle donne, ciò che partoriamo: è piuttosto l'esplicitazione tecnomorfa dell'essere, quindi della riproduzione, a possederci – in tal senso essa è il nostro demone. D'altra parte, gli uomini sono esseri storici autoplastici, animali dell'interno comune che creano e abitano la propria atmosfera, cioè la "realtà" prodotta da suggestioni di massa e deliri collettivi[17], ma possono farlo perché la loro prima abitazione è l'utero[18], e è per questo che «sono condannati alla produzione di *intérieurs*» (III 370). Se per i cuccioli umani uscire dalla sferade è possibile solo se l'esterno diventa un interno più ampio «in grado di fungere da …contenitore per la ripetizione dell'interiorità» (*ibid.*) – un luogo in cui sono quindi necessarie le cure allomaterne, noi siamo da millenni il *resto* della bolla originaria in quanto dis-piegamento della biotecnica, e è in tal senso che «l'epoca in cui viviamo non rovescia le cose, le situazioni, i temi: li svolge, li dispiega» (III 78).

4. *Rarità del lusso materno*

Con la rivoluzione neolitica, com'è noto, gli esseri umani sono divenuti stanziali, allevatori e coltivatori: il vizio della sedentarietà è stato la ricompensa del lavoro e della gestione del tempo, ma ha significato un enorme sovraccarico per le femmine della specie – ciò che Sloterdijk definisce «catastrofe della madre neolitica» (III 728). La donna neolitica procrea, stocca e custodisce le provviste, tiene pulita la casa, si occupa della prole (quattro-cinque anni di cure ininterrotte con sorveglianza permanente): gravata da tanti pesi e assillata dalla scarsità di risorse, essa deve gestire lo stress (gravidanza, parto, cure neonatali) da sola o con un esiguo management allomaterno (III 394), mentre i bambini che partorisce con dolore costituiscono una

[17] Dacché «le culture umane creano da sé la realtà in cui credono, e credono alla realtà che creano» (III 399).
[18] In questo senso l'uterotopo è l'incubatrice del mondo (III 365), mentre le chiese e gli stati sono «uteri fantastici per masse infantili» (I 60).

ricchezza accumulata dall'«idealismo paterno» (III 729). Questa tragica noncuranza della condizione femminile ha portato spesso e con ogni mezzo le donne a fare meno figli per non soccombere alla «cura psichica degli invasori» (III 730), cioè degli intrusi secondogeniti che aspirano al vizio – ciò per cui i fratelli e le sorelle sono infatti rivali (una rivalità non sessuale), mentre la madre è una, come la sua ricchezza; in tali condizioni solo l'ultimo – il beniamino – può sperare in un vizio totale.

La soluzione migliore può essere allora quella di mettere al mondo un unico figlio, arricchendolo di cure e risorse allomaterne. Non a caso la figura che fa da contraltare alla miseria della madre neolitica (ma anche, aggiungerei pensando al presente, alla disperata debolezza della madre migrante) è quella della "madre mecenate" mutuata da Dieter Claessens (III 709): esaltando la ricchezza del corpo materno che lo spazio sociale cerca di riprodurre all'esterno (con le cure allomaterne), Sloterdijk celebra la potenza della donna come forza viziante cui corrisponde nel figlio (soprattutto, si potrebbe aggiungere, nell'unico figlio maschio), come risultato antropotecnico del mecenatismo, la potenza del lanciarsi fuori – la forza timotica dell'elevazione[19]. In tal senso la madre mecenate, più che un'incubatrice, è il vettore dello sgravio (*Entlastung*) come levitazione: è la prima fonte di energia anti-gravitazionale. Capace di una «portatezza» che fa a sua volta da contraltare alla gettatezza heideggeriana (III 721-22), essa evita la caduta tenendo il figlio in braccio, e in quanto ricca, oltre che sgravata, gli dona lo slancio verso l'alto.

Ora questo lusso che caratterizza il processo di soggettivazione, in quanto risultato dell'"eccellenza femminile", è a sua volta un lusso, cioè qualcosa di non comune: proprio in quanto non

[19] Da tale punto di vista, connettendo la bolla come sfera animata alla verticalità acrobatica (III 724) Sloterdijk in *Sfere III* (2004) anticipa il carattere atletico e sostanzialmente fallico di *Devi cambiare la tua vita* (2009).

pauperista, l'antropologia di Sloterdijk non è affatto egualitaria. Se infatti la madre si «offre come primo oggetto di idealizzazione» (III 733) anche quando è stanca e inerme, o stupida e anaffettiva (cioè inadeguata), non tutte le madri sono mecenati (III 710 sgg.), così come non tutti i figli diventano artisti e acrobati. Più spesso la madre alleggerisce la sofferenza della prole solo perché va incontro malvolentieri alla sua: lo sgravio del portato è possibile solo grazie a un aggravio del portatore – il lusso del bambino è reso possibile da un riluttante sacrificio di sé, compiuto magari al di là delle proprie risorse psichiche e materiali (III 725-26). Se insomma la madre *non* dona ciò che non ha (in ciò consiste, per parafrasare Lacan, il falso miracolo del suo amore), in quanto portatrice dev'essere a sua volta portata, aiutata, difesa, sgravata ben oltre gli automatismi anestetici di cui la doterebbe la natura (lattazione, co-empatia, ecc.) o addirittura *del tutto sostituita*.

Se è evidente che in termini allomaterni la GPA è insieme il minimo e il massimo della sostituzione, su questo punto Sloterdijk è piuttosto ambiguo. Egli suggerisce che la buona madre è colei che lascia funzionare dentro di sé l'animale-madre (III 727): benché sia innegabile che il corpo materno si attiva e si potenzia in modo inconscio durante e dopo la gravidanza, ciò significa reintrodurre l'istinto sotto l'antropogenesi, nonché dimenticare che la sinergia tra madre natura e allomadre cultura è una sinergia rara (III 728), come lo sforzo materno compiuto senza sforzo. Dunque bisogna porre apertamente il problema della «disponibilità delle madri umane a assumersi questo compito» (III 712), che in quanto compito, anche di surroga, non è un comportamento innato, bensì «un atto di adattamento psicosomatico» in cui propriamente consiste la dedizione accogliente della maternità, e riconoscere che la consacrazione alla cura da parte della madre è una scelta, non un istinto: un impegno che dev'essere apprezzato, «tenendo sullo sfondo l'idea che sia

…possibile che [ci] si rifiuti di farlo» (*ibid.*). Se insomma genitore è solo chi accetta il figlio come tale, bisogna uscire dalla bolla biologico-uterina della maternità, passando dalla sua possibilità naturale alla sua possibilità di successo, che è culturale, cioè allomaterna:

> Le rivolte del femminismo contro i cliché millenari che avanzavano pretese sulla maternità e l'avvenuta comprensione del ruolo femminile nell'evoluzione …convergono su un unico punto: entrambe le parti hanno sottolineato con l'insistenza necessaria l'improbabilità, l'aleatorietà e la variabilità storica del fenomeno della "buona madre". Secondo lo studio di Hrdy[20], ricco di sfumature, l'investimento delle madri sui figli avviene, nella maggior parte dei casi, se il bilancio globale dell'accettazione le ha portate a un risultato positivo. Dato che questo calcolo abbastanza spesso risulta negativo, per quanto possa suonare scioccante per l'orecchio moderno, l'opzione di trascurare il bambino, o addirittura di ucciderlo, fanno parte del più antico ambito di competenza della *plena potestas* materna (III 713).

Se insomma il potere materno si è tradotto per secoli nella possibilità di aborto *ex post*, più che in una sovrana capacità di vizio, andrebbe valorizzata la funzione della madre sostitutiva e delle sue «competenze adottive» (III 715, leggi: cure allomaterne), esercitate in passato in modo non sempre adeguato e a tratti addirittura patogeno da orfanatrofi, conventi e dalla stessa madre chiesa – mentre la modernità ha moltiplicato e raffinato le prestazioni antropotecniche svincolate dalla madre biologica, per cui oggi è l'intera società a essere allomaterna, e come tale viziante:

> Ci avviciniamo così a una nuova definizione del processo di civilizzazione, il cui meccanismo chiave è il progressivo dispiegamento di alternative tecniche e sistemiche alla prima maternizzazione. La civilizzazione dimostra che, entro certi limiti, la maternità è una prestazione protesizzabile. L'antinaturalismo del processo di civilizzazione si fonda sulla metaforizzazione della maternità – è la sostituzione del potere materno in azione (III 715).

[20] Sloterdijk si riferisce al fondamentale studio di Sarah Blaffer Hrdy, *Mother Nature. A History of Mothers, Infants and Natural Selection*, Pantheon, New York 1999, che nel 2004 aveva appena letto in traduzione tedesca. In tr. it. cfr. S. B. Hrdy, *Istinto materno*, Sperling & Kupfer, Milano 2001, dove la Hrdy dimostra con una straordinaria documentazione che il cosiddetto istinto materno, con la sua mitologica oblatività, è frutto di una costruzione culturale, mentre nel mondo animale è assolutamente evidente ciò che la *Politesse* umana rimuove – e cioè che sono le femmine a decidere se e quali figli debbano vivere o morire, in base a spietati ancorché inconsci calcoli di sopravvivenza.

In tale prospettiva, la scomparsa della madre neolitica sovraccarica-oblativa e la fine della iper-fertilità femminile, cioè la liberazione delle donne dal mito della maternità (col suo rovescio oscuro: il potere mortifero della madre), sembrano essere direttamente proporzionali all'accrescimento del potenziale allomaterno della società (asili, istruzione, ecc.). Traendo tutte le conseguenze da questo processo, le donne potrebbero finalmente sganciare la maternità dal femminile e rinunciare al potere, appunto mitico, della madre, che lungo i secoli ha fatto pendant con quello maschile. In fondo, sono le cure allomaterne su scala nazionale – ovvero lo stato sociale moderno, che ha nel «socialismo termico» del vizio il suo ideale regolativo (III 383) – che hanno permesso alle femministe di teorizzare un diritto allo sgravio materno, cioè di rivendicare il vizio femminile all'interno della serra del benessere e del comfort della civilizzazione moderna: anche il femminismo, come lusso, è un prodotto della *affluent society*.

5. *Femminismo reattivo o infantilismo di massa?*

È sulla comparsa di figure protesiche allomaterne (III 759 sgg.), cioè sulla potenza allomaterna dello sgravio, che si misura l'evoluzione della civiltà umana (l'avanzamento del lusso), e il passaggio dalla micro-serra preistorica alle facilitazioni garantite alla madre dal welfare contemporaneo, che risponde come mai prima nella storia al bisogno della "mecenate" di essere ricca per il bambino (di cibo, tempo, sonno ecc.). Tuttavia la necessità per le madri di essere aiutate da figure e tecniche allomaterne sembra schiudere per la prima volta la possibilità di una loro completa sostituzione.

Forse è per questo che il femminismo appare oggi preso in una significativa contraddizione: da un lato reclama il surplus di sgravio permesso dalla tecnica e dalla tecnologia, dall'altro sembra fissarsi sulla maternità come insostituibile, cioè sulla

conservazione della peculiare *potestas materna*. Le femministe paiono cioè oscillare tra una lotta (sacrosanta) contro la natura, e un desiderio di assecondare, ancorché "liberamente", la natura stessa, per esercitare ancora l'immenso potere della maternità – che rischiano così di essenzializzare reattivamente. La reazione, in atto da alcuni decenni, consiste in altri termini in un ritorno alla madre e in una ri-mitizzazione del materno come potere specificamente femminile, biologico ma anche psichico e sociopolitico, che implica una complessiva ri-familizzazione della società[21].

Si tratta di una reazione ancipite all'esplicitazione tecno-scientifica della maternità. Da un lato, le donne reagiscono in maniera difensiva, rischiando di trasformare il femminismo in un pensiero potenzialmente conservatore[22], che alla volontà politica di emancipazione (tipica degli anni Settanta del secolo scorso) sembra aver sostituito una dissimulata filosofia del maternage. La quale nasconde ancora, forse, il dovere inconfessabile di eguagliare e così ringraziare la propria madre in termini di sacrificio, ma anche il desiderio conformista di essere madre come le altre per essere riconosciuta tra le donne e come donna, cioè di rispondere alle aspettative della "natura" e di una società divenuta essa stessa materna. Non a caso le cure materne (ritenute

[21] Questo tentativo di ri-ancoraggio alla sfera materna s'inscrive a giudizio di chi scrive in una più profonda reazione ri-territorializzante al taglio del cordone ombelicale con la madre-terra, che la globalizzazione moderna sembrava aver definitivamente spezzato.

[22] È un rischio corso da quel femminismo che, in nome della differenza sessuale, rivendica la potenza dell'"ordine simbolico della madre" (per usare il titolo di un noto libro di Luisa Muraro, pubblicato nel lontano 1991). Se infatti il tema della nascita, anziché fungere da leva dell'autonomia individuale e dell'indipendenza dalla sfera materna (come sembra suggerire Irigaray nel succitato volume *Nascere*), viene declinato in chiave biologico-identitaria oltre che genealogica, esso tende a diventare il presupposto sia naturale che culturale della ricerca di appartenenza, unità e completezza per esseri disperatamente privi di origine e fondamento, che la troverebbero appunto nella generazione di un bambino. Si tratta di una mitologia potente ma pericolosa, perché da un lato contribuisce a caricare di eccessive aspettative la procreazione, dall'altro carica i figli stessi di una funzione salvifica che non possono svolgere, in quanto esseri a loro volta privi di origine e fondamento.

irrinunciabili in tutto il primo anno di vita) sono oggi assai rivalutate e vengono fornite con «un vizio intensivo quasi di stampo neopaleolitico» (III 367) a bambini occidentali sempre più "covati" da famiglie monofiglio, le quali più che viziarlo lo divinizzano senza ritegno e al tempo stesso lo allevano come "capitale umano" su cui investire[23].

D'altra parte, sul piano socio-economico non è affatto scontata una definitiva protesizzazione del materno (cioè la possibilità di un alleggerimento totale delle madri). Nel 2004 Sloterdijk rilevava come in Germania fosse possibile ottenere «elevati surplus di vizio» (III 760) nel processo d'individuazione: elevate prestazioni materne e allomaterne, o addirittura «chance di auto-maternizzazione» (*ibid.*). In effetti lo stato è diventato almeno in apparenza, in alcune nazioni dell'Europa centro-settentrionale, un ente allomaterno nonché antropotecnico in grado di gestire completamente, e così di modificare profondamente la soggettivazione dei cittadini. Siamo cioè di fronte a una nuova ecologia psicosociale che ridisegna in modo irreversibile il campo madre-figlio: lo stato non è più padre, ma un nuovo tipo di madre artificiale, gravata dalla sua stessa politica del vizio-lusso. Oggi (2020) si assiste perciò a un lento ma inesorabile smantellamento dello stato sociale, cioè a una crisi della protesizzazione materna, la cui conseguenza più evidente è la scarsa disponibilità di servizi di supporto e sostituzione della madre. Se cioè essere ricchi significa «poter promettere a una madre l'accesso a fonti abbondanti di energie allomaterne» (III 717), la più grande fonte allomaterna della storia comincia a

[23] Sulla divinizzazione della viziata prole occidentale si veda M. Gauchet, *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica* (2009), tr. it. Vita e Pensiero, Milano 2010; essa fa da contraltare al forte calo delle nascite, cioè alla scarsità di bambini come «pessimismo vissuto» e «rifiuto biologico di fare investimenti» (III 785). In realtà è possibile che l'invito materno alla neotenia (come lunga adolescenza e capacità di apprendimento, III 718) neotenizzi le stesse giovani madri potenziali, distogliendole dalla riproduzione (effetto di vizio), o che invece la maternità stessa venga neotenizzata, resa ludico-consumistica e quindi rivendicata come investimento compatibile con l'imprenditoria del sé.

manifestare una preoccupante povertà di allorisorse per le madri reali.

Detto in termini estetici, così cari a Sloterdijk, la società del benessere sembra diventata una gigantesca opera d'arte covante, sorta di megainstallazione-nursery o di colossale Truman Show sull'orlo del fallimento, ma nella quale «il consumismo è l'umanesimo pensato fino in fondo» (III 781), cioè realizzato come maternage totale. In essa quindi anche la maternità diventa consumismo: un bene preteso e rivendicato insieme allo sgravio unisex come diritto fuori discussione nei confronti dell'ormai sovraccarico stato-madre, che può investire anche la GPA[24]. Secondo Sloterdijk la casa comune del lusso viziante spinge la madre (ma anche l'omosessuale, che alla GPA ricorre) a levitare secondo i riti di una «follia ben organizzata», che però è una «subcultura» (III 774): è la «mania» materna, «nell'epoca della sua riproducibilità tecnica» (III 780). «Grazie al vizio, l'infantilità viene introdotta nel reale: traduce la neotenia nel registro della funzione culturale» (III 777), col risultato di un allevamento massivo di genitori infantili *e* vizianti; «sono [essi] a avere bisogno di allomaternalizzazione» (*ibid.*), perché lungamente covati ma resi fragili dalla serra del lusso, quindi presi dalla paura del venir meno della madre artificiale – ossessionati dall'«incubo che un giorno i rifornimenti dei mezzi vizianti potrebbero arrivare a sparire» (III 788), cioè che si esaurisca la fonte remota della loro dipendenza.

In barba alla lussuosa antropologia sloterdijkiana, la fine dell'Antropocene, intesa come traumatica ma inevitabile *riduzione dell'umano* – riduzione che assume oggi la forma della pandemia da Covid 19 – potrebbe comportare una ridefinizione del materno, ovvero la necessità di inaugurare una fase ulteriore del ruolo femminile nell'evoluzione. In questa nuova fase a essere davvero

[24] M. Warnock, *Fare bambini. Esiste un diritto ad avere figli?* (2002), tr. it. Einaudi, Torino 2004.

sovversiva non sarebbe la sfera madre-figlio (che in fondo è stata funzionale al patriarcato), ma la sua radicale de-generazione: la sua definitiva sostituzione con cure allomaterne. Potrebbe così riacquistare senso la vecchia (non necessariamente platonica) chance educativa, intesa non tanto come ennesima «trasformazione del campo madre-figlio» (III 785), cioè come isolamento domestico-difensivo, quanto come radicale metamorfosi dell'antropogenesi *e* dell'antropotecnica. Forse è giunto il momento di pensare *una madre* come qualcuno che è insostituibile e ricco perché dona la libertà di essere se stessi – compresa quella di non essere madre.

ELEONORA DE CONCILIS è caporedattrice della rivista internazionale di filosofia «Kaiak. A Philosophical Journey»

eleonora.deconciliis@libero.it

ILARIA SANTOEMMA

MY MOTHER WAS A… CYBORG.
TECNOLOGIA E SOGGETTIVITÀ IBRIDE A CONFRONTO

1. *L'ibrido e la soggettività* 2. *Cyborg ovvero Téras* 3. *Primo Posthuman*
4. *My mother was a computer, but now is Cyborg*

ABSTRACT: MY MOTHER WAS A… CYBORG. *NEW TECHNOLOGIES AND HYBRID SUBJECTIVITIES*
This paper starts from the current querelle *regarding the ethical and ontological status of techno-assemblages and embodied subjectivities. Critical aspects of New Technologies have been raised in a fertile debate from different perspectives, above all concerning the cutting-edge fields of life sciences and genetics. From this debate emerges how NT potentiality could act as a device to improve, enhance and exploit the embodied subject. Some of these critics lead to a dualistic understanding of the body, conceived as either natural or artificial. To overcome this dichotomy which polarize the debate, the hereby proposed essay assumes the notion of* hybrid *subjectivity as a category from which a deeper reflection may set off. Aiming at critically recognizing the multiple relations that the contemporary techno-hybrid subject experiences, the paper will examine different shades and declinations of the hybrid subjectivity, following the two categories of "uncanny" and "enhancement". The argumentative process will therefore present two ongoing research lines addressing the topics of hybrid subjectivity, also known as the Cyborg: Feminist Critical Posthumanism and Transhumanism. It will be considered how these brunches of thought are respectively connected to A)a teratological idea of the Cyborg and B)an enhanced sight of the artificial hybridization and, consequently, how the two have a different conception of the subjectivity and of technology's ontological status. The thesis is that the resulting difference could inform the debate on NT by considering the latter a contingence and not the only feature of today's hybrid forms of life.*

e il futuro d'un Eva è Ginoide di sé
estratto d'una sintesi/ritratto a
vita, a scatti a abissi a scoppi agli
urli contenuti da una[1] Cyborg operato
in sembianze per protesi di vita che
di cera fa rigido il finale dell'Eva
futura e replicante[2].

[1] Corsivo mio.
[2] L. Ugolini, *Eva Futura*, in *Figurine (monologhi in versi)*, La Recherche.it, ebook101, p. 5.

1. *L'ibrido e la soggettività*

Come superare la figurazione di *Eva Futura*[3]? Sebbene la ginoide del romanzo rappresenti un originario tentativo di soggettività ibrida, la sua figura è in realtà un iconico spauracchio per le riflessioni femministe attuali sulla dimensione dell'ibrido e delle nuove tecnologie. *Eva Futura* è una ginoide, ovvero un essere artificiale – robot – con sembianze di umana. È stata commissionata e assemblata per lo spasmodico desiderio di possesso di un uomo e deve assolvere al compito d'esser bella e prestante. Eva è l'incarnazione dell'incubo soggettivante legato alla matrice del genere che in questo caso prende forma per mezzo di apparati meccatronici e cibernetici. È una replicante: ovvero la replica corpo-reale di una donna, infusa poi di "intelligenza", quindi sessualizzata, normalizzata e artificialmente prodotta al fine di assolvere desideri prodotti in una struttura culturale densamente sessista e patriarcale. In effetti, *Eva Futura* proprio in virtù del dualismo strutturale (corpo-mente) mediante il quale è programmata, incarna un po' il punto di partenza per un'idea antagonista del pensiero dell'ibrido che qui ci accingiamo a presentare. Le premesse da cui ha origine questo saggio si radicano nel riconoscimento delle potenzialità eversive offerte dalle nuove tecnologie, le quali entrano a scompaginare categorie fissiste e tradizionali modi di soggettivazione dei "corpi docili", riscrivendo, per esempio, i rigidi binarismi di genere o tracciando una via di uscita rispetto ai riduzionismi ontologici e oppositivi del pensiero moderno. Le nuove tecnologie non sono però in questo senso delle promesse. Negli ultimi decenni abbiamo assistito anche a un progressivo emergere di criticità intorno agli avanzamenti tecnologici, alcune delle quali attecchiscono nel fertile terreno dei progressi delle scienze della vita. Le tecniche dell'IVF, l'ingegneria genetica e in generale le

[3] P. A. Villers de L'isle d'Adam, *Eva Futura* (1886), tr. it. Bompiani, Milano 1992.

biotecnologie contemporanee, hanno generato un florido dibattito anche all'interno della letteratura critica femminista[4].

Prendendo spunto da questo sfondo critico, proveremo a informare il dibattito in corso attraverso un focus più teoretico sull'idea di soggettività ibrida, laddove la sua stessa declinazione semantico-concettuale necessita di un percorso di disambiguazione. Si proverà a operare un'analisi delle differenze di grado, potenzialità o criticità nella concezione della "soggettività ibrida", che fra gli altri, anche gli avanzamenti tecnologici contemporanei hanno contribuito a produrre. In effetti, le nuove tecnologie[5] possono operare uno sconfinamento del concetto di umano dalle sue tradizionali barriere di senso (pensiamo alle nano e biotecnologie, alla medicina rigenerativa, ai progressi dell'AI e della biorobotica) ma anche fungere da vettore di potenziamento estremo del soggetto e dei corpi e al contempo divenire strumenti ascrivibili allo sfruttamento della vita di soggettività umane e non, sia da un punto di vista incarnato che immateriale[6]. Perciò, introduciamo qui una lettura che, più che voler descrivere in maniera definitoria lo statuto della tecnologia, prova a tracciare linee di comprensione della soggettività ibrida attraverso due letture speculari da rinvenire nell'*humus* di due affermate correnti di pensiero: il Postumanesimo nella sua declinazione Critico-Femminista e il Transumanesimo. L'iter argomentativo del

[4] Si veda, fra gli altri: A. Balzano, *In bilico tra mercificazione del biologico e autodeterminazione delle donne: oltre il divieto di surrogacy*, in «Politeia», XXXIII, 128, 2017b; pp. 22-41; L. Cirillo, *Utero in affitto o gravidanza per altri*, FrancoAngeli, Milano 2017; M. Cooper & C. Waldby, *Biolavoro Globale*, DeriveApprodi, Roma 2015.

[5] È sempre opportuno ricordare che nel vasto universo delle *NT* (New Technologies) vi sono branche eterogenee, ricordiamo qui alcune delle più importanti sigle: ICT (information and communication technologies), NBIC (nano, bio, info and cognitive technologies) GRIN/GRAIN (Genetic, Robotic, Artificial Intelligence, NanoTechnologies) e infine ancora diversi sono il campo del cibernetico e del digitale.

[6] Si veda per questo punto, la nozione post-fordista di lavoro immateriale e quella biocapitalismo sviluppata in: M. Lazzarato, *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività,* Ombre corte, Verona 1997; A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2009.

saggio proverà a problematizzare le divergenti potenzialità previamente esposte facendo viaggiare parallelamente due concetti intorno ai quali si presenteranno i due approcci contrastanti: il mostruoso e il potenziamento. *Uncanny* ed *Enhancement* sono due categorie che rimbalzano nel dibattito fra i due paradigmi sopracitati, l'uno di matrice femminista e l'altro puramente tecnofila. Proveremo a fare un po' di chiarezza esponendo alcuni aspetti di queste due correnti di pensiero e dell'innesto ibrido da esse concettualizzato.

2. *Cyborg ovvero Téras*

In maniera introduttiva è opportuno interrogarsi su cosa sia in effetti questa soggettività ibrida. Diverse discipline negli ultimi decenni[7] si sono variamente interrogate intorno al superamento del concetto moderno di uomo, oggi messo in crisi, fra le altre cose, dall'ingresso massiccio della mediazione tecnologica, dai progressi bio-scientifici e informatici. L'esito generale di queste discussioni è, pur tra molte differenze, l'idea che il soggetto contemporaneo sia il risultato di un'ibridazione di naturale e artificiale che abita le contraddizioni della realtà globale, accelerata e tecnomediata. Figurativamente ne abbiamo esempi in diversi ambiti della produzione culturale, in quella artistica (dalla *bioart*, alla *performance and body art*, ma anche, più genericamente nell'arte contemporanea), nel cinema *sci-fi* o nelle immaginifiche figure della letteratura: le nuove tecnologie si innestano sui corpi viventi e non solo umani, ridisegnando confini inattesi. Le figurazioni tecno-assemblate e gli anime, come gli innesti fantascientifici, sono modelli di una crasi ai confini fra umano e non umano che ci guidano verso una ra-figurazione dell'ibrido. Queste rappresentazioni, seppur nella

[7] È opportuno precisare che l'asse temporale si potrebbe allungare includendo anche il superamento dell'idea di uomo operato da Foucault nel 1966 in *Le parole e le cose*, se non da tutta una serie di filosofi del '900, sebbene in maniera eterogenea.

loro eterogeneità, viaggiano tutte ai limiti della norma, fanno rivivere un'idea di Golem[8] – essere ibrido artificiale – già cara agli immaginari tradizionali antichi, avendo però a cuore un'aderenza alle attuali possibilità di riconfigurazione dell'umano. È quello che in lingua inglese è conosciuto come *uncanny* – il perturbante, sconosciuto, mostruoso[9] – il carattere principale di questa produzione e non solo per profetizzare l'"avvento delle nuove tecnologie". Le figurazioni tecno-ibride portando in vita la zona grigia e perturbante del possibile, dell'*in-potentia* offrono la visuale di alcuni scenari talvolta temuti, proprio perché dirompenti, ambigui.

Eppure, l'idea di soggettività ibrida all'interno delle riflessioni filosofiche contemporanee, non si arresta alle figurazioni tecno-assemblate. Il Postumanesimo (filosofico, soprattutto) nasce dalla necessità emersa sul finire del XX secolo di ripensare l'idea di uomo attraverso quella di soggettività, la quale sul piano teoretico è caratterizzata, prima e dopo le sue figurazioni immaginarie, dal rifiuto dell'incasellamento categorico del soggetto. Quel soggetto, cioè, caro alla tradizione di pensiero umanistica e in particolare il soggetto moderno della storia del pensiero filosofico, il quale differisce dall'altro da-sé nell'atto riflessivo di negazione dell'altro, del non-io, per un'affermazione razionale e un riconoscimento di sé attraverso l'esclusione. In questo atto dicotomico di differenziazione-mediante-negazione, tutto ciò che non è soggetto assume le fattezze dell'alterità[10] e, potremmo aggiungere con una lettura più contemporanea, di tutto ciò che esula dal dispositivo di

[8] Sul tema del Golem come antesignano simbolico e figurativo dell'immaginario cyborg si veda l'importante studio di B. Henry, *Dal Golem al Cyborg. Trasmigrazioni nell'immaginario*, Salomone Belforte &C., Livorno 2013.

[9] Ci si riferisce in particolare all'ibrido postumanista di pensatrici quali Rosi Braidotti, Donna Haraway, Barbara Henry, Patricia MacCormack.

[10] Roberto Marchesini è, a mio parere, uno dei più importanti pensatori italiani che ha formulato un pensiero dell'alterità in ambito postumanista; citiamo qui, fra i tanti studi dell'autore, R. Marchesini, *Alterità. L'identità come relazione*, MucchiEditore, Modena 2016.

normalizzazione di un soggetto neutro. Il soggetto unico di sapere, spesso monolitico, a tratti autoreferenziale e sempre *umano*, non è il referente unico di questo mondo dell'ibrido; è proprio nello scarto *post*-umano che nasce l'interesse critico del femminismo postumanista per la soggettività ibrida, quella appunto, *uncanny* perché differisce dal soggetto unico. È, infatti, molto più per la qualità teratologica dell'indistinzione che un pensiero dell'ibrido come quello postumanista si può situare in opposizione rispetto alla fabbricazione di *Eva Futura*, tutta tecnica e artificiale.

Il mostro è uno dei fulcri d'interpretazione del perturbante mediante cui si può pensare alla soggettività ibrida. Riprendendo la distinzione di Caronia, il mostro nella sua accezione classica e medievale è infatti un ibrido, «una contaminazione di più corpi esistenti in natura»[11] tant'è che pur destando meraviglia (dal sostantivo greco, *téras,* l'indefinito) rimane una creatura in qualche modo dotata di una certa dose di datità. Soltanto in un secondo momento l'ibrido-cyborg perde le sue caratteristiche teratologiche per aderire a un concetto più strettamente tecno-mediato e potenziante. L'ibrido mostruoso – che MacCormack, proprio per la sua connotazione non-conforme, definisce con la perifrasi «to be a not not-monster»[12] – innesca invece un immaginario florido per i *tecno-assemblages* fantascientifici, ma non funge solo da significante figurativo per i cosiddetti "corpi artificiali". Al contrario, il famoso Cyborg di Donna Haraway in maniera pionieristica metteva in luce già nel 1985[13] il carattere "perturbante" innescato dal rimescolamento delle concettualità proprie del soggetto dell'umano, dell'antropocentrismo e del binomio stesso naturalculturale (dunque natura e artificio, umano-animale, e anche organico e inorganico, materia viva e materia

[11] A. Caronia, *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), tr. it. Shake, Milano 2008, p. 22.
[12] P. MacCormack, *Posthuman Ethics*, Routledge, London 2012, p. 82.
[13] D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), tr. it. Feltrinelli, Milano 1995.

inerte). Haraway fin da subito legge nel concetto di Cyborg qualcosa di differente dal semplice "umanoide artificiale" che pur figura tutt'oggi come descrizione della tassonomia ufficiale dei tecno-soggetti. Nel ripensare Cyborg[14] attraverso una lente peculiare Haraway fa uso sì di figurazioni, ma anche di vere e proprie soggettività non umane, ibride perché bio-tecnomediate, ma incarnate e situate perché appartengono al tempo del *qui e ora*. A testimoniare son chiamati cyborg quali *OncoMouse™*, il topo non-nata di donna, prodotta in laboratorio per lo sviluppo di farmaci per il cancro al seno, o la Bianconiglia, anch'essa soggettività nata nel contesto della ricerca e dei *trial* scientifici[15]. Per descrivere Cyborg la biologa traccia cartografie che presentano sia appendici tecnologiche che apparati organici, forme di vita animali e spazialità terrestri, spesso irretite in una rete biopolitica ed economica di sfruttamento. Cyborg è metafora anche di quegli esseri ibridi che fa chiama *articulata*, creature che vivono nell'assemblaggio, «che infondono vita nei cosmi artefatti dei mostri» che tengono «le cose insieme, anche cose spaventose, rischiose e imprevedibili»[16]. Il potere dell'*uncanny* che entra a sbaragliare la composizione monolitica o standardizzata di un qualsivoglia soggetto, si nutre moltissimo quindi degli innesti mostruosi di Haraway, incontrando la tecnologia come una contingenza dell'ibrido e non come *il solo* carattere di Cyborg.

[14] Usiamo qui "Cyborg" senza articolo maschile determinativo, in contrapposizione a *il Cyborg* come lemma appartenente alla tassonomia ufficiale degli esseri tecno-mediati, in cui il Cyborg è specificamente un essere umano con apparati bionici tecnologici o sintetici, prostetici o integrati. Cyborg è per Haraway e il Postumanesimo Critico sempre più il referente per "creature Cyborg", non determinato, dalla natura sì cyber e organica, ma infinitamente più mobile, molteplice, sconfinante i regni tassonomici dell'animale e dell'umano, del fisico e del non fisico e così via. Si veda per un approfondimento sul tema del Cyborg: C. Gray (a cura di) *The Cyborg Handbook*, Routledge, London 1995.

[15] Troviamo questi due figurazioni rispettivamente in *Tesimone_Modest@ Female Man©_incontra_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza* (1997) a cura di Liana Borghi, Feltrinelli, Milano 2000 e *Le promesse* dei mostri, DeriveApprodi, Roma 2019.

[16] *Ibid.*, p. 122-123.

Senza andar troppo in fondo all'ibrido macchinico/digitale, anche Rosi Braidotti, ha formulato, ancor prima della sua filosofia del Postumano, un pensiero del teratologico[17]. Una delle creature mostruose da sempre più affezionate per le femministe postumaniste è la figura della madre genitrice, e non (o non solo) per il potenziale natural-culturale del materno, ma per la "meravigliosa" (*teratológos*, "che racconta meraviglie" o *terateía*, "discorso che racconta cose meravigliose o incomprensibili") metamorfosi che compie, complici le sue delle qualità biologiche mutanti. Il teratologico, in questa declinazione, permette di navigare spazi di possibilità dentro e fuori l'umano, rinvenendo ad esempio lo scarto eccedente e la produzione di alterità, fin dentro la materia incarnata umana. La metamorfosi della genitrice così intesa da Braidotti, più che legata all'idea romantica della procreazione e della maternità, rappresenta una chimera: essa è mutante, in grado di tessere alleanze figurative e infra-speciste con l'alterità non umana, ovvero con "mostre" e macchine, perché performa un atto poietico dai caratteri mutevoli e non-conformi. Si può leggere in continuità con questa figurazione anche lo studio di Barbara Henry sul Golem e il Cyborg, specialmente laddove l'autrice specifica come nella tradizione talmudica, la figurazione golemica sia spesso legata a una sorta di mutante – o embrione – assibilabile alla fase della gestazione: «the term "Golem" effectively described something not dissimilar to this [an embryo]. The sense is that which has the potential to gradually unfold, starting from the internal energetic nucleus of a clod of matter, and which follows a prearranged structural plan, already in the womb»[18].

Queste suggestioni, qui brevemente presentate, ispirano l'idea di alterità propria oggi del Postumanesimo Critico Femminista, in cui

[17] R. Braidotti, *Madri, mostri, macchine*, Manifestolibri, Roma 2005.

[18] B. Henry, *From Golem to Cyborg*, in D. Campagna, S. Steinhart, *Monster, Monstrosity and the Monstrous in Culture and Society*, Vernon Press, Malaga 2019, p. 235.

l'ibrido trova posto come cifra tipica della soggettività piuttosto che dell'apparato tecno-potenziante, rendendo la soggettività stessa, se non indisponibile, almeno sfuggente ai meccanismi di assimilazione alla norma – e quindi, lo stesso ibrido, non evoca la produzione di una soggettività concepita esclusivamente come corpo-artificiale e più disponibile a certi assi di assoggettamento. Com'è noto questa corrente di pensiero, pur nelle sue plurime declinazioni, ha tematizzato la necessità del superamento delle barriere epistemologiche, ontologiche ed etico-politiche dell'idea illuminista di uomo e lo ha fatto anche grazie al vetriolo delle promesse, non tecnologiche, bensì quelle *dei mostri*[19] che ci permettono di mettere a fuoco una contemporaneità così densamente ibrida, relata, compromettente. «The monster» – si legge nella voce *Moster/The Unhuman* del *Posthuman Glossary* «is not a negation, but a non-relation, which is not to say that is immune to situational interaction or relationality, but instead to highlight that the monstrous is a rejection of stifling non/human binary entrapment»[20].

Il Postumanesimo Critico rileva dunque l'aspetto teratologico della soggettività ibrida, la sua eccedenza rispetto allo standard, sviluppando le sue riflessioni in una duplice direzione: in primo luogo critica la neutralità con cui si opera il misconoscimento dei corpi oggi bio-info-tecno mediati, e che di conseguenza, espongono le soggettività a divenire superfici vulnerabili di sfruttamento, anche grazie alla pervasività di alcune forme assunte dalle odierne tecnologie. In seconda battuta però, riconoscendo queste soggettività ibride, a partire dal potenziale teratologico e perturbante, ci permette di tematizzate i molteplici grovigli (gli *entanglements*) della soggettività contemporanea, non più irrelata, non più solo umana, non più neanche solo *persona*. Punto di partenza, quest'ultimo,

[19] D. Haraway, *Le promesse dei mostri* (1992), tr. it. DeriveApprodi, Roma 2019.
[20] N. Mazurov, *Monster/The Unhuman*, in R. Braidotti - M. Hlavajova, *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Publishing Plc, London-New York 2018, p. 262.

imprescindibile per operare una critica informata del presente, per nuove ontologie e cartografie delle soggettività tecno-mediate che oggi è impossibile mettere a fuoco se il discorso stesso rimane catturato nel persistere della distinzione netta fra corpi artificiali e corpi naturali. Nell'orizzonte postumanista, la tecnologia non è un punto zero produttivo, né il cyborg tecno-ibrido è il *telos* che assume il corpo inteso come a-specifico, irrelato, immune. Non vi è un indirizzo monodirezionale o una finalità a scopi da rinvenire sempre e solo nel dispositivo tecnologico. Al contrario vi è il ripensamento dell'umano e della soggettività, riconosciuta come ibrida, che abita spazi naturalculturali, la quale assume solo come contingenza l'evento tecnologico, lo riconosce, gli da forma. Questo modo d'intendere *Cyborg* è ciò che apre lo squarcio, la cosiddetta *lesione*[21] della norma, per una rivisitazione dell'umanoide artificiale di più ampio respiro. L'immaginario *uncanny* può dunque includere l'apparato tecnofilo di pensiero, ma in un senso che permette di ripensare la tecnologia stessa, le sue norme, le sue finalità verso un presente generativo di possibilità tecnopoietiche, ma non per forza tecnogene.

3. *Primo Posthuman*

Come abbiamo visto, le soggettività ibride postumaniste non orbitano più intorno a un soggetto unico di riferimento, rinvenendo nell'ibrido la cifra propria della soggettività e rendendo perciò questo stesso soggetto meno disponibile al produttivismo performativo delle tecnologie "ottimizzanti"[22]. In direzione opposta a quella appena descritta, introduciamo qui un esempio di soggettività ibrida proveniente del paradigma Transumanista, al cuore del quale risiede un concetto di

[21] Ci rifacciamo ancora a MacCormack e al suo intendere il mostro come lesione della biopolitica maggioritaria, *op cit*. pP. 92-93.
[22] Ci si riferisce qui all'*Optimierung* adattamento in tedesco del termine *enhancement*, indicante la categoria utilizzata per riferirsi alla tensione verso la perfettibilità umana nel discorso transumanista.

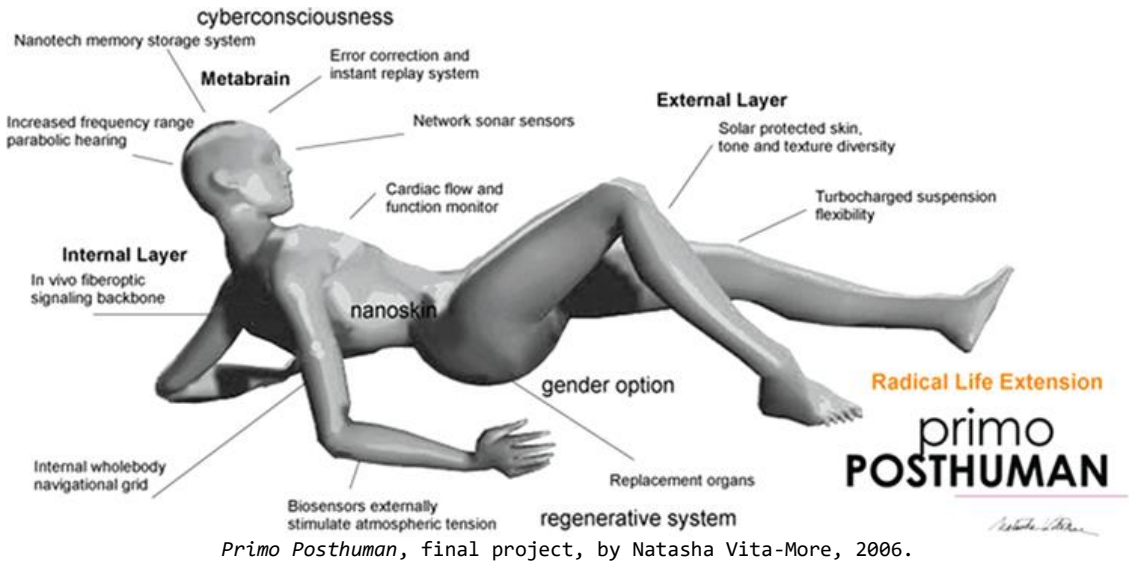
potenziamento – *enhancement* – che, facendo leva sul potere fornito dagli avanzamenti bio-info-tecnologici, ambisce alla creazione prometeica di una soggettività tecno-potenziata e resa scevra da ogni limite proprio della biologia umana. Brevemente, senza pretesa di esaustività, ci limitiamo qui a ricordare che questo paradigma è fondato su una fede visionaria nel progresso scientifico, biotecnologico, informatico e medico-clinico, che concepisce le nuove tecnologie non come appendici della soggettività ibrida, ma come fulcro e mezzo irrinunciabile per il raggiungimento di *potenziamenti estremi* dell'umano. In questo paradigma, la malattia, la disabilità, la senescenza, persino la morte costituiscono il limite onto-biologico dell'esistenza e, in maniera normativa, sono da superarsi mediante l'intervento potenziante dai progressi della tecnoscienza. Ovviamente non solo l'aspetto "mancante" e "fallibile" dell'umano è il focus sperimentale del Transumanesimo; ma il potenziamento *per sé*, come obbiettivo e promessa escatologica per un'esistenza illimitata e trascendente l'umano per come oggi ancora lo conosciamo. La condizione di possibilità di queste esistenze futuribili avviene mediante il carattere promissorio di interventi di enhancement ingegneristici, genetici, meccatronici, cibernetici e anche cognitivi (o mediante AI).

Come è noto da una vasta letteratura recente[23], il Transumanesimo è una branca di pensiero in sé diversificata, con interessi interdisciplinari e figure più o meno celebri al suo interno. La scelta di analizzare qui *Primo Posthuman*[24], progetto artistico della pioniera transumanista Natasha Vita-More nasce proprio in

[23] Segnaliamo qua, fra gli altri: M. More & N. Vita More (eds.) *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2013; F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury, New York 2019 e il testo in italiano di R. Manzocco, *Esseri umani 2.0. Transumanismo, il pensiero dopo l'uomo*, Springer, Milano 2014.

[24] Il progetto artistico *Primo Posthuman* cominciato nel 1996 e conclusosi del 2006, ha lasciato ora il posto al *Future Body Design* del 2018: https://natashavita-more.com/innovations/.

virtù di alcuni parallelismi riscontrabili fra questa figurazione e un'idea del Cyborg come adroide/ginoide tecnopotenziato/a e artificiale, molto vicina *all'Eva Futura* del romanzo. *Primo* è un progetto artistico cominciato nel 1996, riconfigurato nell'arco di diversi anni e ora concluso: è la figurazione di un corpo iper-performante, ibridato con apparati digitali, meccanici, tecnologici non visibili (proprio perché l'ibrido *che si mostra* costituisce il fattore repulsivo intrinseco al mostruoso) e una tensione caratteristica verso la perfettibilità corpo-reale e intelligente. *Primo Posthuman* è il disegno di un corpo aderente ai canoni di bellezza estetici occidentali; spesso un corpo abile, snello e agile di donna bianca, che solo nell'ultima versione muta in *non-gendered*. I potenziamenti sono plurimi e si rifanno alla cosiddetta branca emergente della "tecnologia speculativa". L'involucro del corpo è la *nanoskin*, una sorta di epidermide impenetrabile dagli agenti esterni. Vi sono poi sensori di movimento e suono, una memoria nanotecnologica, simile allo storage di un hard-disk, e il *Metabrain*, un cervello che è innesto fra computer e l'apparato cerebrale-cognitivo umano, dotato di un dispositivo di correzione immediata dell'errore – quale nello specifico non ci è dato sapere.



Primo Posthuman, final project, by Natasha Vita-More, 2006.

Come si evince da questo progetto, nel discorso transumanista, il Cyborg è un concetto che naviga fra una sorta di riduzionismo tecnoscientifico e un uso visionario e strumentale delle bioscienze e delle nuove tecnologie. È interessante notare come l'esito di questa soggettività ibrida inasprisca le forme di soggettivazione, lì dove i corpi sono performanti e uniformati; come sia affermata la superiorità gerarchica di *questo umano* rispetto alle altre specie e al vivente, leggendo nella natura e nella biologia l'elemento di datità corruttibile. Come il corpo stesso sia atomizzato e ogni frammento di esso arbitrariamente ipostatizzato; dimensione, questa, che ha delle dirette ripercussioni quando la vita incarnata, grazie allo strumento tecnologico, diventa scomponibile e annettibile alle reti di estrazione di valore. In *Primo*, che è una sorta di ideale figurativo di riferimento per le ricerche attualmente condotte in ambito transumanista (così come il Cyborg-Mostro lo è per il Postumanesimo Critico), a essere annichilito è il potenziale teratologico, soppiantato da un'ideale etereo, superlongevo e teomorfico di *uomo*. *Primo* rappresenta di fatto la rivalutazione artificiale dell'ibrido solo nella misura in cui viene incasellato nel modello del soggetto unico che rifiuta l'alterità. Lo scarto è allora prodotto proprio nella distanza che l'approccio teleologico e futuribile di *enhancement* pone in sé, rispetto all'*uncanny,* alla base del quale invece vi è una soggettività che sconfina le barriere dello standard e tende verso la dis-identificazione del soggetto. La tecnologia è la matrice imprescindibile di ogni figurazione transumanista e come emerge da una lettura della figurazione di *Primo Posthuman*, questa soggettività sì ibrida ma perfettibile, trascende l'umano, col suo corpo deteriorabile, la *potentia* perturbante che vi è in esso e abbraccia l'ibridità solo attraverso e in ragione della funzione escatologica che l'apparato tecnologico può svolgere. In questo senso, una lettura transumanista dell'ibrido si avvicina a *Eva Futura*, ginoide

perfetta, che rimpiazza una donna in carne e ossa al solo fine del raggiungimento di una performance perfetta, nella riproposizione dualistica fra mente (intelligenza) e corpo e datità (naturale) e soggetto umano.

4. *My mother was a computer, but now is* Cyborg

Questo breve *excursus* delle correnti di pensiero postumaniste ci viene incontro soprattutto sul piano epistemologico e per la comprensione dello statuto della soggettività ibrida. Le prospettive prese in esame aprono infatti al regno delle possibilità della tecnoscienza: la forma stessa di queste possibilità può però assumere diverse fattezze a patto che questa stessa sia concepita nel suo legame inscindibile con la soggettività. Tant'è che una certa soggettività ibrida ci aiuta a indossare lenti adatte per la comprensione del presente, rinvenendo per esempio gli assi di sfruttamento riadattati e fagocitati anche mediante gli apparati tecnologici. In questo senso lo specifico ibrido del Postumanesimo Critico, includendo la tecnologia come uno dei dispositivi – ma non l'unico – che entra a scompaginare le categorie fissiste e le dicotomie moderne, ci presenta una forma della tecnologia e del *téras* che mostra le contraddizioni interne alla soggettività ibrida e allo stesso tempo i lati eversivi propri di una radicale alterità.

Dall'altra parte però vi è una certa declinazione della soggettività, come quella Transumanista, che visualizzando solo il potenziale ottimizzante dell'ibrido tecnologico, rende la soggettività stessa più disponibile a un paradigma produttivo-estrattivo di valore e sfruttamento, in ragione della performatività accelerata a cui punta, calcando l'esempio della produzione del soggetto neoliberale. Questa tensione, infatti, si pone in linea con gli attuali avanzamenti tecno-scientifici in campo biomedico e nelle scienze della vita citate in apertura e che contano, a esempio, le più sofisticate tecnologie riproduttive

o la medicina personalizzata, le quali avallano spesso uno sfruttamento incarnato delle soggettività, depotenziando le possibilità pur eversive delle tecnologie.

Nel 2005, Katherine Hayles, prima fra le pensatrici del Postumanesimo, titolava uno dei saggi fondanti di questa corrente di pensiero, *My Mother Was a Computer*[25]. La sua provocazione si riferiva prevalentemente al rischio di una riformulazione in termini computazionali delle vite innestate con le nuove tecnologie, prevedendo i rischi estrattivi di valore e sfruttamento e una distorsione delle relazioni umane che un'osmosi con le tecnologie cibernetiche avrebbe in effetti potuto produrre. Oggi, nell'anno 2020, al crocevia con le molteplici forme di ibridazione che molte delle nostre esistenze sperimentano, il Postumanesimo Femminista è un po' più in grado di riformulare i timori di quel momento storico. All'altezza del presente, in cui i legami quasi appendicolari con gli apparati bio-info-tecnologici pervadono gran parte delle forme di vita contemporanee, lo slogan della pioniera Hayles suonerebbe un po'meno con il timore di una partenogenesi cibernetica e digitale del: *My Mother Was a Computer* e un po' di più con la consapevolezza dell'esistenza di una soggettività ibrida sì, ma situata, prismatica, magari desoggettivata e dunque in grado di tracciare delle cartografie di esistenza pur nel denso mondo tecno-mediato che abitiamo. Lo slogan, in virtù di una ri-formulazione della soggettività ibrida, per una sua responsabile posizione etico-politica, suona oggi un più come: *My Mother Was a Cyborg*.

Ilaria Santoemma è dottoranda di ricerca in Human Rights and Global Politics presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa

i.santoemma@santannapisa.it

[25] K. Hayles, *My Mother was a Computer. Digital Subjects and Literary Texts, The Univerisity of Chicago Press*, Chicago 2005.

BRUNA MURA

PASTIGLIE PER IL BENE, PASTIGLIE PER IL MALE*. *FARMACI, CORPI, DESIDERI*

1. *Introduzione* 2. *L'analisi critica della nascita della scienza medica*
3. *Tra medicalizzazione e farmacologizzazione* 4. *Integratori per il lavoro femminilizzato*
5. *Farmaci contro le crisi* 6. *Ormoni sintetici come spazi di autodeterminazione?*
7. Conclusioni

ABSTRACT: PILLS FOR GOOD, PILLS FOR BAD*. *DRUGS, BODIES, DESIRES*
This paper focuses on the non-neutrality of Science – Chemistry in particular – starting by the specific standing point: the relationship between (sexuated) bodies and drugs. The feminist analysis on social role of medicine has been deepened since the end of Sixties and has permitted to underlying the strong ambivalence of medical knowledge between self-determination and subjection. Feminism and critical medicine have opened a deconstructive breach in the passive acceptance of the medical science by the identification and the complaint of social origin of a lot of (pathologized) diseases. Today we are facing a paradox: even the international institutions have acknowledged connections between health conditions and social-economic context, but the use of drugs is increasingly widespread and not directly related with pathologies. To unravel these aspects, the research will focus on three kinds of drugs: psychotropic drug, food supplements and synthetic hormones. The contemporary capitalism extracts value from interpersonal, cognitive, emotional performances requiring a perpetual presence – both physical and mental – which finds in the use of food supplements and psychotropic drugs a formidable technical support. This ambivalence implies, on one hand, the use of drugs to support the performance and the self-perception of being efficient and measured up, while on the other hand, it shows the dark side of the self-exploitation. At the same time, the theoretical work of trans-feminist movements on synthetical hormones adds the reflections about the desires to those on needs, filling the picture of the ambivalences related with the use of drugs. To imagine a science and a tech useful to design a healthy society, it is necessary to question how today the use of drugs is not only connected with pathologic conditions, but rather how it has violently crawled into our lives as device of capitalistic subjection of the (sexuated) bodies.

1. *Introduzione*

«Oggi energia e ritmo un po' giù?», «Per non fermarti, hai bisogno di energia» perché ciò che ti è richiesto sono «Fisico forte,

*cit. Prozac +, *Pastiglie*, album *Testa plastica*, 1996; e Chadia Rodriguez, *Sister (Pastiglie)*, 2018

spirito giovane». Questi esempi di slogan che accompagnano le pubblicità televisive di alcuni tra i più noti integratori alimentari venduti in Italia restituiscono uno standard a cui conformarsi, ma soprattutto mostrano i limiti da non superare: il ritmo che non si deve abbassare, non ci si deve fermare, il fisico deve essere forte e, anche quando l'età anagrafica dice altro, lo spirito dev'essere giovane.

Sembra proprio che ogni fase della nostra vita abbia bisogno di cercare in qualche supporto chimico la possibilità di svolgersi appieno, senza "perdere" neppure un attimo assecondando stanchezza o stimoli diversi da quelli su cui dobbiamo concentrarci. Ed è così che si interviene farmacologicamente su bambini distratti, su adulti stressati dal lavoro e dalle altre incombenze (magari di cura), su anziani che devono mantenersi giovanili e attivi. Ma se periodicamente emergono episodi mediatici nazionali o esteri (pensiamo a quanto avviene negli Stati Uniti[1]) che aprono il dibattito sulle implicazioni di questi approcci, più difficile è riuscire a coglierne gli effetti nella quotidianità di ciascuno di noi.

La medicina e il farmaco, suo partner ideale[2], si intrecciano andando oltre gli effetti sociali della diagnosi e della certificazione, per amplificare le prestazioni rifiutando la stanchezza e forzando i limiti del corpo, finanche intervenendo prontamente a medicalizzare e farmacologizzare gli effetti sociali delle crisi economiche. Ma, come si proverà a mostrare, la proliferazione di queste conoscenze chimiche e la progressiva maggior competenza dei – potenziali – pazienti-consumatori permette anche di intravvedere spiragli di autodeterminazione.

[1] Si veda, ad esempio, il documentario *Take yourpills*, regia di A. Klayman, produttore Motto Pictures, 2018.

[2] M. Tognetti Bordogna, *Farmacologizzazione: una nuova sfida*, in G. Vicarelli (a cura di), *Cura e salute. Prospettive sociologiche*, Carocci, Roma 2013, p. 87.

2. *L'analisi critica della nascita della scienza medica*

Nel corso degli anni Settanta, soprattutto da parte marxista[3] (per cui la pratica medica è «scientifica quando e in quanto il potere diventava borghese»[4]) e dentro i movimenti femministi[5] il tema della non neutralità della scienza, in particolare quella medica, e della tecnica a essa connessa, è stato un elemento osservato con cura e posto al centro di processi decostruttivi fino a diventare pietra angolare su cui poggiare sperimentazioni concrete di superamento dei modelli sanitari esistenti nell'ambito della salute mentale, nei primi consultori autogestiti, negli ambulatori sociali[6].

Nel corso degli anni questo sguardo è andato però perdendosi e, come raccontato in un dialogo tra Corbellini e Urso, ancora oggi in Italia «le materie scientifiche e quelle cliniche vengono insegnate in maniera aproblematica e astorica»[7]. Attraverso percorsi di ricerca storico-genealogica è stato mostrato lo stretto legame tra sviluppo del modello di produzione capitalistico, esclusione delle donne – detentrici per secoli di sapere farmacologico non professionalizzato[8] – e nascita della medicina moderna. Nel corso del diciannovesimo secolo hanno cominciato a delinearsi delle *enclosures* dei saperi sui corpi su

[3] Si vedano ad esempio i molteplici contributi di G.A. Maccacaro, J-C. Polack, V. Navarro, G. Berlinguer.

[4] G. Maccacaro, *Lettera al Presidente dell'Ordine dei Medici della Lombardia*, in J-C. Polack, *La medicina del capitale* (1971), Feltrinelli, Milano 1972.

[5] Per una raccolta commentata dei documenti su questo tema, si veda L. Percovich, *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Franco Angeli, Milano 2005.

[6] A titolo d'esempio si vedano: T. Capacchione, *Primavera 180. Le lotte e le esperienze psichiatriche alternative in Campania nella stampa quotidiana*, Sensibili alle foglie, Rebibbia 2018; J. Foot, *La «Repubblica dei matti»: Franco Basaglia e la psichiatria radicale in Italia, 1961-1978*, Feltrinelli, Milano 2014; P. Sardella, *Storia del primo consultorio autogestito nel movimento di liberazione femminile*, Mimesis, Milano 2014; B. Mura, *I consultori familiari*, in A. Del Re, L. Perini (a cura di), *Gender Politics, in Italia e in Europa*, Padova University Press, Padova 2014; S. Petri, *A partire dal centro di medicina sociale di Giuliano*, Fogli d'informazione, 5-6, terza serie, 1 giugno 2008.

[7] G. Corbellini, S. Urso, *Radiografia di una scienza. La storia della medicina e la sua percezione pubblica*, in «Zapruder», 6, 2005, pp. 124-130.

[8] B. Ehrenreich, D. English, *Le streghe siamo noi. Il ruolo della medicina nella repressione della donna* (1973), CELUC, Milano 1975.

cui si è fondata la gerarchizzazione del potere sulla salute: riconoscendo al medico il ruolo di unico detentore di risposte, il paziente stesso opera un meccanismo di delega posizionandosi in un ruolo di subordinazione quando non di autoesclusione dal processo di cura. L'effetto più evidente di questo passaggio è quello di attribuire al medico un ruolo sociale particolare, di arbitro[9] «misura degli eccessi, parametro dell'eleganza fisica, custode disincantato dei vizi accettabili»[10]. Ciò che si configura dunque è un dispositivo di potere che istituisce il ruolo attivo del medico e il ruolo passivo del malato[11]. Sarà questa la chiave di volta del regime di sapere biomedico – scientifico e tecnico – che interviene per riattivare la macchina/corpo[12], per mantenere integra la forza-lavoro[13] utilizzando soprattutto la tecnologia e i farmaci di sintesi[14]. Uno dei più potenti strumenti a disposizione del dispositivo di potere medico è la diagnosi che, attraverso il certificato, sancisce l'appartenenza del soggetto alla categoria di malato, di sano, di curabile o meno ed è entro questo percorso che cominciano a essere definite formalmente le caratteristiche sessuali maschili e femminili, e successivamente a prendere forma l'attribuzione dei generi così come la conosciamo oggi[15]. Nelle righe di un certificato medico si delinea così uno dei pochi casi di evidente e repentino cambio di status della persona che può ritrovarsi – ad esempio – ad avere accesso esentasse ai farmaci, ad aver diritto a una pensione di invalidità o al rinnovo della patente. È dunque evidente il potere racchiuso

[9] G. Abbracciavento et al., *Medici senza camice pazienti senza pigiama. Socioanalisi narrativa dell'istituzione medica*, Sensibili alle foglie, Roma 2013, p. 69, e J-C. Polack, *op. cit.*, pp. 72-73.
[10] J.-C. Polack, *op. cit.*, pp. 72-73.
[11] G. Abbracciavento et al., *op. cit.*
[12] M. Tognetti Bordogna, *Presentazione*, in S. Fainzang, *Farmaci e società. Il paziente, il medico e la ricetta*, Franco Angeli, Milano 2009, p. 8.
[13] V. A. Sironi, *Prefazione. Il farmaco: un protagonista poliedrico della scena terapeutica*, in S. Fainzang, *op. cit.*, p. 16.
[14] B.J. Good, *Gli studi culturali nelle bioscienze, nella biomedicina e nella biotecnologia* in P. Donghi (a cura di), *Il sapere della guarigione*, Laterza, Roma-Bari 1996.
[15] P. B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, Fandango, Roma 2015, pp. 90-107.

entro la possibilità di assegnare queste "etichette" e altrettanto palese è come questo non resti affatto confinato, ma diventi sguardo con cui essere letti dall'altro e che "qualifica" socialmente (si pensi alla categoria di "isterica", "omosessuale" o "disforico" e dell'uso politico che ne è stato fatto). Vi è però, nella diagnosi, anche un momento liberatorio per il paziente che esce dall'incertezza dei sintomi per essere indirizzato verso una possibile cura o almeno una prognosi[16]. Negli stessi anni in cui comincia a prendere forma la clinica[17], si sviluppano sempre più approfondite competenze chimiche[18] che avviano, da un lato, la possibilità di sviluppo dell'industria farmaceutica, dall'altro, la diffusione di preparati e farmaci che diventano perno attorno a cui si sviluppano relazioni di potere, aspettative e interessi economici[19] collegati alla medicina.

Non si tratta di negare l'indubbia rilevanza di scoperte e avanzamenti tecnici compiuti negli ultimi decenni, quanto piuttosto di porre l'accento, attraverso il riconoscimento della scienza medica odierna come organica e funzionale al sistema capitalistico, sulla relazione tra approccio medico e sua traduzione in pratiche oltre che sulle implicazioni della definizione di cosa è sano e di cosa è malato o, per maggior chiarezza, di cosa è *normale*, compatibile con le richieste del capitale, socialmente accettabile, e di cosa non lo è. Acquisire consapevolezza rispetto alla non neutralità che caratterizza strumenti e tecniche della scienza medica e ai ruoli storico-sociali di medici e pazienti permette di acquisire capacità critica, necessaria per cogliere e forzare gli spiragli che si aprono, con l'obiettivo di esercitare una libertà di scelta consapevole.

[16] H. Brody, D.B. Waters, *Diagnosis is treatment*, in «The Journal of family practice», 10, 1980, pp. 445-9.
[17] M. Foucault, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (1963), Einaudi, Torino 1998.
[18] V. A. Sironi, *op. cit.*, p. 18.
[19] I. Illich, *Nemesi medica* (1974), Mondadori, Milano 1976; V. A. Sironi, *Prefazione*, cit., p. 16; G. Abbracciavento et al., *op. cit.*, pp. 77-81.

3. *Tra medicalizzazione e farmacologizzazione*

Uno degli elementi più significativi delle critiche avanzate nel corso degli anni Settanta fu nei confronti del processo per cui problematiche di carattere sociale venivano affrontate attraverso gli strumenti della medicina, il processo che Conrad definisce di «medicalizzazione della società»[20]. I movimenti femministi in particolare hanno posto l'accento su questo punto evidenziando come tutta una serie di condizioni vissute dalle donne e definite patologiche dai medici non potessero essere ricondotte esclusivamente a uno stato di malattia individuale, ma fossero diretta conseguenza del ruolo sociale femminile imposto: «Le condizioni materiali e i rapporti sociali dentro i quali si svolge la nostra vita sono un continuo attacco alla nostra salute fisica e al nostro equilibrio psichico. […] Il nostro corpo però, costretto a funzionare come una macchina, si ribella continuamente»[21].

Ha cominciato a emergere, nel corso degli ultimi anni, anche un altro fenomeno che può essere definito come l'esigenza di ricorrere a farmaci non solo in caso di malattia, ma anche per migliorare le proprie prestazioni e relazioni sociali[22]. Questo processo, definito di farmacologizzazione[23], ha mostrato come accanto a una medicina rivolta sostanzialmente alla riparazione e alla normalizzazione dei corpi umani si sia affiancata una modalità in cui essa si orienta verso la personalizzazione e

[20] P. Conrad, *Medicalisation and Social Control*, in «Annual Review of Sociology», 18, 1992, pp. 209-232.

[21] Movimento femminista di Venezia-Mestre, *«Ciao, come stai?» - «Male…»*, Mestre, 5 marzo 1975, p. 1, in C. Jourdan, *Insieme contro. Esperienze dei consultori femministi*, La Salamandra, Milano 1976.

[22] La diffusione di immaginari di questo tipo è accompagnata, ad esempio, dalla produzione cinematografica. Si vedano *Limitless* di Neil Burger, 2011 o *Lucy* di Luc Besson, 2014.

[23] S.J. Williams et al., *Waking up to Sleepiness: Modafinil, the Media and the Pharmaceuticalisation of Everyday/Night Life*, in «Sociologiy of Health&Illness», 30, 2008, pp. 839-855.

ottimizzazione della salute[24] e delle vite. Ciò che sembra emergere, più che un'evoluzione dalla medicalizzazione alla farmacologizzazione della società, è una sostanziale compresenza dei due fenomeni.

Riprendendo l'approccio iniziale e provando dunque a cogliere i nessi tra questi fenomeni e l'evoluzione del modello di produzione capitalistico, cosa emerge? Ci si soffermerà ora su due aspetti, entrambi fortemente connessi al sistema socio-economico, e cioè la spinta sociale a cercare strumenti (individuali) farmacologici con lo scopo, da un lato, di porsi in vantaggio competitivo e, dall'altro, per gestire le situazioni di difficoltà che si presentano nel corso della vita.

4. *Integratori per il lavoro femminilizzato*

Se, come visto, i movimenti femministi storici avevano sollevato il tema della connessione tra patologie e ruoli sociali imposti alle donne, oggi il processo di femminilizzazione del lavoro[25] pone la questione in modo ancora più esteso, all'intera società. Ci si riferisce qui, in particolare, al progressivo inglobamento in ambito produttivo di caratteristiche e tratti tipici del lavoro di riproduzione che – pur essendo, appunto, lavoro – non sono contabilizzabili[26], ma che hanno un peso specifico nell'esperienza incarnata di ciascuna e di ciascuno. Va profilandosi una sovrapposizione tra le "malattie" indicate storicamente come "tipici malesseri femminili" e i disturbi che si rilevano tra i lavoratori e le lavoratrici precarie o autonome di oggi. La condizione di stress, di perenne stazionamento sul confine del burnout non è una afflizione transitoria, ma anzi è «la condizione. È la nostra temperatura basale. È la nostra musica di

[24] M. Tognetti Bordogna, *Farmacologizzazione: una nuova sfida*, cit., pp. 87-110.

[25] C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Ombre Corte, Verona 2010.

[26] Tra gli altri: B. Mura, C. Peroni, C. Veneri, *Gender Strike! Il Tariffario del lavoro gratuito*, in F. Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo*, Ombre Corte, Verona 2016.

sottofondo. È il modo in cui vanno le cose. Sono le nostre vite»[27]. Sembrano quasi delinearsi i contorni di una "malattia professionale" specifica della riproduzione sociale nel sistema biocapitalistico.

Come scrive Petersen, pur nella consapevolezza di vivere in un sistema non equo, in cui vince solo una ristretta cerchia di persone, siamo portati a credere di poter continuare a ottimizzare noi stessi per rientrare in quella ristretta cerchia[28]. Ma questa infinita corsa all'ottimizzazione, dentro la cultura della perfezione[29], è intrecciata alla richiesta di altissima prestazionalità ed efficienza del mercato del lavoro a cui affiancare, appunto, disponibilità, socievolezza, bella presenza. Evidentemente a queste richieste non è immaginabile poter adempiere a ciclo continuo, tutti i giorni, tutto il giorno, nel corso dell'intera vita, ma rimane un'aspettativa che percepiamo come sociale e che spesso non ha neppure bisogno di agire dall'esterno perché, appunto, l'abbiamo introiettata[30]. Non è certo un caso che in Italia il consumo di integratori alimentari stia crescendo esponenzialmente da anni[31], probabilmente anche grazie al fatto che qui queste sostanze non vengono classificate come farmaci e dunque possono essere assunte anche in assenza di prescrizione medica. A ogni modo, questi prodotti vengono liberamente e insistentemente pubblicizzati su riviste e mass media come utili al miglioramento delle prestazioni fisiche e mentali nonostante i risultati contraddittori degli studi effettuati che non solo ne mettono in dubbio l'utilità, ma ne

[27] A.H. Petersen, *How Millennials Became The Burnout Generation*, «BuzzFeed News», 5 gennaio 2019 (link consultato il 17 maggio 2020).
[28] *Ibid.*
[29] J. Scelfo, *Campus Suicide and the Pressure of Perfection*, in «New York Times», 28 luglio 2015.
[30] M. Bascetta, *L'economia politica della promessa*, in «Il Manifesto», 22 ottobre 2014.
[31] CENSIS, *Rapporto sul valore sociale dell'integratore alimentare*, 20 giugno 2019.

pongono in evidenza i rischi[32]. Ci si trova così davanti alle immagini di un ragazzo che studia in biblioteca e poi, diventato un uomo d'affari, è sempre di corsa tra viaggi, riunioni e ufficio con la voce guida che non solo ci racconta questi passaggi, ma mette in luce anche le aspettative che accompagnano il percorso: «Quelle prove da superare, ore passate a capire, risolvere, ricordare. Allenavi la tua mente per diventare qualcuno. Quello che sei oggi. Un professionista che dev'essere sempre concentrato, reattivo e mai stanco. Una vita dal ritmo intenso che può metterti in difficoltà proprio quando dovresti cambiare marcia». Ma la stanchezza e le aspettative sociali non sono certo prerogativa degli uomini d'affari. Oggi il peso del carico mentale delle donne[33] lo ritroviamo – come nemico da sconfiggere – nelle pubblicità di qualche integratore "al femminile" che «supporta la memoria e lucida la mente» [Acutil donna]. E le richieste di miglioramento di prestazioni specifiche sono state spezzettate in altrettante fasce di mercato per cui «Dopo i 50 anni, lui [chiede] un aiuto in più; anche lei, ma lei vuole un supporto post menopausa, lui una mente sempre attiva». [Multicentrum]

Insomma, senza neppure dover entrare nel merito dei farmaci veri e propri, del loro uso non medico[34] oppure aprire lo sguardo verso l'ampia gamma di sostanze illegali che pure meriterebbero un approfondimento specifico, già fermandosi entro la soglia degli integratori, vediamo la vastità di un mercato di sostanze (72.540 diversi integratori in commercio in Italia nel 2018 secondo FederSalus)[35] promosse come strumenti di resistenza allo stress, di supporto alle capacità di performance, sia che questo voglia dire gestire impegni famigliari o lavoro – più o meno precario,

[32] Fondazione GIMBE, *Alimenti, diete e integratori: la scienza della nutrizione tra miti, presunzioni ed evidenze*, in «Evidence», 10, 2018.
[33] Per una molto efficace sintesi a fumetti del tema si rinvia a Emma, *Bastava chiedere. 10 storie di femminismo quotidiano*, Laterza, Roma-Bari 2020.
[34] S.P. Novak et al., *Nonmedical use of prescriptiondrugs in the European Union*, in «BMC Psychiatry», 274, 2016.
[35] G. Riva, *Italiani primi in Europa per uso di integratori: peccato che non servano a niente (anzi...)*, in «L'Espresso», 16 aprile 2018.

più o meno di responsabilità – sia che significhi mantenere la reattività mentale durante una riunione o quando esci la sera con le amiche e gli amici. Tutto diventa impegno, tutto diventa occasione in cui dar prova del tuo non essere stanco. L'evoluzione di questi strumenti tecnici sembra aprire una sorta di spazio di soggettivazione apparente in cui, paradossalmente, il corpo con i suoi desideri, le sue pulsioni, la sua sessualità, viene silenziato e scompare per diventare macchina efficiente e instancabile.

5. *Farmaci contro le crisi*

Sono molti gli studi che stanno evidenziando in questi anni le strette connessioni tra precarietà lavorativa, incertezza della continuità di reddito e assunzione di psicofarmaci (si pensi ad esempio a tutto il recente filone di approfondimento sul tema relativamente a disturbi psichici e lavoro in accademia[36]). Se dunque si è visto come sia stata normalizzata la manipolazione al rialzo delle proprie capacità fisiche e mentali, d'altra parte è necessario chiedersi cosa accade quando la soglia "gestibile" viene superata a causa di situazioni personali oppure all'interno di processi di crisi più generali.

Da un lato è necessario tenere conto della dimensione simbolica del farmaco[37] e della possibilità che la persona in difficoltà vede di risolvere con una pastiglia, con qualche goccia, un problema che affrontato in altro modo richiederebbe tempi molto lunghi o che è fuori dalla portata del singolo individuo

[36] Si vedano tra gli altri: F. Palazzi, *Accademia e depressione. Un bilancio sul rapporto tra disagio mentale e gestione neoliberale dell'università*, «Il Tascabile», 24 settembre 2019, https://www.iltascabile.com/societa/accademia-e-depressione/ (link consultato il 18 maggio 2020); A. Piga, A. Lampo, *Stare male nell'accademia*, 22 giugno 2018, https://not.neroeditions.com/accademia-ricerca-malessere-psichico/ (link consultato il 18 maggio 2020); K. Levecque et al., *Work organization and mental health problems in PhDstudents*, in «Research Policy», 46, 2017, pp. 868-879; D. Borrelli, M. L. Stazio (a cura di), *La «grande trasformazione» dell'università*, in «Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione», 1, 2018.

[37] G. Pizza, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma 2005.

coinvolto. In questo senso il tema della non neutralità della tecnica è un riferimento necessario a interpretare quanto ci accade intorno e per riconoscerne la funzione di assoggettamento anche quando questa è meno esplicita. Si è visto, in rapporto agli integratori, come non si stia parlando di una situazione tutto sommato di libera scelta in cui le persone decidono di utilizzare sostanze allo scopo di potenziare sé stesse, quanto piuttosto della necessità di cercare strumenti per rendersi quanto più compatibili possibile con i ritmi richiesti dal capitale. E dunque cosa accade quando, in modo più o meno improvviso, a fronte della situazione lavorativa frenetica e altamente performativa che stiamo vivendo, si apre una crisi economica diffusa?

A partire dai primi anni Novanta si sono sviluppate ricerche e teorie che hanno progressivamente messo in evidenza l'incidenza dei determinanti sociali sullo stato di salute delle persone[38], con indagini che stimano al 10% il rilievo dell'intervento sanitario a fronte del 90% dei fattori non sanitari (tra cui quelli sociali, lavorativi, ambientali)[39]. Questo però non pare aver modificato l'approccio medicalizzante diffuso che vede, anzi, un aumento generalizzato dell'utilizzo di psicofarmaci in tutti i Paesi occidentali[40].

Un momento utile a leggere come si trasforma la percezione comune rispetto alla relazione tra salute e società è la crisi economica del 2008[41] quando l'introduzione delle politiche di austerity ha comportato in molti Paesi dell'Europa mediterranea una

[38] G. Dahlgren, M. Whitehead, *Policies and Strategies to Promote Social Equity in Health*, Institute for Futures Studies, Stoccolma 1991; CSDH, *Closing the gap in a generation: health equity through action on the social determinants of health. Final Report of the Commission on Social Determinants of Health*, World Health Organization, Ginevra 2008.

[39] Institute for the future (IFTF), *Health and Healthcare 2010. The forecast, The challenge*, Jossey-Bass, Princeton 2003.

[40] F. Starace, *Il consumo di psicofarmaci in Italia*, in «Quotidiano Sanità», Analisi SIEP su dati OSMED 2018.

[41] R. De Vogli, R. Gnesotto, *Il ruolo delle psicopatologie nella crisi economica*, in «Salute Internazionale», 11 Settembre 2017, https://www.saluteinternazionale.info/2017/09/il-ruolo-delle-psicopatologie-nella-crisi-economica/ (link consultato il 19 maggio 2020).

generalizzata perdita di posti di lavoro, riduzione di risorse pubbliche e di servizi. Emblematico è il caso greco in cui, tra il 2008 e il 2013, il tasso di suicidi è aumentato del 40% e il numero di persone che hanno dichiarato di soffrire di depressione per almeno un mese è passato da 3,3% nel 2008 a 12,3% nel 2013[42]. Ciò si è accompagnato però a un significativo cambiamento nella percezione generale del disagio mentale[43]. Ma se l'esempio greco, in tutta la sua drammaticità, fornisce un punto di osservazione particolare, la situazione non è molto diversa in Italia. Secondo quanto riportato nel rapporto AIFA riferito ai dati del 2018[44], è in continuo aumento l'assunzione di farmaci antidepressivi con una prevalenza d'uso[45] nell'assistenza convenzionata significativamente differenziata per genere che arriva al 10% in più da parte delle donne over 75 e questo – al netto di altri fattori – è probabilmente da ricondursi alle aspettative di genere sulla disponibilità o meno, da parte di donne e uomini a dichiarare il proprio stato di difficoltà. A completare il quadro di un cambio di passo nella percezione su questi temi è il fatto che, tra il 2008 e il 2018, una ricerca dell'Istituto Piepoli registra che il 42% degli intervistati dichiara che l'immagine dello psicologo è migliorata[46]. Saranno da considerare, nei mesi a venire, gli effetti ulteriori relativi all'attuale situazione innescata dal diffondersi dalla pandemia di Covid-19 che, come già segnalano le prime ricerche, avrà effetti importanti sulla salute mentale delle persone[47] non solo a causa del timore relativo alla

[42] J. Bateman, *How Greek crisis helped removed taboo on mental health*, in BBC, 5 maggio 2019, https://www.bbc.com/news/world-europe-48069644 (link consultato il 25 maggio 2020).
[43] *Ibid.*
[44] Osservatorio Nazionale sull'impiego dei Medicinali, *L'uso dei farmaci in Italia. Rapporto Nazionale Anno 2018*, Agenzia Italiana del Farmaco, Roma 2019.
[45] *Ibid.*, p. 439.
[46] Istituto Piepoli, *La psicologia e la vita del Paese. Tra «stressometro» e diritti*, 8 ottobre 2019. Documento redatto per il Consiglio Nazionale Ordine Psicologi.
[47] L. Gaibar, *El consumo de psicofármacos entre la población asalariada se ha duplicado desde el inicio de la pandemia*, in «El Salto Diario», 20 maggio 2020, https://www.elsaltodiario.com/salud-laboral/trabajadores-consumen-doble-

malattia, ma anche come effetto del lockdown imposto dai governi[48] e delle trasformazioni del mondo del lavoro[49].

Emerge quindi la necessità di mantenere alta l'attenzione sui rischi di scivolare nella direzione di una medicalizzazione e farmacologizzazione dei fenomeni di malessere che hanno cause socio-economiche. Ricondurre una situazione di depressione esclusivamente alla sua dimensione di disagio mentale significa relegarla a condizione individuale nascondendo alla vista le concause che l'hanno innescata. Altrettanto, la somministrazione di (psico)farmaci non agisce solo sullo stato di difficoltà della persona, ma finisce per operare come contenzione chimica – o «repressione drogata»[50] – che blocca la possibilità di riconoscere la dimensione sociale e con essa la possibilità di riconoscimento collettivo oltre che di azione sulle cause prima ancora che sui sintomi.

6. *Ormoni sintetici come spazi di autodeterminazione?*

Nel solco della critica femminista della medicalizzazione richiamata in precedenza, è possibile leggere anche un altro "oggetto" chimico, gli ormoni "sessuali" di sintesi, su cui si sono aperti spazi di riflessione da parte di movimenti e attiviste femministe, queer e trans[51] al confine tra medicalizzazione, farmacologizzazione e spazio di liberazione delle scelte: «con la nozione di genere il discorso medico svela i propri fondamenti

psicofarmacos-desde-inicio-pandemia-coronavirus (link consultato il 21 maggio 2020).

[48] G. Lippi et al., *Health risks and potential remedies during prolonged lockdowns for coronavirus disease 2019 (COVID-19)*, in «Diagnosis», 7, 2020.

[49] F. Florio, *Coronavirus, con lo smart working un italiano su due lavora di più e crescono ansia e stress*, in «Open online», 15 maggio 2020, https://www.open.online/2020/05/15/coronavirus-smart-working-italiano-lavora-crescono-ansia-stress-ricerca/ (link consultato il 19 maggio 2020).

[50] E. Ferrara (a cura di), *L'umanità di uno scienziato, antologia di Giulio Alfredo Maccacaro*, Edizioni dell'Asino, Roma 2010.

[51] Si veda, ad esempio, oltre a P. B. Preciado, *op. cit.*; Consultoria Queer Bologna, *Ormonautica. Le favolose avventure della consultoria queer nel mondo degli ormoni «sessuali»*, in «DWF», 3-4, 2014, pp. 15-24; M. Fragnito, *Politiche su corpi e molecole*, in V. Graziano, Z. Romano, S. Cangiano, M. Fragnito (a cura di), *Cure ribelli. Tecnologie aperte per una cura come bene comune*, WeMake, Milano 2019.

arbitrari, il proprio carattere costruttivista, aprendo allo stesso tempo la strada a nuove forme di resistenza e di azione politica»[52]. Proprio grazie a questo sguardo possiamo oggi considerare gli ormoni sessuali da un'angolatura che permette di non limitarsi all'osservazione della loro funzione di controllo, ma anzi di riconoscere come, attraverso la loro assunzione, le persone trans e non binarie abbiano la possibilità di modificare il proprio corpo per avvicinarsi a quella che è una percezione e un desiderio di sé.

Nel sistema biocapitalistico in cui l'estrazione di valore riguarda l'intera soggettività, incluse le sue dimensioni relazionale e sessuata[53], l'elaborazione di sostanze che, attraverso la chimica, agiscono su questi aspetti apre spazi di possibilità «Siamo vivi: materializziamo allo stesso tempo il potere del sistema farmacopornografico (biopotere) e la possibilità del suo fallimento (bioempowerment)»[54]. È così, ad esempio, che la diagnosi stessa diventa un'occasione per aprire strade alternative rispetto a quelle concepite dal potere medico che la esprime. Nel sistema sanitario italiano perché una persona transessuale possa accedere all'assunzione delle varie terapie ormonali previste è necessaria una diagnosi di disforia di genere. Ed è proprio in questo passaggio di diagnosi e quindi di inquadramento entro una patologia, che si apre una sorta di paradosso: per una persona trans che intende assumere la terapia ormonale, questa è l'unica strada ufficiale per garantire che questo avvenga attraverso la sanità pubblica; d'altra parte, proprio attraverso l'individuazione di un quadro clinico, viene esercitato il controllo e il disciplinamento di corpi che devono essere ricondotti, anche grazie alla tecnologia chimica, all'unica

[52] P. B. Preciado, *op. cit.*, p. 102.
[53] Si vedano, ad esempio C. Morini, *op. cit.*; M. Cooper, *La vita come plusvalore. Biotecnologie e capitale al tempo del neoliberismo*, Ombre Corte, Verona 2013.
[54] P. B. Preciado, *op. cit.*, p. 107.

"normalità" accettabile del binarismo di genere[55]. Ecco dunque esplicitarsi il potere intrinseco della valutazione diagnostica di tracciare il confine attribuendo carattere patologico a comportamenti o condizioni eccedenti, che fuoriescono da ciò che i rapporti di potere in essere definiscono come "normale"[56]. L'intervento medico diventa, ancora una volta, il mezzo con cui riportare tutti i soggetti alla piena funzionalità e produttività sociale[57]. È necessario però tenere conto di come questo percorso includa diverse ombre perché, pur a fronte di un sistema sanitario formalmente universale, vi sono diverse situazioni in cui l'accesso è sostanzialmente limitato e non si riesce a far valere il diritto alla salute come, ad esempio, nel caso di persone senza fissa dimora o di migranti senza documenti.

A ogni modo, riconoscere il ruolo sociale giocato dalla medicina, come scrivono le stesse attiviste, diventa strumento utile ad acquisire agency entro la relazione medico-paziente, non solo individualmente, ma anche a livello collettivo grazie alla consapevolezza di poter produrre un discorso autonomo sulla salute intesa come benessere[58] e nell'esercitare la propria autodeterminazione.

Si pensi ad esempio ai molteplici effetti della diffusione della pillola anticoncezionale sulla libertà per le donne di scegliere di intrattenere relazioni sessuali senza rischiare una gravidanza. Queste riflessioni infatti, pur partendo dagli effetti e dalle interazioni con/degli ormoni "sessuali", mettono in evidenza come in realtà l'azione chimica della sostanza sia una parte di un complesso molto più articolato di intersezioni tra società, cultura, natura.

---

[55] Consultoria Queer Bologna, *op. cit.*, p. 22.
[56] B. Busi e O. Fiorilli, *Introduzione. Per una prospettiva (trans)femminista sulla salute ai tempi del neoliberismo*, in «DWF», 3-4, 2014, pp. 5-14.
[57] O. Fiorilli, S. Voli, *De-patologizzazione trans*, tra riconoscimento e redistribuzione*, in F. Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberismo e neofondamentalismo*, cit., pp.97-109.
[58] Consultoria Queer Bologna, *op. cit.*, p. 21.

7. *Conclusioni*

Attraverso i tre esempi utilizzati si è inteso rappresentare alcune connessioni tra lo sviluppo delle conoscenze scientifiche, la dimensione sociale ed economica e gli effetti derivanti da questi legami. Si sono potute dunque osservare alcune implicazioni dell'approccio biomedico, fortemente incentrato sulla diagnosi e l'intervento farmacologico – oltre che chirurgico –, e come esse contaminino la relazione che si ha con il proprio corpo entro il sistema (bio)capitalistico. L'utilizzo degli integratori mostra come le conoscenze farmacologiche riversate in queste pastiglie siano entrate nella quotidianità ben al di là della condizione patologica e siano diventate un supporto chimico considerato più o meno necessario, anche senza comprovata efficacia, per sostenere i ritmi, fisici e mentali, richiesti dall'attuale organizzazione sociale e del lavoro. L'assunzione di integratori alimentari diventa dunque un effimero tentativo, una speranza di sostenibilità di ciò che abbiamo intorno, che dovrebbe servire a procrastinare a tempo indefinito l'ammissione di stanchezza, il riconoscimento dell'impossibilità di far coincidere il ritmo della finanza, delle macchine, dei computer con quello umano. Ma proprio quando queste pressioni diventano insostenibili o impattano con situazioni di dissesto economico, si ripresenta la medicalizzazione di problematiche sociali. Non solo in questi casi aumentano le diagnosi, ma l'utilizzo di (psico)farmaci diventa così diffuso da incidere sulla percezione stessa del disagio mentale che, fino a poco prima indicibile e inconfessabile, diventa socialmente accettabile, reso "tollerabile" dalla medicina stessa che, in una situazione di crisi economica, permette al sistema capitalistico di prendere una boccata d'aria intervenendo con i farmaci per tamponare problemi le cui cause sono da ricercare altrove. Tutto questo senza che vi sia, per contro, un'analisi specifica di quali possano essere gli effetti di una così ampia diffusione dell'uso di queste sostanze sulle scelte

collettive (ad esempio a livello elettorale) o sulle reazioni a situazioni inattese o di pericolo (reale o percepito). L'introduzione di uno sguardo (trans)femminista permette però di cogliere un punto di vista imprevisto anche quando il meccanismo di (auto)assoggettamento sembra essere imprescindibile. Ad esempio, nel caso degli ormoni "sessuali" sintetici, la consapevolezza dei meccanismi alla base del processo che lega diagnosi e accesso ai farmaci, permette di avviare riflessioni critiche e pratiche di resistenza individuali e collettive che non solo allargano il diritto all'accesso alla sanità, ma diventano occasione di liberazione dei desideri attraverso un diverso uso e la riappropriazione delle tecnologie di produzione delle soggettività[59].

Rimane aperto però l'interrogativo sul fatto che siano le risposte della scienza biomedica, le sue diagnosi e i suoi farmaci ciò di cui abbiamo bisogno per "stare bene". Oppure se non sia arrivato il momento di ripartire dal disvelamento del ruolo sociale della scienza medica che conosciamo, dal riconoscere che molto di ciò che la medicina chiama patologia è in realtà prodotto dell'organizzazione sociale. Soffermarsi su questa prospettiva permette anche di evitare quel processo di *victim blaming*, ben delineato da Fisher non solo nella sua dimensione individuale, ma anche collettiva[60] che è ormai una postura assunta, una strategia di governo adattata a ogni situazione per rovesciare sul singolo individuo le responsabilità delle sue condizioni di difficoltà e alimentare la percezione comune che siano effetto di scelte individuali "sbagliate". Il tema quindi non è la colpevolizzazione di chi in un certo momento della propria vita scelga di utilizzare integratori o senta il bisogno di assumere qualche tranquillante. Va esplicitato come questo sia piuttosto il prodotto individuale

[59] P. B. Preciado, *op. cit.*, p. 116.
[60] M. Fisher, *Buono a nulla (Good for nothing)*, in «Effimera», 16 gennaio 2017, http://effimera.org/buono-nulla-good-for-nothing-mark-fisher/ (link consultato il 25 maggio 2020).

di fattori strutturali: perché «non lasciarti andare alla stanchezza»? Magari dopo settimane di lavoro intensivo per rispettare una scadenza e con genitori anziani da accudire? Perché la strada più accettabile è assumere un integratore? Non dovrebbe essere prendersi una pausa o rallentare i ritmi (magari anche per godersi la soddisfazione dell'obiettivo raggiunto)?

Nel solco di quanto suggerito dalle esperienze transfemministe richiamate, l'acquisizione di una maggiore consapevolezza sui saperi, i rapporti di potere e sugli strumenti che interagiscono con i nostri corpi assume centralità. Solo attraverso questo processo, consapevoli della dimensione di reciprocità e interdipendenza in cui viviamo, nell'insufficienza della ricerca di un "benessere", di uno "stare bene" individuale, è possibile immaginare percorsi attraverso cui liberarli e riappropriarsene, risignificandoli, per costruire spazi di autonomia e autodeterminazione.

Bruna Mura è Dottore di ricerca in Sociologia presso l'Università di Urbino
brunamura@hotmail.it

GIULIA GIARDINA - ANNALISA ZABONATI

LE IDENTITÀ TRANSGENDER TRA ESPRESSIONE E VINCOLI DEI CORPI L'AUTODETERMINAZIONE NELL'APPROCCIO MEDICALIZZATO ALLA TRANSIZIONE

1. *Premessa* 2. *Il modello medicalizzato di transizione*
3. *Liberazione e oppressione nella transizione medicalizzata* 4. *Vite in pausa* 5. *Conclusioni*

ABSTRACT: ***TRANGENDER IDENTITIES BETWEEN BODY'S EXPRESSION AND CONSTRICTIONS. SELF-DETERMINATION IN MEDICALIZED GENDER TRANSITION***
Trans identities, through their non-conforming bodies, undermine a natural order based on the correspondence between sex and gender, which is poorly questioned in the common discourse. Medicine and scientific-technological development play, toward gender transition, an ambivalent role, oscillating between liberation and emancipation, and oppression and restoration of the order mentioned above. The medicalized model proposes, or imposes, rigid gender transition paths bound to a binary approach to gender, through normalization and rectification of bodies. Supported by a law that elevates the medicalized model to the only competent branch of knowledge, it overlooks the real voices and needs of trans people, who struggle to find space and strength to be heard and accepted.

1. *Premessa*

Per quanto la letteratura abbia evidenziato la variabilità dei percorsi di transizione e l'importanza di garantirne una costruzione individualizzata, è innegabile che la loro attuazione passi quasi sempre attraverso un processo di medicalizzazione, che

è via elettiva per la legittimazione identitaria dei soggetti trans da un punto di vista formale, tanto quanto sociale[1].

Il percorso di transizione in Italia è regolato dalla Legge 164/82 che, pur non istruendo in merito agli atti antecedenti la rettifica anagrafica e di genere, relega la transizione a due ambiti di "competenza", quello medico e quello legale. Da ciò si evince che l'autodeterminazione delle persone trans ricopre un ruolo secondario rispetto all'azione di figure professionali esterne che sanciscono gli esiti del percorso di transizione, in quanto giudici e revisori[2].

Ne consegue che, nella pratica professionale e nella costruzione dei percorsi di transizione, la dimensione psicologica dei soggetti è frequentemente trascurata in virtù della corporeità, ritenuta il terreno principe di *adeguamento*.

Tuttavia, la letteratura psicologica, e, ancor prima, le voci delle stesse persone trans, hanno ripetutamente messo in luce come la transizione sia trasversale a più dimensioni (psicologica, sociale, relazionale e corporea): per quanto l'affermazione di genere possa passare attraverso il corpo, non si limita affatto a esso. Molte persone trans, infatti, non ambiscono a procedure chirurgiche o a modificazioni dei caratteri sessuali secondari tramite trattamento ormonale sostitutivo cross-sex, optando per

[1] E. Coleman, W. Bockting, M. Botzer, P. Cohen-Kettenis, G. DeCuypere, J. Feldman, L. Fraser, J. Green, G. Knudson, W. J. Meyer, S. Monstrey, R. K. Adler, G. R. Brown, A. H. Devor, R. Ehrbar, R. Ettner, E. Eyler, R. Garofalo, D. H. Karasic, A. I. Lev, G. Mayer, H. Meyer-Bahlburg, B. P. Hall, F. Pfaefflin, K. Rachlin, B. Robinson, L. S. Schechter, V. Tangpricha, M. van Trotsenburg, A. Vitale, S. Winter, S. Whittle, K. R. Wylie, K. Zuckeret, *Standards of care for the health of transsexual, transgender, and gender-nonconforming people, version 7*, in «International Journal of Transgenderism», 13, 4, 2012, pp. 165–232.

[2] G. Pieraccini, *Corpi egemonici: Riflessioni sulle biopolitiche della (tran)sessualità in Italia,* in *Per-formare corpi: esperienze e rappresentazioni,* S. Grilli (a cura di), Edizioni Unicopli, Milano 2013, pp. 27-66.

non intervenire sui propri corpi, o preferendo posticipare a momento successivo tale decisione[3].

In questo lavoro prenderemo in considerazione i presupposti e le caratteristiche della transizione medicalizzata per fornire spunti di riflessione sui significati che gli attributi *naturale* e *artificiale* assumano in relazione ai corpi dei soggetti trans, tra liberazione e oppressione.

2. *Il modello medicalizzato di transizione*

Il pensiero comune, nella nostra società, fatica a adeguarsi ai sempre più ricchi e esaustivi contributi provenienti dai *Gender Studies* e dai *Queer Studies*: il sistema di classificazione di genere, nell'opinione collettiva, seguita a contemplare due alternative opposte – maschile e femminile – imprescindibilmente legate e corrispondenti a altrettanti sessi. I due generi sono ritenuti essere distinti, per differenza, da evidenze fornite dall'aspetto fisico, dagli attributi corporei, dagli organi genitali e da tutte le caratteristiche "riconoscibili" come maschili o femminili che vanno al di là dei corpi (ruoli e espressioni di genere). Tale concezione è stata a tal punto interiorizzata a livello sociale, nonché supportata da alcune discipline – prima fra tutte, quella medica – da divenire norma: tutto ciò che esula dal binarismo dei generi e dei sessi è ritenuto innaturale, ed è, dunque, destabilizzante. In questo rientrano nel pensiero comune le identità – e, soprattutto, i corpi – trans[4].

Dal mero scostamento dalla norma, al conferire alla devianza un carattere di problematicità e, dunque, patologia, il passo è breve. L'intervento medico, infatti, agisce sui corpi trans

[3] E. Coleman et al., cit.; American Psychological Association, *Guidelines for psychological practice with transgender and gender nonconforming people,* in «The American Psychologist», 70, 9, 2015, pp. 832-864.

[4] J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Routledge, New York 1999. Si veda anche J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004; e J. Tosh, *Psychology and Gender Dysphoria. Feminist and Transgender Perspectives*, Routledge, New York 2016.

attraverso la rettifica delle caratteristiche fisiche ritenute anomale, poiché sovvertono la corrispondenza tra sesso e genere. La finalità è rendere tali corpi "leggibili" secondo una chiave di genere convenzionale, per eliminarne l'ambiguità e l'indefinitezza imputabili alla presenza di caratteristiche sessuali, primarie e secondarie, non immediatamente riconducibili alle categorie maschile/femminile[5]. Il paradigma medico promuove la regolamentazione e l'espressione binaria del genere attraverso i corpi, mancando spesso di offrire un'alternativa per le identità che non rientrano nella concezione binaria[6]. L'esistenza di tali corporeità non è, infatti, contemplata; da qui la propensione alla correzione fisica, all'inquadramento (diagnostico, anatomico, legale), trascurando le identificazioni delle persone trans, e non solo, che si discostano dal binarismo.

A testimonianza della diffusa attribuzione di una natura deviante alle identità trans, si osservano, soprattutto a livello mediatico, frequenti narrazioni di individui "nati" o "intrappolati" nel *corpo sbagliato*. *Sbagliato* esplicita un'ulteriore caratteristica attribuita alla devianza dei corpi trans, già marcata in senso medico/patologico: quella morale. Si presuppone, così, l'esistenza di altri corpi che sono, invece, *giusti,* con genitali e attributi sessuali corrispondenti a quelli che uomini e donne *dovrebbero possedere naturalmente*[7]. La medicina offre – e in alcuni casi forza verso – una soluzione per coloro che possiedono un corpo sbagliato: rende possibile la rettifica, l'avvicinamento alle identità ideali, corrispondenti ai canoni di cisnormatività[8]; lo fa in modo paradossale, correggendo

[5] M. Inghilleri, E. Ruspini, *Transessualità e scienze sociali: identità di genere nella postmodernità*, Liguori, Napoli 2008.
[6] D. Spade, *Resisting medicine, remodeling gender*, in «Berkeley Women's Law Journal» 18, 1, 2003, pp. 15–37.
[7] G. Pieraccini, *op. cit.*
[8] Si identifica come cisgender la persona che percepisce concordanza tra l'identità di genere e il comportamento, il ruolo, l'espressione considerati convenzionalmente conseguenti al genere attribuito alla nascita. La cisnormatività implica che essere cisgender sia la condizione "normativa" per

artificialmente corpi naturali, ritenuti innaturali. I corpi trans, tramite l'alterazione della loro natura, vengono così adeguati e allineanti, e divengono naturali e *giusti*[9].

Rompere i confini di mascolinità e femminilità, soprattutto attraverso corpi *non conformi*, è qualcosa di percepito come fortemente deviante[10]. Sebbene in ambito medico solo in tempi relativamente recenti le identità trans sono state formalmente dissociate dalla dimensione del disturbo – a partire dalla quinta edizione del DSM[11] (2013) –, l'atteggiamento di numerosi professionisti si è mantenuto patologizzante, così come quello di parte della società[12].

Tale ottica trova conferma nell'accento frequentemente posto sulla sofferenza, qualificata come condizione connaturata e costante del percorso di transizione, trascurando del tutto le casistiche in cui la persona trans non presenta disagio a causa della sua identità di per sé, ma, può risentire delle ripercussioni dovute all'assenza o alle difficoltà di riconoscimento a livello relazionale e sociale, o dell'interiorizzazione di mandati sociali transfobici e cisnormativi. L'aggiornamento del DSM-5 che ha visto l'introduzione della *"Disforia di genere"*, eliminando del tutto la dimensione di disturbo, ha distinto nettamente la sofferenza dall'esistenza trans: la disforia è, infatti, definita come sofferenza che gli individui *possono* esperire – ma non sempre

---

un individuo. Il prefisso cis- deriva dal latino e significa "al di qua, da questo lato".

[9] R. Sassatelli, *Plasticità, corpo e potere: Una rassegna della "politica del corpo" come problematica sociologica,* in «Rassegna Italiana di Sociologia», 40, 4, 1999, pp. 627-650. Si veda anche R. Sassatelli, *Corpi Ibridi. Sesso, genere, sessualità,* in «Aut Aut», 330, 2, 2006, pp. 29-57.

[10] C. Rinaldi, *Generi e sessi non normativi. Riflessioni e prospettive di ricerca nell'analisi sociologica*, a cura di R. Vitelli e P. Valerio, in *Sesso e genere. Uno sguardo tra storia e nuove prospettive,* Liguori, Napoli 2012, pp. 171–222.

[11] Il *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali*, DSM, in originale *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, è uno dei sistemi nosografici per i disturbi mentali o psicopatologici più utilizzati in ambito psichiatrico, psicoclinico e psicodiagnostico.

[12] American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, American Psychiatric Association Publishing, Washington, 2013[5].

sperimentano – in associazione all'incongruenza tra genere assegnato e genere di identificazione[13]. Per contrastare l'automatismo nell'associazione tra transizione e sofferenza, inoltre, si sono sempre più diffuse espressioni come *creatività di genere*, che enfatizzano il carattere di costruzione – e non più di distruzione/compromissione – del genere, e le sue potenzialità di sviluppo in una dimensione di "salute sessuale", come anche ribadito dall'OMS nell'undicesima edizione dell'ICD[14] [15] e nel PDM-2[16], in cui si introduce il concetto di *incongruenza di genere*.
Parlare di sofferenza dei corpi trans, invece, riconduce al piano della patologia, e sembra, in aggiunta, legittimare l'accesso ai servizi medici: il soggetto sofferente, riconosciuto come bisognoso, è fruitore di un percorso terapeutico/correttivo che mira a una ricollocazione a una categoria di genere. In un'ottica medica e patologizzante la sofferenza, pertanto, allontana le persone trans dalla possibilità di essere cancellate: un corpo che soffre è un corpo che richiede cura, dunque un corpo che esiste[17].

3. *Liberazione e oppressione nella transizione medicalizzata*

Il primo passo nell'intervento medico sui corpi trans, consiste, secondo la prassi dell'iter di transizione in Italia, nel trattamento ormonale sostitutivo cross-sex (TOS). Esso è prescritto e supervisionato da specialisti in endocrinologia, e consente la modificazione dei caratteri sessuali secondari. La trasformazione del corpo avviene per adeguarlo al modo in cui i soggetti trans lo prospettano e sentono a livello profondo: in

[13] *Ibid.*
[14] L'*International Classification of Diseases*, è la classificazione internazionale delle malattie e dei problemi correlati, stilata dall'Organizzazione Mondiale della Sanità.
[15] R. García, A. Fresan, H. Vega-Ramírez, J. Cruz-Islas, V. Rodríguez-Pérez, T. Domínguez-Martínez, G. Reed, *Removing transgender identity from the classification of mental disorders: A Mexican field study for ICD-11*, in «The Lancet Psychiatry», 3, 9, 2016, pp. 850-859.
[16] *Il Manuale Diagnostico Psicodinamico* (PDM) è il primo tentativo sistematico di fondare la diagnosi su modelli clinici e teorie di orientamento psicodinamico.
[17] G. Pieraccini, *op. cit.*

questo caso il binomio naturale/artificiale si riscontra nella componente artificiale data dalle sostanze sintetiche assunte (ormoni cross-sex) per apportare cambiamenti corporei in direzione di una maggiore naturalità, intesa come armonia tra l'aspetto fisico e l'identificazione di genere.

Tuttavia è doveroso precisare che per poter ricorrere al TOS i soggetti in transizione devono operare a monte un'opera di convincimento, riuscendo a *dimostrare di voler diventare* uomini o donne, poiché il riconoscimento della loro identità passa attraverso l'istituzione medica[18]. Se la spinta sociale, infatti, è quella di conformarsi a un desiderio di normatività di genere, le persone trans sono indotte a compiere atti persuasivi e, in qualche modo, vere e proprie prestazioni di genere, per essere ritenute valide candidate all'accesso ai servizi connessi alla transizione, in particolare quando l'intervento è sui corpi. L'autodeterminazione è confinata a un piano secondario, rispetto a un'esigenza di performance e un'adesione alle aspettative, prima di tutto sociali, sui generi: le persone trans si trovano a fornire prove della loro identificazione, per poter accedere a alcuni diritti e servizi, come quello sanitario[19].

Il modello medico ha, così, finito per plasmare le narrazioni autobiografiche delle persone trans, riportandole al binarismo di genere per esclusione dell'indefinitezza. Dati tali presupposti, si può riflettere su come il successo della transizione si traduca non tanto nel raggiungimento del benessere psico-fisico della persona, quanto, piuttosto, nella sua aderenza alle definizioni normative di mascolinità e femminilità, manifestate primariamente attraverso il corpo[20].

Ciononostante, per molte persone trans conformarsi alle definizioni binarie non comporta un obbligo o una forzatura.

[18] D. Spade, *op. cit.*
[19] *Ibid.* Si veda anche K. Amin, *Temporality*, in «Transgender Studies Quarterly», 1, 1–2, 2014, pp. 219–222.
[20] D. Spade, *op. cit.*

L'intervento medico, e in special modo il TOS, particolarmente ambito e adottato tra le opzioni sanitarie connesse alla transizione, è spesso ritenuto essere un dispositivo *salvavita*, poiché permette di ottenere modificazioni corporee desiderate, allontanando il malessere legato a caratteri sessuali esperiti come incongruenti, e, dunque, fonti di sofferenza[21]. Il TOS ricopre, inoltre, un ruolo chiave anche nella (ri)costruzione identitaria, nel rispecchiamento della propria immagine, alterata in conformità al genere esperito, attraverso le relazioni[22]. Come detto, le identità trans sono percepite minaccia all'ordine sociale istituito sulla corrispondenza tra sesso e genere poiché sovvertono, con i loro corpi, gli indiscutibili modelli anatomici relativi agli standard di uomo e donna. Quando i lori corpi vengono plasmati dagli effetti degli ormoni cross-sex ristabiliscono l'ordine naturale e sociale, riportandoli, con l'avanzamento del trattamento, entro i binari dei generi, e allontanando ogni ombra di confusione e indeterminatezza[23]. Il corpo, come baluardo del genere, contribuisce, infatti, a regolare le interazioni sociali: nella quotidianità non è il dato anagrafico a determinare l'appartenenza a un sesso o a un altro, e tanto meno lo sono gli organi genitali, non individuabili all'apparenza. Poiché nella maggioranza delle situazioni sociali si agisce con il presupposto dell'esistenza di soli due sessi, è il corpo, nelle sue manifestazioni fenotipiche, a creare un'apparenza di genere a cui si presume corrispondano determinati organi genitali[24].

Per le persone trans che ricorrono al TOS, dunque, l'artificialità degli ormoni può essere sinonimo di liberazione, permettendo

[21] E. Coleman et al., cit. Si veda anche S. Hope, *Person-Centred Counselling for Trans and Gender Diverse People: A Practical Guide,* Jessica Kinglsey Publisher, London 2019.
[22] R. Sassatelli, *Corpi Ibridi. Sesso, genere, sessualità,* cit.
[23] J. Butler, *Undoing Gender,* cit.
[24] R. Sassatelli, *Corpi Ibridi. Sesso, genere, sessualità,* cit.

un'affermazione identitaria che trascende i caratteri fisici di cui la biologia le ha dotate.

Quando, però, il paradigma medico è proposto come universale e unica strada percorribile in direzione di un riconoscimento della propria identificazione di genere, dalla liberazione si passa all'oppressione. Questa impostazione tocca particolarmente le soggettività non binarie[25] (da intendersi non esclusivamente nell'identità di genere, ma anche nei corpi o nelle espressioni di genere), poste di fronte alla scelta di sottostare ai vincoli medici o rinunciare completamente alla propria affermazione. Motivo per cui possono giungere a abbandonare il proprio percorso di transizione, ritenuto, a tali condizioni, inaccettabile[26].

Una riflessione parallela sul carattere liberatorio/oppressivo può essere fatta anche in merito alla chirurgia cui le persone trans ricorrono, definita *riassegnazione* o *riconversione* del sesso, generalmente attuata, per motivi sia sanitari che burocratici, solo dopo l'avvio del TOS. Poiché il testo della legge 164/82 si presta a diverse letture a causa della sua vaghezza, fino a tempi recenti la sterilizzazione[27] era considerata presupposto necessario al riconoscimento della rettifica di genere dal punto di vista legale. Si può ipotizzare che una simile interpretazione della norma rispecchi fedelmente la visione binaria, nell'accettazione del *cambiamento* di genere solo se inteso in senso cisnormato. Al contrario, trova spazio la difficoltà a tollerare le condizioni "intermedie" a sessi e generi, se non quando momentanee e funzionali alla transizione stessa[28]. La prospettiva di modifica si riferisce, poi, agli organi genitali, trascurando le caratteristiche sessuali secondarie (prime, tra tutte, quelle su cui il TOS interviene), e appiattendo la persona,

[25] Una persona non-binary (o non binaria) non si riconosce nel binarismo di genere, o comunque non esclusivamente in uno dei due generi, maschile e femminile. Possono essere non binarie sia persone trans che persone cis.
[26] D. Spade, *op. cit.*
[27] Interventi di demolizione dei genitali interni (femminili) o esterni (maschili).
[28] G. Pieraccini, *op. cit.*

la sua identità e il suo percorso di transizione alla genitalità, e all'urgenza di una sua *riconversione*. Non è un caso che nel testo di legge risalti l'assenza di una qualsiasi menzione al genere, a dimostrazione della sua (presuntamente) *naturale* coincidenza con il sesso.

Un significativo aggiornamento in merito alla chirurgia si è avuto successivamente alle sentenze della Corte di Cassazione (n. 15138/2015) e della Corte Costituzionale (n. 221/2015) e alla sentenza n.180 della Corte Costituzionale del 2017. Grazie a esse, si è giunti a un procedimento unico in cui richiedere rettifica anagrafica e di genere e autorizzazione agli interventi chirurgici, ovviando all'obbligo di sottoporvisi preliminarmente al riconoscimento legale del proprio genere. La chirurgia da obbligata, è divenuta volontaria e emancipatoria, permettendo ai soggetti trans di "naturalizzare" i corpi attraverso la loro alterazione[29].

4. *Vite in pausa*

L'attesa è un'esperienza comune e una preoccupazione prevalente nella transizione di genere medicalizzata[30]. Quanto finora descritto ha trascurato di argomentare le significative attese che caratterizzano il percorso di transizione, su cui vale la pena di riflettere, dato anche il particolare momento storico cha ha visto la nascita del presente lavoro.

Le persone trans che ricorrono a servizi sanitari in funzione del proprio percorso, sono spesso sottoposte a attese a lungo termine per accedere a screening, diagnosi e trattamenti, con la promessa di ottenere un allineamento corporeo e un conseguente

[29] E. K. Lindqvist, H. Sigurjonsson, C. Möllermark, J. Rinder, F. Farnebo, T. K. Lundgren, *Quality of life improves early after gender reassignment surgery in transgender women*, in «European Journal of Plastic Surgery», 40, 3, 2017, pp. 223-226. Si veda anche T. C. van de Grift, E. Elaut, S. C. Cerwenka, P. T. Cohen-Kettenis, B. P. C. Kreukels, *Surgical satisfaction, quality of life, and their association after gender-affirming surgery: A follow-up study*, in «Journal of Sex and Marital Therapy», 44, 2, 2017, pp. 138-148.

[30] K. Amin, *op. cit.*

riconoscimento sociale. A appesantire questi intervalli, particolarmente lunghi nella sanità pubblica, si aggiungono ritardi e imprevisti che vanno al di là delle previsioni e delle aspettative. L'abitudine all'attesa, impotente e prolungata, può condurre gli individui trans, in alcuni casi, a apprendere più alti gradi di tolleranza e a accettare le contingenze esterne, autorevoli e istituzionali, attraverso una ricalibrazione dei propri desideri[31].

Quando il percorso di transizione e, di conseguenza, la propria vita sono messi in pausa, l'attesa può trasformarsi in un vero e proprio *lavoro di genere,* con derive potenzialmente dannose in termini di sopravvivenza[32].

Se già in condizioni ordinarie un notevole esercizio di pazienza viene richiesto ai soggetti trans, l'attuale emergenza sanitaria (causa Covid-19) è probabile star causando, in questo momento, uno smarrimento persino più profondo. Ragionevolmente, il dispiego delle risorse sanitarie ha dovuto prendere direzioni prioritizzate, posticipando a tempo indeterminato i servizi accessori alle varie altre esigenze sanitarie, compresa la transizione medicalizzata (visite mediche, interventi chirurgici). Così come la sospensione dell'iter legale necessario per la riassegnazione anagrafica e di genere e l'autorizzazione agli interventi chirurgici. L'assenza di una chiara prospettiva, l'imprevedibilità degli sviluppi pandemici, l'indefinitezza del futuro prossimo e l'impossibilità di attribuire responsabilità esasperano, così, l'attesa che comporta frustrazione e la sensazione che a esercitare il controllo sul proprio corpo sia, ancora una volta, un'entità esterna e intangibile.

---

[31] V. Pitts-Taylor, *"A slow and unrewarding and miserable pause in your life": Waiting in medicalized gender transition*, in «Health», 1, 2019.

[32] L. Bailey, S. Ellis, J, Mcneil, *Suicide risk in the UK Trans population and the role of gender transition in decreasing suicidal ideation and suicide attempt*, in «Mental Health Review Journal», 19, 4, 2014, pp. 209-220. Si veda anche S. E. James, J. L. Herman, S. Rankin, *Executive Summary of the Report of the 2015 US Transgender Survey*, National Center for Transgender Equality, Washington 2015.

5. *Conclusioni*

Le identità trans mettono in discussione le istanze di naturalità sovvertendo l'ordine proposto come naturale, ovvero la corrispondenza tra sesso e genere all'interno dei binari di mascolinità e femminilità. Come visto nel presente articolo, la medicina e lo sviluppo scientifico-tecnologico ricoprono un ruolo ambivalente, oscillando tra quello liberatorio e emancipatorio, e quello oppressivo e di ripristino di un ordine ritenuto naturale.
Il contesto legislativo italiano fa dell'autodeterminazione delle persone trans un obiettivo da esse stesse raggiungibile solo parzialmente, lungo un percorso battuto in cui si ha libertà di non percorrerlo per intero, ma non di modificarne nell'ordine le sue "tappe". In tal senso i corpi trans incarnano artificialità e naturalità insieme, in un paradossale tentativo di ripristino della convenzionalità che assume accezioni diverse in base al punto di vista assunto: quello medico, che tenta di alterarli per rettificare la devianza (da innaturale a naturale, per la coincidenza sesso-genere attraverso gli organi genitali); quello trans, in cui l'alterazione non è altro che un tentativo di reintegrare la naturalità del genere da sempre esperito, ma non prima espresso, attraverso il corpo.

Giulia Giardina Psicologa, équipe psicologica Sat-Pink Aps
g.giardina7@gmail.com

Annalisa Zabonati Psicologa Psicoterapeuta, responsabile clinica e scientifica Sat-Pink Aps
annalisa.zabonati@tiscali.it

NICLA VASSALLO

QUALCHE APPUNTO SUL CONCETTO DI GENERE

1. *Epistemologie femministe e il concetto di genere*
2. *L'asimmetria tra donne e uomini. Spunti di riflessione*

ABSTRACT: *SOME THOUGHTS ABOUT THE CONCEPT OF GENDER*
In this brief contribution I insist on the necessity to avoid the term "feminist epistemology". On the contrary, "feminist epistemologies" should be preferred. Another term we should scrutinize is gender. Finally, I review some of the criticalities which arise from female predicament.

1. *Le Epistemologie femministe e il concetto di genere*

Erriamo spesso declinando al singolare alcuni termini che necessitano, invece, del plurare. Tra questi, troviamo "epistemologia", nel senso proprio di "teoria della conoscenza", e, in particolare, un termine quale "epistemologia femminista" che dovrebbe invece essere "epistemologie femministe", dal momento che tali teorie non si sono mai strutturate in senso unitario. Ciò è tanto più esatto quando viene affrontato il complesso problema della conoscenza. E, per venire analizzata in modo corretto, la complessità delle epistemologie femmiste non può disporre di un unico solitario interprete; deve piuttosto, come oggi di fatto avviene, venir sviluppata da una pluralità di prospettive, per quanto anch'esse, a loro volta, possano creare altri problemi. Uno tra questi, sorretto da alcune epistemologie femministe, benché

non da tutte, fa leva sul "critico" concetto di genere, contestato poiché detta standard prescrittivi inconseguibili da un qualunque essere umano. Rimane, in ogni caso, vigente la considerazione per cui chi si ancora al concetto di genere femminile deve percorrere una via per temi e argomentazioni.

È che il concetto di genere si ancora su "discubili grovigli", concetto da criticare, concetto da rivedere, concetto da negare attraverso pratiche e norme epistemiche. Il genere rimane una trappola epistemica, conveniente o convincente, da rivisitarsi, nonchè idonea, per alcuni/e, a custodire l'appartenenza femminile sotto il profilo conoscitivo, e nello sviluppare nuovi approcci che enfatizzino competenze e doti conoscitive paritetiche ai due (donna e uomo – solo due perché mai?) generi di matrice socio-culturale.

Qualche punto deve venire specificato, non travisato, in virtù del fatto che il genere di appartenenza gioca un ruolo nel tipo di opportunità cognitive ed esperienze epistemiche che si possono/debbono attuarsi.

Un unico esempio empirico di chiarimento: benché spesso dipendenti, rispetto agli uomini, le donne dispongono senz'altro di maggiori occasioni per giungere a sapere che cosa significhi essere anoressica, partorire con dolore, soffrire di depressione. Da qui si intuisce che il soggetto conoscente non può coincidere con quello tradizionale, ovvero con un essere irreale, neutro, ma declinato infine solo al maschile, soggetto "perfetto" che non ha storia, "razza", classe sociale, preferenza sessuale, cultura, età. Non può davvero essere.

Al fine di "catturare" il concetto di genere, specie in relazione a un femminile vissuto al negativo, rispetto a un maschile vissuto al positivo, occorre fare chiarezza, eliminando i troppi pregiudizi, di cui molti tra noi si nutrono. Soprattutto in quanto il concetto di genere non si concretizza affatto in un solido valore, e in ciò rimango generosa, dato che, come ritengo,

appoggiandosi al concetto di genere femminile o maschile, si finisce col precipitare in un "pozzo di solitudine".

2. *L'asimmetria tra donne e uomini. Spunti di riflessione*

Benché il discorso filosofico sia di matrice normativa, può essere fruttuoso mettere a fuoco alcuni fatti. Da una parte, le donne – non tutte – vengono osteggiate nelle loro capacità e possibilità di acquisizione di conoscenza, soprattutto di conoscoscenza proposizionale. A partire da Aristotele vengono additate quali "irrazionali", in contrapposizione al soggetto conoscente razionale (uomo, palesemente); viene loro sottratta parecchia autorità epistemica; sono isolate in posizioni cognitive inferiori e la loro subordinazione al soggetto "uomo" rientra nella quotidiana banalità; sono loro sottratte risorse quali tempo, potere, denaro da investire in cultura; non vengono, di frequente, considerate degne di un'educazione che riguardi la loro sessualità (basti pensare che la differenza tra orgasmo vaginale e orgasmo clitorideo è ancora sconosciuta a molte donne – chi ha letto il "vecchio" Rapporto Hite ricorderà che, mentre il 70% delle donne non raggiunge l'orgasmo vaginale, il 92% raggiunge quello clitorideo) o comunque un'istruzione adeguata (le donne possono accedere all'università solo da alcuni decenni, mentre la scolarizzazione di massa è del tutto ignota ancora a molte donne nel mondo); e in Occidente, oltre che soprattutto in Oriente, vengono di rado previsti per loro programmi di formazione, educazione e/o sensibilizzazione specifici in relazione ai loro diritti – sempre che la legge del paese tal dei tali li ammetta – rispetto all'hate speaching, alle molestie e alle violenze sessuali, ai rischi del lavoro domestico, al fatto che il ruolo di mogli, madri, figlie, nei casi in cui si scelga di essere mogli e madri (purtroppo, non si può optare se essere figlie) possa originare patologie di tipo psichico; vengono discriminate sul lavoro (basti menzionare che in Italia le donne professore

ordinario sono, perlomeno secondo gli ultimi dati, il **22,3%**), e via dicendo...

Causa o effetto che siano, questo e altro rappresentano una sorta di prostazione di gran parte delle donne rispetto alla conoscenza, sempre proposizionale. Chi Uomo (un'essenza), alla fin fine, di rado, approva La Donna (altra essenza) che tra l'altro, a mio avviso non esiste, se non in qualità di conveniente, non filosoficamente, convincente stereotipo?

Rimane, infine, molto da chiarire. La filosofia non può essere dogmatica. Chiarire cosa? Basti ricordare che nel 2005 il rettore di Harvard, Lawrence H. Summers, ipotizza che le donne siano biologicamente e socialmente inferiori agli uomini nei settori scientifici e ingegneristici. Non è forse assurdo, visto che a tale ipotesi manca del tutto un sostegno giustificativo? Del resto, una possibile ragione della penuria di donne nelle carriere scientifiche può essere che, a differenza degli uomini, le donne eteoresessuali non hanno una moglie? Rimane sempre illuminante leggere e rileggere un classico testo di umorismo femminista scritto da Judy Syfers nel 1971, intitolato *Why I want a Wife*, che magnifica i vantaggi dell'avere una moglie, grazie alla quale si viene esentati dalle preoccupazioni e dai compiti casalinghi quotidiani.

Che fare? Forse abbandonare il concetto di genere? Ciò richiederebbe un libro.

S&F_n. 23_2020

Storia

EMILIANO SFARA

SUL CONCETTO DI NATURA UMANA. CANGUILHEM, UNA TERZA VIA TRA CHOMSKY E FOUCAULT[1]

1. Introduzione: il dibattito di Eindhoven
2. Canguilhem e il concetto di natura umana
3. Una terza via per una definizione mediana di "natura umana"
4. Conclusioni

ABSTRACT: ***ON THE CONCEPT OF HUMAN NATURE. CANGUILHEM, A THIRD ROUTE BETWEEN CHOMSKY AND FOUCAULT***
In 1971, Noam Chmosky and Michel Foucault publicly debated the issue of human nature. The latter exists according to Chomsky but does not exist according to Foucault. While the former considers that it coincides with the faculty of language understood as innate and a-historical capacity, the second identifies it with a kind of epistemological indicator whose scientific-philosophical scope varies from age to age. With the help of some 1971 debate comments, this text proposes a third interpretation of *the* human nature concept with respect to Chomsky's «Unhistoricism» and Foucault's «Scepticism»: from an unpublished text *by* Canguilhem dating *back* to 1969 and entitled Science et technique, it turns out that the *French* philosopher looks at the concept of «technique in *the* human sense» as a generic, immutable and coextensive component with human history. In our opinion, these characteristics constitute the *fundamental* principles for an exhaustive definition of «human nature».

[1] Le ricerche che ci hanno condotto alla redazione di questo testo sono state possibili grazie ai finanziamenti della São Paulo Research Foundation (FAPESP – grant 2019/03066-9; 2017/23137-2). Il testo prende spunto da un piacevole scambio di opinioni intercorso via mail con Camille Limoges, nonché da un intervento che abbiamo condotto in occasione del colloquio internazionale *Faire craquer les normes* (Università «La Sapienza» di Roma, 30/09/16). Ringraziamo dunque Camille Limoges e gli organizzatori di questo colloquio.

1. *Introduzione: il dibattito di Eindhoven*

Nel 1971, durante un celebre incontro a Eindhoven, Noam Chomsky e Michel Foucault hanno pubblicamente dibattuto sul tema della natura umana, intesa come quella caratteristica o quell'insieme di caratteristiche salienti che, da sempre, rendono distintivo l'agire dell'animale umano rispetto agli animali non umani. Essa esiste secondo Chomsky, ma non esiste secondo Foucault. Il primo difende una sorta di «naturalismo biologico astorico», in base al quale la natura umana coinciderebbe con la facoltà di linguaggio intesa come apparato di regole definite e innate (la cosiddetta «grammatica universale») di cui sarebbe dotata la mente di ogni singolo individuo[2]. L'ipotesi chomskiana implica che l'essere umano, a prescindere dall'esperienza concreta, sia in grado di parlare:

> In primo luogo, se fossimo in grado di specificare in termini di reti neurali, ad esempio, le proprietà della struttura cognitiva umana che mette il bambino nella condizione di acquisire questi complicati sistemi linguistici, allora non avrei alcuna esitazione nel descrivere tali proprietà come un elemento costitutivo della nostra natura. Esiste, cioè, un qualche dato biologico immodificabile che costituisce il fondamento delle nostre capacità mentali[3].

Il secondo difende invece una sorta di relativismo storico: per Foucault, il concetto di natura umana viene variegatamente forgiato a seconda dei contesti storici dagli uomini stessi, i quali se lo attribuiscono di volta in volta in modo arbitrario. In base a questa tesi, ad esempio, mentre nel Rinascimento si credeva che l'uomo fosse depositario di un certo tipo di natura umana, il secolo dei lumi poneva a fondamento delle proprie scienze un altro ideale di «natura»:

> È vero che diffido un po' del concetto di natura umana, per la seguente ragione: credo che i concetti o i termini di cui una scienza può servirsi non abbiano tutti lo stesso grado di elaborazione. […] Tra il XVII e il XVIII secolo il concetto di vita è stato scarsamente

[2] Sulla differenza tra le abilità linguistiche nell'uomo e negli animali non umani, cfr. N. Chomsky e R. C. Berwick, *Perché solo noi. Linguaggio ed evoluzione* (2015), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2016.

[3] N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005, p. 13. (Per un'edizione italiana più recente del dibattito di Eindhoven, cfr. N. Chomsky, M. Foucault, *La natura umana. Giustizia contro potere*, Castelvecchi, Roma 2013).

> utilizzato per lo studio della natura: gli esseri naturali viventi o non viventi venivano classificati all'interno di un vasto quadro gerarchico che andava dai minerali all'uomo. […] Alla fine del XVIII secolo, grazie a strumentazioni perfezionate e a nuove tecniche, la descrizione e l'analisi di questi esseri naturali rivelavano un intero campo di oggetti, un ambito di relazioni e processi che ci hanno consentito di definire la specificità della biologia all'interno della conoscenza della natura. […] A mio parere, la nozione di vita non è un concetto scientifico, ma un indicatore epistemologico di classificazione e differenziazione le cui funzioni hanno ripercussioni sulle discussioni scientifiche ma non sul loro oggetto. Mi sembra che il concetto di natura umana sia dello stesso genere[4].

Visti da una prospettiva meno ravvicinata e più ampia, questi due punti di vista non sono che l'uno il «rovesciamento dialettico» dell'altro. Due poli diametralmente opposti: l'invariante biologico contro la contingenza storica. L'invariante biologico di Chomsky (agli occhi del quale il linguaggio è una capacità innata presente da sempre nella mente di ciascun individuo) contro la contingenza storica di Foucault (il quale identifica la natura umana con una sorta di indicatore epistemologico la cui portata scientifica varia di epoca in epoca).

2. *Canguilhem e il concetto di natura umana*

Esiste il concetto di «natura umana» in Georges Canguilhem? La tesi che sosteniamo, alla luce dei nostri studi sugli scritti inediti del filosofo di Castelnaudary[5], è la seguente: il concetto canguilhemiano di natura umana coincide con il concetto di «tecnica»[6], in particolare con il concetto di «tecnica in senso umano», quest'ultima considerata a un tempo come quella capacità generica che non obbedisce coattivamente a delle regole definite (o a delle norme rigide) e come la condizione generale di tutti i tipi di agire umano.

---

[4] *Ibid.*, pp. 11-13.

[5] Cfr. ad esempio E. Sfara, *Georges Canguilhem inédit. Essai sur une philosophie de l'action*, L'Harmattan, Paris 2018.

[6] Sul concetto di tecnica in Canguilhem cfr. ad esempio J. Sebestik, *Le rôle de la technique dans l'œuvre de Georges Canguilhem*, in *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, a cura di É. Balibar et. al., Albin Michel, Paris 1993, pp. 243-250.

Nei suoi scritti editi, Canguilhem non tematizza mai esplicitamente il problema della natura umana, anche se utilizza qua e là l'espressione «natura umana». Quando la utilizza sembra distanziarsene quasi immediatamente, respingendone l'esistenza. Ciò perché la natura umana viene da lui identificata con una serie di costanti, abitudini o comportamenti specifici che si ripeterebbero tali e quali durante il ciclo vitale di tutti gli uomini. Citiamo alcuni passaggi delle sue opere a titolo d'esempio:

> Poiché le norme fisiologiche non definiscono tanto una natura umana, quanto abitudini umane in rapporto con generi di vita, livelli di vita e ritmi di vita, ogni regola dietetica deve tenere conto di queste abitudini[7].

Qui di seguito un altro passaggio tratto da *Réflexions sur la création artistique selon Alain*, in cui il filosofo di Calstelnaudary critica il proprio maestro Alain:

> Alain crede alla natura umana, alla Storia Eterna. Per quanto ciò possa sembrare contraddittorio, è un fatto che questa fisiologia delle Belle Arti […] non è una scienza del movimento delle forme o delle forme in movimento (ovvero ciò che dovrebbe essere una fisiologia autenticamente fisiologica); essa [la fisiologia delle Belle Arti di Alain] è ancora una morfologia statica. E perché stupirsene: Alain, infatti, prende in prestito da Descartes l'idea che il corpo vivente è una macchina la cui struttura spiega e comanda il movimento e non il contrario[8].

Canguilhem osteggia, soprattutto in quest'ultimo passo[9], l'idea di natura umana intesa come storia eterna, in virtù della quale il corpo è una macchina la cui struttura spiegherebbe e comanderebbe in via preliminare il movimento. Si presti attenzione al fatto che questa è esattamente l'idea di natura umana in Chomsky, secondo il

---

[7] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 1998, p. 135.

[8] Id., *Réflexions sur la création artistique selon Alain*, in «Cahiers philosophiques», hors série, C.N.D.P. septembre 2008, p. 65. Traduzione nostra.

[9] Alcuni altri passaggi in cui Canguilhem fa riferimento al concetto di natura umana (ringraziamo Camille Limoges per la segnalazione), si trovano in: *Auguste Comte*, in *Enciclopedia Mondadori: Scienziati e tecnologi dalle origini al 1875*, 1, 1975, p. 328; *Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui?*, in «Commentaire», 53, Printemps 1991, pp. 107-112; *L'action, 1966-67*, manoscritto consultabile al CAPHÉS: GC. 16.4., pp. 2/48 - 3 retroverso; *Physiologie animale: Histoire*, in *Encyclopaedia Universalis France*, 12 - Œil/Physique, 1972, pp. 1075-1077.

quale il corpo umano non è che una macchina (un hardware), all'interno del quale c'è un software (la grammatica universale) che spiegherebbe la natura umana e comanderebbe il movimento (nella fattispecie l'atto linguistico).

Secondo Canguilhem, al contrario, l'uomo si contraddistingue per un agire che, non essendo vincolato ad alcuna norma rigida, cambia al variare del contesto. Tant'è che egli parla di «normale» quando la norma individuale è in grado di adeguarsi al variare del contesto modificando sé stessa, e di «patologico» quando la norma individuale rimane costantemente identica a sé stessa. A questo proposito si faccia riferimento all'esempio palmare delle persone colpite da lesioni cerebrali[10]. Questi individui manifestano di volta in volta delle manie votate all'ordine eccessivo nella vita quotidiana, che sono a loro volta il sintomo evidente dell'incapacità di adattarsi a situazioni non più familiari ma rinnovate. Pensiamo a quelle persone che cadono in preda al panico quando non riescono a trovare un oggetto che veniva abitualmente lasciato nello stesso posto: Canguilhem definirebbe questo comportamento un comportamento di tipo patologico. Nel gergo canguilhemiano, quel tipo di attività pratica che crea man mano le proprie norme durante il proprio attualizzarsi concreto prende il nome di «tecnica». In *Activité technique et création* troviamo ad esempio scritto che

> la tecnica è l'esperienza non soggetta a riflessione inconsciamente orientata verso la creazione. Trasformando l'esperienza e modellandola secondo gli interessi umani, accordando la natura ai bisogni della coscienza attraverso l'eliminazione degli ostacoli, l'esaudimento delle soddisfazioni possibili o la produzione di soddisfazioni nuove, la tecnica mira a delle produzioni qualitative, dunque concrete o sintetiche[11].

Si capisce dunque che la tecnica non consiste in un agire specializzato o ristretto a un ambito specifico dell'esperienza umana. Che non abbia ad esempio a che vedere con le tecniche

[10] Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 150.
[11] Id., *Activité technique et création*, in «Communications et discussions», 2° serie, Toulouse, Siège Social à la Faculté des lettres, 1938, pp. 82-83. Traduzione nostra.

specifiche di assemblaggio di un motore o con le tecniche di combattimento nelle arti marziali. La tecnica, in quanto procedimento creatore, instauratore di norme inedite e di comportamenti nuovi, è una capacità generica che concerne tutti i tipi di agire propriamente umani. In un manoscritto inedito del 1969 intitolato *Scienza e Tecnica*, leggiamo: «Bisogna intendere per tecnica tutte le attitudini per le quali l'uomo cerca di darsi ciò che non ha, vale a dire ciò che sogna»[12].

Ricapitolando, se Canguilhem utilizza da un lato l'espressione «natura umana» lasciando intendere che questa non esiste (poiché contrariamente a quanto sostiene Chomsky non c'è nessuna norma preliminare che comanda il movimento, ma è il movimento, nel suo concretizzarsi, che crea la norma), potrebbe essere lecito supporre che la sua opinione su questo punto possa essere coincidente con quella di Foucault, nella misura in cui se non esiste una natura umana specializzata e ben definita, il concetto di natura umana non sarebbe che un'invenzione culturale, cioè una mera congettura che cambia pelle e corpo in funzione della variabilità storica.

Tuttavia, nello stesso manoscritto[13], il nostro filosofo annota quanto segue:

> Le scienze che noi conosciamo non sono sempre state *scienze*. Le si vede venire al mondo dalla storia. Le scienze che noi conosciamo non sono sempre state la stessa scienza. Esse si sono costituite lentamente. […] La scienza ha una storia. Vi sono state delle civiltà senza scienza. E vi sono delle civiltà senza scienza[14].

Per quanto concerne la tecnica, essa è invece

> un'attività *ininterrotta*. Se le tecniche hanno una storia, la tecnica non ne ha. Essa è coestensiva alla storia, poiché essa è coestensiva all'uomo. Non esistono civiltà senza tecnica. Le tecniche si succedono e si rimpiazzano, ma secondo vettori costanti: esse sono foriere di bisogni. Lotta contro la malattia e il dolore: medicina sempre meno empirica, ma con nessuna differenza *d'obiettivo*. Vi sono delle condotte di *carattere tecnico*, e a rigor di logica tutte le condotte

[12] Id., *Science et technique, I.H.S., 1962-63?*, p. 18. Traduzione nostra. Manoscritto conservato al CAPHÉS di Parigi, GC. 16. 1.
[13] *Ibid*.
[14] *Ibid.*, p. 7. Traduzione nostra. Le parole in corsivo sono sottolineate nel manoscritto.

> vitali lo sono. Comportamento istintivo: [consiste nell'] ottenere un risultato attraverso una serie di condotte stereotipate. Vi è un *pattern innato* del comportamento, [come nella] costruzione di un nido, [nel] comportamento sessuale dell'uccello del paradiso o dell'antilope Kole dell'Uganda. Fin quando il pattern rimane *innato*, ovvero non cosciente o sconosciuto, non vi è tecnica in senso umano[15].

Georges Canguilhem descrive la tecnica accordandole due caratteristiche principali che, a nostro modo di vedere, sono anche le due caratteristiche salienti generali della natura umana: 1) la tecnica è *da sempre* «tecnica», cioè «coestensiva alla storia» e non circoscritta a una certa congiuntura storica definita; 2) la tecnica si distingue dall'agire istintivo degli animali non umani, come quello della rondine che costruisce il proprio nido, emancipandosi così dalle condotte stereotipate. L'animale non umano ubbidisce istintivamente a una norma preliminare. La tecnica umana, o tecnica «in senso umano», *crea* la norma (ciò che distingue l'animale umano dall'animale non umano rappresenta la seconda caratteristica generale della natura umana).

3. *Una terza via per una definizione mediana di "natura umana"*

Dal momento che Canguilhem sembra smentire anche Foucault oltre che Chomsky (visto che ai suoi occhi la tecnica è un tratto umano coestensivo alla storia), verrebbe di conseguenza da chiedersi se esiste in filosofia una sorta di «terza via» per una definizione mediana del concetto di natura umana. Una "terza via" coincidente con la definizione di tecnica in Canguilhem e che ovvi all'oppositività delle posizioni di Chomsky e di Foucault.

A questo proposito vogliamo far notare che in un testo in cui è riportata la trascrizione in italiano del dibattito tra Chomsky e Foucault, intitolato *Della natura umana*, vi sono in calce tre recensioni. La prima porta la firma di Diego Marconi[16], il quale non nasconde di sostenere la causa chomskiana; la seconda è di

[15] *Ibid*.

[16] D. Marconi, *Il ritorno della natura umana*, in N. Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere* politico, cit., pp. 87-100.

Stefano Catucci[17], il quale sottoscrive il senso generale del discorso di Foucault; la terza è di Paolo Virno[18]. Questi, non schierandosi né da una parte né dall'altra, denuncia un senso di insoddisfazione che sorge dalla lettura integrale del dibattito. In parole povere, per Virno questo senso di disagio nasce dal tentativo (visto all'opera a Eindhoven con Chomsky e Foucault) di mantenere giocoforza separate le categorie di Natura e Cultura: si dovrebbe invece tentare di renderle solidali l'una con l'altra. Sostenere (come fa Foucault) che il concetto di invariante biologico non convince perché collide con la variabilità incessante della storia, non invalida quell'invariante, se questo viene inteso come capacità generica o come *facoltà* generale (e non in quanto apparato definito e ben congegnato di regole alla stregua di Chomsky). Caratteristica della facoltà è l'indeterminatezza ancora a-storica, che è la condizione di possibilità e di produzione di occorrenze storiche concrete:

> La discussione avvenuta a Eindhoven provoca un senso di disagio abbastanza duraturo da risultare istruttivo. È questo, forse, il suo pregio maggiore. […]
> Foucault ha ragione da vendere quando segnala la presenza di una ipotetica sociopolitica in ogni discorso sulla natura umana. Ma ha torto a utilizzare questa constatazione come prova dell'insussistenza della natura umana. […] D'accordo, l'invariante biologico non può mai essere separato dal mutevole decorso storico: ma non è questo un argomento sufficiente a negare l'invariante come tale, o a trascurare i modi in cui esso - restando invariante, si badi - erompe sulla superficie dei diversi sistemi sociali e produttivi. […] Se non si vuole indulgere a uno sfrenato idealismo di stampo kantiano, bisognerebbe ammettere che l'esistenza di categorie a priori (o griglie, o indicatori epistemologici) presuppone, essa pure o soprattutto essa, una base biologica. […]
> L'insoddisfazione nei confronti del Chomsky di Eindhoven è presto detta: egli riassorbe il variabile nell'invariante, riduce la storia alla metastoria. Ci si potrebbe esprimere in modi più sfumati e guardinghi, ma la sostanza è questa. […] Se si attribuisce alla facoltà di linguaggio una grammatica definita (benché, certo, «universale»), cioè un insieme di regole e schemi, essa somiglierà fin troppo a una lingua storica, o almeno alla media ponderata delle lingue storiche, perdendo così quel che è più suo: lo *status* di potenzialità ancora indeterminata, di generica disposizione biologica all'indeterminazione verbale. Questo slittamento implica conseguenze fatali. La metastorica facoltà di linguaggio, se ridotta a minimo

[17] S. Catucci, *La «natura» della natura umana*, *ibid.*, pp. 101-124.
[18] P. Virno, *Naturalismo e storia: cronaca di un divorzio*, *ibid.*, pp. 125-140.

> comun denominatore delle lingue, introietta surrettiziamente in sé un certo numero di caratteri propriamente storici[19].

Per Virno questa facoltà, della quale si può dire che lasci intravedere i fondamenti di un'autentica natura umana, corrisponde alla facoltà di linguaggio. Quest'ultima è a sua volta lo sfondo metastorico o la condizione di possibilità delle differenti lingue storiche. Sulla scorta della nostra interpretazione, in Canguilhem questa facoltà generica indeterminata (poiché priva di regole definite) è la *tecnica*, mentre le occorrenze storiche concrete che essa produce sono le *tecniche*. Persino il linguaggio è una tecnica che non risponde a norme preliminari ben articolate (come notavamo *supra*, in effetti, a detta del filosofo di Castelnaudary tutte le condotte vitali sono riconducibili alla tecnica). Ecco cosa si legge a proposito dell'atto linguistico in un manoscritto redatto tra il 1929 e il 1932: «per quanto possa sembrare paradossale, per parlare non è necessario sapere preliminarmente ciò che si sta per dire. È una questione di improvvisazione e di ispirazione[20]».

4. *Conclusioni*

Quella di Virno è forse, in filosofia, la terza soluzione né chomskiana né foucaultiana che si adatta alla definizione canguilhemiana di tecnica in quanto natura umana.

In ultima battuta, mettiamo rapidamente in chiaro le ragioni che ci hanno spinto a dar risalto alla tecnica in quanto natura umana nella filosofia di Canguilhem. Non crediamo infatti di esagerare nel ritenere che la tecnica, che come osservavamo prima è alla base di qualunque tipo di condotta vitale umana, sia anche l'*arrière-plan* generico di tutta la produzione filosofica di Canguilhem. Non per nulla egli afferma che «l'uomo è riuscito a vivere in tutti i climi, è l'unico animale – fatta eccezione forse per i ragni – la cui area di espansione coincida con le dimensioni

[19] *Ibid.*, pp. 131-135.

[20] G. Canguilhem, *De la signification et du langage*, in *Philosophie (éléments de doctrine et textes choisis)*, p. 145/157. Traduzione nostra. Manoscritto conservato al CAPHÉS, G.C. 8.

della terra. Ma soprattutto, è quell'animale che, tramite la tecnica, riesce a modificare dall'interno anche l'ambiente della propria azione»[21].

Si presti dunque attenzione anche a quest'ultimo aspetto: *Il normale e il patologico* (attraverso la categoria di normatività), *La Conoscenza della vita*[22] (mediante la differenza tra la macchina e l'organismo) e gli scritti successivi di storia delle scienze, sono tutti legati dal leitmotiv tipico della tecnica. Cioè dall'idea di un essere umano che, facendo sempre cadere le vecchie norme, ne crea incessantemente delle nuove.

EMILIANO SFARA è ricercatore post-doc all'Università di São Paulo (USP/FAPESP), all'Università del Québec a Montréal (UQÀM) e al Centre interuniversitaire de recherche sur la science et la technologie (CIRST) di Montréal
emiliano.sfara@gmail.com

[21] Id., *Il normale e il patologico*, cit., pp. 144-145.
[22] Id., *La conoscenza della vita* (1952), tr. it. Il Mulino, Bologna 1976.

S&F_n. 23_2020

ANTROPOLOGIE

ERWIN STRAUS

IL SOSPIRO.

INTRODUZIONE A UNA TEORIA DELL'ESPRESSIONE

(traduzione e cura di Salvatore Giammusso)

INTRODUZIONE

SALVATORE GIAMMUSSO

L'EMOZIONE DÀ A INTENDERE. INTORNO A IL SOSPIRO *DI ERWIN STRAUS*

1. *Una psicologia dell'esperienza vissuta*
2. *L'approccio teorico di Straus tra* Lebensphilosophie *e fenomenologia*
3. *Cartesio come cattivo educatore* 4.*Considerazioni conclusive*

ABSTRACT: *EMOTION GIVES RISE TO THOUGHT. ON ERWIN STRAUS'* THE SIGH
In this introduction I locate Straus' essay on the sigh in the context of his work. The paper can also be read as a profile of Straus as a phenomenological psychologist and philosopher who reveals some affinities with authors such as Helmuth Plessner. Together with Lebensphilosophie *and philosophical anthropology, Straus focuses on lived corporeity as a key to overcoming the Cartesian dualism in psychological sciences. For Straus, psychology must get rid of metaphysics and focus on lived experience. Starting from this conception, I try to point out the connections with humanistic psychology and the contemporary phenomenology of corporeity.*

1. *Una psicologia dell'esperienza vissuta*

Il testo di Erwin Straus qui di seguito tradotto è un breve saggio pubblicato in inglese nel 1942[1]. Vi si abbozza una fenomenologia del sospiro, ma già il sottotitolo lascia intendere che l'obiettivo è più ampio. Straus va alla ricerca di una teoria con cui descrivere e comprendere in generale le espressioni della vita emotiva. Ma – viene subito da chiedersi – perché una nuova teoria? Perché non bastano le teorie delle emozioni formulate da autori del rango di Bell, Darwin e Wundt, che Straus cita proprio in apertura del saggio? La risposta è semplice: Straus è ben disposto a riconoscere i meriti di questi autori, che hanno posto le fondamenta per uno studio scientifico delle emozioni, ma ritiene necessaria una teoria dell'espressione che risulti più adeguata all'esperienza vissuta. Viene in mente quell'aforisma in cui Goethe ammonisce a non cercare nulla dietro ai fenomeni perché i fenomeni stessi sono la teoria[2]; non c'è dubbio che Straus condivida lo spirito[3], se non la lettera, di questo aforisma: infatti nel saggio sul sospiro pone la questione di un approccio al mondo della vita che resti fedele alle qualità che si manifestano sul piano intuitivo, senza pretendere di ricondurle a qualcosa di soggiacente e "più reale". Il concetto di *Erlebnis*, o esperienza vissuta, viene così ad assumere una posizione centrale nel suo approccio alla psicologia fenomenologica.

---

[1] E. Straus, *The Sigh: an Introduction to a Theory of Expression*, in «Tijdscrift voor Philosophie», 14, 4, 1952, pp. 674-695.

[2] «Das Höchste wäre: zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre», Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in *Goethes Werke*, Hamburger Ausgaben in 14 Bänden, Hamburg, Wegner Verlag, 1953 (5° ed. 1963), vol. 12, n. 488, p. 432.

[3] Sono del tutto d'accordo con R. Chessick, *The Phenomenology of Erwin Straus and the Epistemology of Psychoanalysis*, in «American Journal of Psychotherapy», 53, 1, 1999, pp. 82-95, p. 86, quando richiama l'attenzione sul profilo goethiano di Straus: «There was a kind of romantic affinity in his thinking to that of Goethe – afferma Chessick –; in fact, when he died on May 20, 1975, the words of Goethe that Straus had used as a title for an essay were inscribed on his tombstone: "Born to see, bound to behold". Like Goethe, he maintained a sort of holistic biological viewpoint that was different than the approach of many of his phenomenologist colleagues who were existential psychiatrists».

Si consideri che Straus – prima di essere filosofo e psicologo – si è formato come neurologo e psichiatra. Egli fa parte di quell'élite di studiosi come Binswanger, von Gebsattel, Jaspers, Minkowski, che hanno contribuito a rinnovare la psichiatria[4]. Alcuni critici ritengono che la sua opera principale, *Vom Sinn der Sinne*[5], sia uno dei libri di psicologia più importanti del Novecento, e che anticipi sotto diversi aspetti la neurofenomenologia contemporanea[6]. In effetti, il testo formula una originale teoria della corporeità, che riprende sotto un altro punto di vista la fenomenologia dei vissuti psichici già trattata in *Geschehnis und Erlebnis*, un denso volume apparso nel 1930[7]. Quest'ultimo lavoro è passato quasi inosservato nel dibattito psicologico (e in parte anche nella letteratura su Straus), ma non è meno importante di *Vom Sinn der Sinne* per i problemi che affronta e le soluzioni che propone. Vi troviamo una teoria gestaltica ed esistenziale della soggettività, di cui sviluppa in particolare le implicazioni per una psicoterapia su base fenomenologica. La teoria di Straus meriterebbe una trattazione particolare poiché anticipa diversi motivi che poi hanno trovato larga risonanza grazie ad autori come Erik Erikson, Victor Frankl e Carl Rogers, ed è ancora in grado di contribuire alle problematiche della psicologia umanistica[8]. Qui posso solo

[4] Straus è stato in rapporti molto stretti in particolare con Binswanger, von Gebsattel, Minkowski, con cui ha formato il cosiddetto "Wengener Kreis", su cui rinvio all'ampia monografia di T. Passie, *Phänomenologisch-anthropologische Psychiatrie und Psychologie. Eine Studie über den "Wengener Kreis": Binswanger – Minkowski – Von Gebsattel – Straus*, Stuttgart, Guido Pressler Verlag, 1995 (in particolare le pp. 147-168), e agli studi di F. Leoni, *Follia come scrittura di mondo. Saggi su Minkowski, Straus, Kuhn*, Jaca Book, Milano 2001.

[5] E. Straus, *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie* [1936], zweite, vermehrte Aufl., Springer Verlag, Berlin 1956 (per queste note cito dal reprint della seconda edizione, Springer, Berlin 1978).

[6] Cfr. J. A. Beshai, *Erwin Straus on the Way to Neurophenomenology*, in «The Humanistic Psychologist», 44, 3, 2016, pp. 322-326, p. 322.

[7] E. Straus, *Geschehnis und Erlebnis. zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas und der Renten-Neurose*, Springer, Berlin 1930 (reprint: Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York 1978).

[8] Mi riferisco in particolare all'idea di una tendenza attualizzante che opera nell'organismo, posto di fronte a sfide esistenziali in diverse tappe della vita; dove si intende che la nevrosi è una sorta di rinuncia all'autorealizzazione. Cfr. Straus, *op. cit.*, in particolare le pp. 122-124.

richiamarne quegli aspetti che aiutano a comprendere e a contestualizzare i fondamenti della psicologia fenomenologica strausiana, e in particolare il saggio sul sospiro.

Straus sviluppa un approccio "storiologico", ossia muove dall'idea che l'esperienza psichica sia per sua natura temporale e storica. «La condizione dell'esperienza umana – egli scrive – consiste in questo: chi sperimenta un vissuto (*der Erlebende*) sperimenta se stesso come diveniente»[9]. L'esperienza primaria del tempo cui qui si allude è quella di una soggettività che, facendo esperienza del mondo, percepisce anche il proprio cambiamento, trova connessioni nel variare delle prospettive. Gli accadimenti dello spazio e del tempo oggettivi, i *Geschehnisse*, sono di per sé indifferenti; diventano *Erlebnisse,* ossia esperienze vissute, quando il divenire psichico entra in connessione con essi[10]. Straus parla di uno «*Zwang zur Sinnentnahme*», di una sorta di compulsione a ricavare un senso dall'esperienza di un evento quando quest'ultimo si impone all'attenzione come non-indifferente (ad esempio, un trauma); e descrive la *Sinnentnahme* come qualcosa di analogo al rapporto causale. Ma in linea di principio la causalità naturale è diversa. L'attività psichica vive di significati, non di stimoli: «Il diventare consapevoli – scrive infatti Straus – non dipende dall'intensità degli stimoli, ma dai significati che si

---

Tra i pochi scritti che si occupano del saggio strausiano rinvio soprattutto ai contributi di D. McKenna Moss, *Erwin Straus and the Problem of Individuality*, in «Human Studies», 4, 1981, pp. 49-65; e di D. P. Moss, *Cognitive Therapy, Phenomenology, and the Struggle for Meaning*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 23, 1, 1992, pp. 87-102, contributo quest'ultimo che ha il merito di mostrarne l'attualità per una teoria della psicoterapia.

[9] E. Straus, *Geschehnis und Erlebnis*, cit., p. 118.

[10] Ludwig Binswanger (*Geschehnis und Erlebnis*, in «Monatschrift für Psychiatrie und Neurolologie», 80, 5-6, 1931, pp. 243-273, ristampato in L. Binswanger, *Delirio. Antropologia e fenomenologia*, Marsilio Editori, Venezia 1990) espresse diverse perplessità sul modo in cui Straus aveva affrontato la questione del rapporto tra *Erlebnis* e *Geschehnis*. Sulla divergenza tra Binswanger e Straus su questo punto cfr. H. Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction*, Evanston, Northwestern University Press, 1972, p. 265; e più di recente M. Bogliani, *Sentire e conoscere in Erwin Straus*, Tesi di dottorato in Filosofia ed Ermeneutica filosofica, Università di Torino, 2010, online all'indirizzo: http://aporein.com/uploads/2/9/4/3/2943493/sentire_e_conoscere_in_vom_sinn_der_sinne_di_erwin_straus.pdf, pp. 139-142.

costituiscono in essi»[11]. In questo contesto Straus prende di mira la riflessologia di Pavlov; ma l'obiettivo si estende anche alla psicoanalisi per la sua impostazione meccanicistica. Dal punto di vista strausiano, queste teorie sono viziate da un approccio astorico che sottovaluta il ruolo dell'esperienza vissuta[12]; al contrario, lo psichismo va pensato come attività che costituisce il senso delle serie di eventi. Viene in mente un libro di Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, che tra l'altro negli Anni Venti godé di una certa notorietà[13]; il titolo corrisponde come pochi altri alla concezione strausiana: si potrebbe dire infatti che l'attività mentale è diveniente e storica poiché conferisce senso a eventi in sé indifferenti. Si comprende allora il compito della psicologia: non cercare connessioni causali tra stimoli e reazioni, ma descrivere e comprendere i vissuti grazie a cui l'esperienza risulta dotata di senso, ovvero anche traumatica.

Nel saggio sul sospiro Straus riformula le critiche alla psicologia "oggettiva"[14]. Con questo termine intende nel complesso quegli approcci che trattano la psiche come un oggetto. Le psicologie oggettive spiegano i fenomeni della vita psichica in termini di fisiologia, applicando lo stesso metodo genetico-causale con cui altre scienze indagano gli accadimenti del mondo fisico. Dal loro punto di vista, un fenomeno come il sospiro "non sarebbe altro che" l'espressione di una fame d'aria[15]. Ma questo modo meccanicistico di guardare ai vissuti secondo Straus è

[11] E. Straus, *Geschehnis und Erlebnis*, cit., p. 96.
[12] *Ibid.*, p. 29 (per Freud), p. 61 (per Pavlov) e p. 117 (per entrambi).
[13] Th. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Beck, München 1919.
[14] Cfr. anche i passaggi di *Vom Sinn der Sinne*, cit., pp. 112-114, in cui Straus ricapitola le critiche al meccanicismo in psicologia. Cfr. al riguardo G. Thinès, *Commentaire sur Erwin Straus, Le credo de la psychologie objective*, in «Études Phénoménologiques», 2, 4, 1986,pp. 3–17.
[15] Piero Salzarulo ricorda i più recenti studi psicofisiologici sul sospiro, i quali confermano le spiegazioni criticate da Straus, ossia attribuiscono al sospiro la funzione di produrre «un'iperventilazione senza modificare la frequenza respiratoria», ovvero di riequilibrare «le componenti meccaniche e chimiche legate alla respirazione», cfr. P. Salzarulo, *Elogio del sospiro*, Armando, Roma 2012, pp. 22-24.

fallace poiché rende irrilevanti la storicità dell'esperienza umana e l'unità intrinseca del sentire e muoversi, che è il fatto fondamentale della corporeità vissuta.

Ritorno più avanti sulle critiche strausiane al cartesianesimo implicito delle psicologie oggettive; per il momento ricordo innanzitutto che queste obiezioni provengono da un ricercatore con una profonda cultura umanistica e scientifica[16]. Anche Straus si interessa al decorso fisiologico di un fenomeno, come si vede proprio leggendo il saggio sul sospiro; e in modo analogo opera anche in campo psicopatologico, in cui muove dalla norma e dal funzionamento normale dei sensi per comprendere dove e come avvenga la distorsione nel rapporto di contatto con la realtà[17]. Ma un punto rimane per lui fuori discussione: la fisica e la chimica non bastano a rendere conto del mondo vivente[18]. Straus non può condividere il riduzionismo delle psicologie oggettive poiché attribuisce al sentire corporeo una specifica qualità

[16] È opportuno ricordare che Straus, formatosi presso il prestigioso Lessing-Gymnasium di Francoforte sul Meno, è stato al tempo stesso un medico e un raffinato cultore di studi umanistici e musicologici (tra l'altro, anche un valente musicista da camera). Per lui "pensiero medico e pensiero filosofico erano inseparabili", come ci ricorda il suo ex studente e poi collega E. Jokl, *Erwin Straus und sein Werk. Sein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 3, 1, 1978, pp. 43-51, p. 44, cui si rinvia per un profilo culturale di Straus che tiene conto della sua duplice natura di scienziato e umanista. Cfr. anche F. Bossong, *Zu Leben und Werk von Erwin Walter Maximilian Straus (1891-1975) mit Ausblicken auf seine Bedeutung für die Medizinische Psychologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, che contiene anche un ampio repertorio bibliografico dell'opera strausiana.

[17] Il ruolo della norma e del comportamento normale nel contesto della psicopatologia strausiana deve rimanere ai margini di questo breve profilo introduttivo; per un approfondimento sul tema della normalità rinvio in particolare ai contributi di W. F. Fischer, *Erwin Straus and the Phenomenological Approach to Psychopathology*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 95-115; e Id., *On the Phenomenological Approach to Psychopathology*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 65-76.

[18] E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 41. Estendendo questo argomento, Straus dirà poi contro il riduzionismo freudiano che «il mondo umano … non può essere del tutto compreso riducendo in ultima istanza ogni comportamento umano alla sfera degli impulsi». Cfr. E. Straus, *The Autonomy of Questioning*, in «The Journal of Nervous and Mental Disease», 113, 1, 1951, pp. 67–74, p. 73.

simbolico-comunicativa[19], e di conseguenza rivendica per la psicologia uno spazio autonomo.

Due semplici osservazioni al riguardo. In primo luogo, la prospettiva strausiana è condivisa. In modo analogo argomenta anche il biologo che rifiuti di trattare la biologia come una fisica della materia vivente. Penso ad esempio al vitalismo di Hans Driesch, all'antropologia filosofica di Helmuth Plessner, a diversi aspetti della *Gestalttheorie*. Anche il biologo sostiene che un determinato livello qualitativo dell'essere, ad esempio la biosfera, manifesti caratteristiche proprie di quel livello di vita, pur emergendo da livelli sottostanti. In questa direzione va anche Straus quando afferma che la chimica della ventilazione polmonare non restituisce il sospiro *in quanto esperienza vissuta*[20]. Come vedremo, per lui il sospiro esprime emozioni; e dunque la sua esigenza di una teoria non riduzionistica è del tutto coerente. In modo analogo ragionano altri autori di scuola fenomenologica come Bollnow, Heidegger, Gadamer, Ricoeur: anch'essi sostengono infatti che debba essere la teoria a doversi adeguare all'oggetto di ricerca, e non il contrario. Straus rientra pienamente in questa forma di neoaristotelismo della tradizione fenomenologica: per il campo dell'esperienza psichica egli fa valere la sfera quotidiana e il senso comune, e non le astrazioni del metodo matematico-fisico.

La seconda breve osservazione viene da sé. Ho già accennato al fatto che la teoria strausiana trova molte corrispondenze nel campo della psicologia umanistica contemporanea. Vorrei aggiungere

[19] È corretto quanto scrive R. Chessick, *op. cit. loc. cit.*: «In an attitude quite contrary to the epistemology of Freud's psychoanalysis and to the general trend of all the human sciences today , Straus believed it was impossible to completely translate the vital processes of life into mathematical equations or the laws of physics and chemistry; he considered such an attempt to do so as a form of reductionism».

[20] Come poi vedremo, il sospiro è al tempo stesso un'espressione affettiva e una comunicazione di senso; e Straus lo usa come terreno su cui mettere alla prova una teoria che risulti più adatta al modo di essere proprio dei viventi, e che cioè renda conto dell'unità di sentire e muoversi, affettività e comunicazione, vitalità e forme simboliche.

che l'idea di una psicologia non-riduzionista non solo non è isolata, ma è ancora di grande attualità. Oggi, ancora più che allora, le discipline psicologiche sembrano essersi allontanate dal mondo della vita. Ricordo una battuta di Ulrich Neisser, il padre del moderno cognitivismo, che in un convegno di ricercatori cognitivisti sul tema della memoria ebbe a dire: «se "x" è un aspetto interessante o socialmente importante della memoria [*ma verrebbe da dire in generale: della vita umana*] –, è sicuro che gli psicologi non l'abbiano preso in considerazione»[21]. Neisser stava provocando l'uditorio: voleva dire che le ricerche al chiuso dei laboratori avevano reso ciechi per il modo in cui la memoria funziona nei contesti della vita reale. Ma la sua battuta era anche più di una provocazione: era una sorta di bilancio relativo alla situazione della ricerca psicologica internazionale per come si era evoluta negli anni Settanta: le linee di ricerca neurofisiologiche e cognitivo-comportamentali occupavano un ruolo dominante, la stessa ricerca cognitivistica si era ramificata in una pluralità di modelli sempre più astratti e ristretti; era diffusa la tendenza a restringere il piano della validità al metodo sperimentale. Per questo motivo Neisser era diventato un critico di quel cognitivismo che egli stesso aveva contribuito a fondare e propendeva ora per l'approccio "ecologico" di Gibson[22]. Con la sua battuta molto seria egli aveva posto implicitamente la questione di un modello capace di comprendere la complessità "ecologica" dei fenomeni psicologici, che nel mondo della vita non

[21] «If X is an interesting or socially important aspect of memory, then psychologists have hardly ever studied X», U. Neisser, *Memory: What are the important questions?*, in M. M. Gruneberg, P. E. Morris and R. N. Sykes (eds), *Practical aspects of memory*, Academic, London 1978, pp. 3-24.

[22] James J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston 1979, vede nell'interazione attiva tra organismo e ambiente la struttura attraverso cui si schiude nella sua immediatezza l'esperienza del mondo. A buon diritto A. Marlovits, *Über die Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen. Eine Einführung in die phänomenologische Bewegungstheorie von Erwin Straus*, Czwalina Verlag, Hamburg 2001, p. 90, fa notare che questo concetto corrisponde proprio a quanto afferma Straus, per il quale «l'immediatezza e attualità dell'esperienza del mondo è data nella caratteristica del sentire e del suo essere connesso con il muoversi».

può mai essere scissa dalle questioni dei significati. Ora, Straus ha il merito di aver sostenuto questa tesi fin dagli anni Trenta. In opposizione al modo in cui le psicologie oggettive affrontano il loro oggetto di studio – che sia un intelletto astratto, un apparato nervoso, schemi cognitivi, il comportamento, dinamiche inconsce o quant'altro –, Straus ha posto al centro della psicologia una considerazione dei fenomeni *"en plen air"* e ha indicato la via da seguire per una "psicologia del mondo umano"[23]: focalizzare l'attenzione sul corpo vivente come "luogo" dell'esperienza vissuta di comunicazione e transazione con il mondo circostante.

2. *L'approccio teorico di Straus tra* Lebensphilosophie *e fenomenologia*

Si potrebbe a lungo discutere dei motivi per cui questa originale teoria che abbraccia al tempo stesso filosofia, psicologia e psicoterapia, storia e critica della scienza, abbia goduto fin qui di una recezione piuttosto limitata. Va detto che negli ultimi tempi i contributi strausiani cominciano a essere riconosciuti in tutto il loro spessore[24], ma sembra ancora poco rispetto alla fama

[23] E. Straus, *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg 1960. Si noti che il saggio sul sospiro è qui raccolto nell'originale inglese alle pp. 298-315.

[24] Tra gli studi più recenti nella letteratura internazionale segnalo Th. Breyer, Th. Fuchs, A. Holzhey-Kunz (Hg.), *Ludwig Binswanger und Erwin Straus. Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie*, Alber Verlag, Freiburg-München 2015; M. Gérard, *Canguilhem, Erwin Straus et la phénoménologie: La question de l'organisme vivant*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», VI, 2, 2010 (Actes 2), pp. 118-145; R. Barbaras, *Affectivity and movement: The sense of sensing in Erwin Straus*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 3, 2004, pp. 215–228; R. Chessick, *The Phenomenology of Erwin Straus and the Epistemology of Psychoanalysis*, cit.; per il contesto italiano segnalo le edizioni di E. Straus, *Sull'ossessione*, tr. it. a cura di C. Muscelli (e con un ampio saggio introduttivo di C. Muscelli e G. Stanghellini, *L'approccio fenomenologico di E. Straus*, pp. 1-50), Fioriti Editore, Roma 2006; Id, *Forme dello spazio, forme della memoria*, a cura di F. Leoni, Roma, Armando, 2010 (con una lunga introduzione di F. Leoni, *E. Straus, fenomenologo e archeologo delle scienze*, pp. 11-30; ma si vedano più in generale i contributi di Leoni indicati in bibliografia): Id., *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, a cura di A. Gualandi (anche qui con lunga introduzione di A. Gualandi, *Estesiologia della solitudine. Terapia filosofica e guarigione psichiatrica in E. Straus*, pp. IX-L).

di cui godono suoi pari come Jaspers e Binswanger, o anche autori molto più noti come Merleau-Ponty, di cui però Straus ha anticipato buona parte delle tesi più innovative. In parte questo dipende forse dall'emigrazione negli Stati Uniti, in parte dall'indipendenza di pensiero, che lo colloca in una posizione eccentrica anche nel contesto del movimento fenomenologico[25]. Non molto diverso è stato anche il caso di Helmuth Plessner, che per più di mezzo secolo è rimasto un illustre sconosciuto, e invece oggi gode di ampia fama. Rimane il fatto che la proposta strausiana di una psicologia fenomenologica è ricca di ricadute per la filosofia e le scienze umane.

Infatti, la sua discussione critica del riduzionismo non è circoscritta al dibattito psicologico, ma investe i fondamenti della filosofia e della scienza moderna. Per quanto rispettosa della scienza, la psicologia fenomenologica strausiana va di pari passo con la critica dei saperi[26]. Una epistemologia critica si rende necessaria perché sul paradigma della psicologia scientifica gravano pregiudizi derivanti dalla metafisica moderna; e lo si vede quando essa pretende di sostituire all'esperienza vissuta processi fisiologici "realissimi", retti da principii meccanici. A costituire un problema non sono dunque (solo) la riflessologia e le teorie comportamentistiche; il problema è la metafisica, che in campo scientifico assume anche la forma del riduzionismo. Parafrasando Heidegger, potremmo dire che il riduzionismo è metafisico perché riduce l'essere a un ente, e lo tratta come qualcosa di semplicemente presente, operante e manipolabile. Con

[25] Marlovits ipotizza che le riflessioni epistemologiche e gnoseologiche strausiane avrebbero richiesto una trasformazione non facile del paradigma scientifico, che poi è avvenuta in campo fisico e chimico solo con l'affermazione di nuovi modelli legati alla teoria del caos e all'autopoiesi della vita. Cfr. Marlovits, *op. cit.*, p. 8.

[26] In modo esplicito il tardo Straus scrive: «Philosophical anthropology, notwithstanding its profound respect for the awesome accomplishments of science and technology, refuses to worship science in blind submission like a goddess», cfr. E. Straus, *Psychiatry and Philosophy*, in E. Straus, M. Natanson and H. Ey, *Psychiatry and Philosophy*, edited by M. Natanson, Springer-Verlag, New York 1969, pp. 1-84, p. VI.

ogni probabilità Straus avrebbe accettato questa interpretazione poiché condivide con Heidegger la critica alla metafisica, salvo che Heidegger la declina nei termini di un'ontologia fondamentale che riscopra il senso dell'essere come temporalità originaria, mentre Straus vuole risalire a quella dimensione che sta al di qua della "sensazione" oggettivamente studiata dalla psicologia sperimentale. In questo compito di regressione verso la scaturigine dell'affettività umana anche Straus avverte la necessità di un linguaggio che porti alla luce le strutture del mondo della vita senza che inavvertite precomprensioni metafisiche condizionino in modo surrettizio la posizione dei problemi e i risultati della ricerca. Così, egli concepisce in modo unitario le nozioni di "sentire" (*Empfinden*) e "muoversi" (*Sich-bewegen*) e le oppone ai concetti di sensazione e movimento come momenti separati e oggettivi: la corporeità vissuta è appunto il sentire-muoversi che rende possibile l'originaria esperienza patica della realtà.
Ma a questo punto le analogie tra Heidegger e Straus finiscono. Heidegger è disposto a riconoscere il ruolo dell'affettività, della *Befindlichkeit*, ma all'interno di una ontologia formale del *Dasein*, mentre Straus lega la dimensione patica (*das Pathische*) al "sentire-muoversi" del corpo[27]. Inoltre, Straus respinge l'idea che il *Dasein* rappresenti un modo fondamentale di esser-nel-mondo, rispetto al quale tutti gli altri sarebbero deficitari[28]. Per lui Heidegger ha trascurato la dimensione corporea della vita (e in questa critica Straus è di nuovo molto vicino a Plessner e alla *Lebensphilosophie*), fraintendendo del tutto il concetto di natura,

[27] Cfr. L. Ratnapalan – D. Reggio, *Erwin Straus and the pathic*, in «History of Psychiatry», 23, 3, 2012, pp. 291-304, p. 301, scrive che in Straus la paticità è pensata «come categoria estetica», con esplicito riferimento al senso greco di "aisthesis", e cioè come un sentire che fin dall'origine si muove verso il mondo.
[28] Su questo punto si consuma anche la presa di distanza di Straus dal suo amico Binswanger. Cfr. H. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 265, il quale afferma che Straus «never accepted Binswanger's attempt to restore meaning even to the mere event through the encompassing conception of Dasein».

che non può essere ridotta a "hyle"[29]. Di qui anche una diversa valutazione delle scienze: per Heidegger esse rimangono qualcosa di derivato, che pertiene a un piano ontico, mentre Straus – al tempo stesso un uomo di scienza e un filosofo – non può accettare questa svalutazione dell'esperienza empirica.

Nell'articolato programma strausiano si possono riconoscere diversi influssi. Ho già accennato alle sollecitazioni che provengono dalla biologia teoretica, dall'antropologia filosofica e da Heidegger. Ma vorrei ora richiamare l'attenzione su altri aspetti, a cominciare dalle discussioni tardo-ottocentesche intorno allo statuto logico-conoscitivo delle *Geisteswissenschaften*. Penso in primo luogo al progetto diltheyano di una psicologia analitico-descrittiva: anche in quel caso – che in verità ha aperto la strada alla psicologia fenomenologica del Novecento – l'idea era quella di fondare la psicologia sulle esperienze vissute, sugli *Erlebnisse*, rendendola autonoma e più vicina al mondo storico-culturale rispetto al metodo ipotetico-esplicativo della nascente psicologia sperimentale[30]. Nella psicologia fenomenologica strausiana si avverte anche il riverbero del progetto diltheyano. In particolare, la distinzione che Straus intraprende tra serie di eventi mentali e accadimenti retti da nessi causali fa pensare al concetto di struttura, che in Dilthey si riferisce a una totalità di rapporti tra elementi che non si fonda sulla successione temporale del nesso causale, ma su nessi interni. Dilthey aveva fatto ricorso a questo concetto proprio per distinguere l'esperienza vissuta dai processi naturali. Detto questo, va anche aggiunto che Straus non è un teorico della conoscenza e non prova quell'assillo, tipico di tanta *Erkenntnistheorie* ottocentesca, incluso Dilthey, di tracciare

[29] Ha ben notato questo aspetto L. De Giovanni, *Existence and Life. Erwin Straus's Criticism of Heidegger's Daseinsanalitik*, in «S&F_scienzaefilosofia.it», 17, 2017, pp. 86-96, p. 90, cui rinvio per una trattazione del rapporto Heidegger-Straus.

[30] Cfr. M. Failla, *Dilthey e la psicologia del suo tempo*, FrancoAngeli, Milano, 1992.

rigide linee di demarcazione tra l'ambito delle scienze dello spirito e quello delle scienze naturali. Il suo sforzo si concentra su una teoria non-metafisica della vita psichica, cerca cioè di portare alla luce quella dimensione che sta al di qua della divisione cartesiana dell'essere in pensiero ed estensione; e per questo fine guarda alla fenomenologia come strumento privilegiato.

Quando si cercano affinità, occorre dunque pensare a quella generazione di giovani studiosi che tra gli anni Venti e Quaranta adottarono la fenomenologia in diversi campi di indagine. Oltre a Plessner, si possono aggiungere i nomi di Pfänder e Geiger (dei quali Straus seguì le lezioni a Monaco), di Reinach (seguito a Berlino) e poi ancora di Hans Lipps, di F.J.J. Buytendjik (che invitò Straus a tenere conferenze in Olanda), e poi ancora di Bollnow e Merleau-Ponty[31]. Con questi compagni di strada, chi più anziano chi più giovane, Straus condivide una concezione della fenomenologia aperta alla ricerca empirica. Un riferimento particolare merita il nome dell'amico e sodale Ludwig Binswanger[32], nonostante su diversi punti le loro posizioni non siano proprio vicine. A Binswanger si richiama Straus quando assegna alla descrizione fenomenologica il compito di occuparsi di quella dimensione della soggettività che sta al di qua delle oggettivazioni prodotte dalle scienze[33].

[31] Per un inquadramento di Straus nel contesto fenomenologico si veda il fondamentale lavoro di Spiegelberg, *op. cit.*, pp. 261-278. Da segnalare che la seconda parte dello studio (pp. 171-354) si occupa specificamente della psicologia e psichiatria fenomenologica.

[32] È lo stesso Binswanger a ricordare le tappe del sodalizio con Straus in una lettera scritta alla metà degli anni Sessanta e raccolta in *Conditio Humana. Erwin W. Straus on his 75th birthday*, Edited by Walter von Baeyer - Richard M. Griffith, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/New York 1966, p. 1-3. La connessione non è sfuggita nella letteratura più recente; al riguardo rinvio agli studi contenuti in Th. Breyer, Th. Fuchs, A. Holzhey-Kunz (Hg.), *Ludwig Binswanger und Erwin Straus*, cit., in particolare alle pp. 137-265.

[33] Cfr. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 12 n. 1, dove si ricorda che Binswanger aveva distinto già nel volume del '33 sulla fuga delle idee la soggettività fenomenica da quella psicologica e da quella trascendentale.

Straus non è un metodologo della fenomenologia, come è stato scritto[34]. Questo è giusto, non fosse altro perché nei suoi lavori si è lasciato andare di rado a riflessioni *tematiche* sul metodo fenomenologico. Il che non esclude che ne abbia una concezione *operativa*; proprio il saggio sul sospiro lo lascia intendere. «La ricerca sull'espressione esige una paziente osservazione dei fenomeni evidenti. Esige un'analisi fenomenologica che rispetti i fenomeni per come appaiono, li accetti per il loro valore visibile e resista alla tentazione di prenderli per segni codificati che rivelerebbero il loro vero significato solo dopo un complicato processo di decifrazione»[35]. Il rispetto per i fenomeni cui qui si allude è reso possibile dall'*epoché* fenomenologica, che mette tra parentesi i giudizi di realtà e di valore, per non parlare dei pregiudizi e delle teorie preconfezionate: il fenomenologo guadagna così un accesso diretto al piano dei vissuti e li descrive nella loro struttura intenzionale, ossia per cosa presentano e per come la presentano[36]. Seguendo questo filo conduttore metodologico Straus nel fenomeno del sospiro distingue due strutture principali, il sospiro di dolore e il sospiro di sollievo. Per il momento non entro nel merito di questa distinzione, anche perché lo stesso Straus ha riconosciuto il carattere provvisorio del suo studio. Piuttosto, interessa qui la concezione generale della fenomenologia: intesa come analisi delle strutture intenzionali, essa rimane uno strumento "lieve", ossia non ha né l'ambizione di fondare in modo apodittico la ragione né tanto meno di costruire un'ontologia fondamentale. Nel complesso, Straus guarda alla fenomenologia delle *Ricerche logiche* più che a quella delle *Idee*. Si noti poi che egli ha scoperto la teoria

[34] Cfr. H. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 267.
[35] E. Straus, *Il sospiro*, *infra*.
[36] Le strutture intenzionali sono infatti qualcosa di "intermedio", uno "*Zwischen*" tra "i poli del mondo e dell'io", dove si intende che il "cosa" del fenomeno tende verso il polo oggettivo, mentre il "come" verso quello soggettivo. Cfr. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 208.

husserliana della *Lebenswelt* solo nel Secondo Dopoguerra, trovando retrospettivamente punti di contatto con le proprie ricerche[37]. Quando si considerano le ricerche strausiane, si vede subito che molto spazio è dedicato alla descrizione della corporeità vissuta. Mi riferisco al fenomeno del sentire, ma anche all'esperienza dello spazio e del movimento, alla stazione eretta, alla condizione desta[38]. Basta il semplice elenco di questi temi per comprendere il punto di rottura con tutto un filone dell'ontologia fenomenologica sulla linea Heidegger-Gadamer. Se paragonato a questi autori, Straus risulta in realtà molto più vicino per temi e problemi alla *Lebensphilosophie*. I suoi lavori sono aperti ai risultati delle scienze della vita: dalla biologia alla psicologia, dall'antropologia fino alle scienze mediche. Sotto molti aspetti, il modo in cui Straus lavora a una *Naturphilosophie* dell'essere umano è molto affine al Plessner degli anni Venti-Trenta[39]; come già Plessner, anche Straus si guarda dal mito positivistico delle scienze esatte, e quando si richiama all'aspetto corporeo della vita, sta riconoscendo l'esigenza, già fatta valere da Dilthey, di comprendere l'uomo nella sua interezza di essere culturale e portatore di bisogni naturali. In breve:

[37] Cfr. il "Vorwort" del 1956 alla seconda edizione di E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. VI.

[38] Il tema del sentire è stato ampiamente trattato nella letteratura secondaria, meno i contributi strausiani a problematiche specifiche. Per la postura eretta rinvio ai contributi di Th. Abrams, *Is Everyone Upright? Erwin Straus' "The Upright Posture" and the Disabled Phenomenology*, in «Human Affairs», 24, 2014, pp. 564-573, J. Brennan, *Upright Posture as the Foundation of Individual Psychology: A Comparative Analysis of Adler and Straus*, in «Journal of Individual Psychology», 24, 1, 1968, pp. 25-32; e R. Bruzina, *Toward a Philosophy of Technology: Reflections on Themes in the Work of Erwin Straus*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 78-94; per lo spazio vissuto cfr. F. Bellotti, *Il paesaggio non è la Geografia*, in «Aperture», 21, 2006, pp. 83-89; per il movimento vissuto cfr. A. Boissière, *Vers une psychologie du mouvement: l'espace acoustique d'Erwin Straus, entre musique et danse*, in «Insistance», 1, 5, 2011, pp. 55-68.

[39] Penso in particolare agli scritti rivolti contro Pavlov, e poi al fondamentale saggio *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, che Straus – come poi Merleau-Ponty – avrà sotto gli occhi, nonché a *Die Stufen des Organischen und der Mensch*; cfr. Plessner, *Gesammelte Schriften*, 10 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980-85, in particolare vol. IV per le Stufen, vol. VII pp. 67-130 per *Die Deutung*, e vol. IX, pp. 7-72 per gli scritti sul vitalismo e sulla riflessologia.

anche Straus lavora a una teoria che integri scienza e coscienza storica.

Il tema della coscienza storica merita un approfondimento. Ho già accennato all'approccio "storiologico" e culturalistico della psicopatologia strausiana; vorrei ora ricordare che già nelle prime battute di *Vom Sinn der Sinne* questa prospettiva trova una più ampia giustificazione. Leggiamo infatti che "una riflessione sulle connessioni storiche" è indispensabile per una teoria del sentire[40]: solo grazie a questa *Besinnung* si apre la strada per una fenomenologia che riscopra il senso originario della corporeità umana; alla coscienza storica spetta dunque il compito di «portare alla luce e combattere i pregiudizi dogmatici» che ancora operano nella psicologia moderna[41], in modo da legittimare una psicologia e un'antropologia aderenti all'esperienza vissuta. Il saggio sul sospiro conferma questa impostazione e la estende. Straus non si limita a discutere casi clinici[42], e presta pari attenzione all'antropologia e alla storia della lingua, seguendo implicitamente un monito humboldtiano. Egli va alla ricerca dei significati etimologici dei concetti di "respiro", "respirare", "sospiro" "sospirare" in ebraico e sanscrito, in greco e in latino, e poi nelle lingue germaniche, e trova significative corrispondenze interculturali, che interpreta in senso antropologico: ossia, il senso sedimentato nella lingua farebbe pensare a un archetipo molto vicino all'esperienza vissuta del respirare. Forte di questa articolata impostazione teorica – al tempo stesso fenomenologica, storica e linguistica –, Straus critica le semplificazioni con cui le psicologie oggettive hanno

[40] E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 3.
[41] *Ibid.*, p. 10.
[42] Nel saggio Straus discute studi sperimentali e clinici per il contributo che essi possono offrire a un corretto inquadramento teorico del fenomeno o per escludere determinate ipotesi. Ad esempio, la tesi secondo cui il sospiro servirebbe a ristabilire la corretta fisiologia del respiro, sarebbe spiegabile cioè come risposta fisiologica a una fame d'aria dell'organismo, trova nel una risposta *ante litteram* fondata su alcune evidenze empiriche: da queste si evince che il sospiro è un atto respiratorio di persone che respirano "bene", ossia che non hanno né parossismi iperpnoici né crisi dispnoiche.

impostato la questione delle emozioni; e ora possiamo intendere meglio i presupposti e le implicazioni delle sue obiezioni.

3. *Cartesio come cattivo educatore*

Straus si è confrontato con le principali posizioni teoriche della psicologia novecentesca, dalla psicofisica di Fechner alla riflessologia, e ancora dal comportamentismo fino alla psicoanalisi. Nello scritto qui presentato si legge un giudizio lapidario su questi approcci teorici: «La psicologia oggettiva e molte altre scuole di psicologia contemporanea sono le fasi più recenti di un lungo sviluppo iniziato secoli fa. A partire dalla metafisica di Descartes, l'uomo, il concreto individuo vivente, ha cessato di essere – in teoria – il soggetto dell'esperienza. Una sostanza pensante, la *"res cogitans"*, ne ha preso il posto»[43]. Il giudizio è molto critico, e richiama quanto scritto in *Vom Sinn der Sinne*: «ancora oggi – vi leggiamo - i risultati della psicologia moderna risentono del concorso condizionante che hanno impresso i concetti metodici e ontologici di Descartes»[44]. Mettendo insieme i due passaggi, troviamo che per Straus a) le psicologie oggettivanti sono una filiazione spirituale della metafisica cartesiana; e b) il dualismo è all'origine di una serie di errori di vasta portata per le scienze e per la cultura in genere.

Straus rintraccia gli sviluppi del concetto cartesiano di riflesso quale reazione non spontanea del corpo a stimoli specifici. Egli trova che la psicologia oggettiva non solo lo ha mutuato, ma lo ha anche radicalizzato: il corpo umano, così come quello degli altri viventi, diventa così una macchina sottoposta a una rigida causalità naturale. Da questa radicalizzazione del principio cartesiano la psicologia oggettiva ha ricavato anche altre ipotesi: ad esempio l'assunzione di costanza, secondo cui a parità

[43] E. Straus, *Il sospiro*, cit., p. 13.
[44] Id., *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 16.

di condizioni sperimentali un determinato stimolo produce un determinato effetto; e poi la teoria dell'energia specifica dei nervi, secondo la quale ogni canale sensoriale produce sensazioni specifiche, in modo indipendente dalla natura dello stimolo.
Da Cartesio la psicologia oggettiva ricava anche un principio gnoseologico. Secondo questo principio solo un intelletto astratto è capace di verità chiara e distinta. Ne deriva che il sentire, cui mancano queste qualità della chiarezza e distinzione, può solo essere «un modo deficitario del conoscere»[45]. Depurata dalla conoscenza inaccurata, la soggettività diventa qualcosa di "extramondano", che «osserva le idee nel corpo, riposa in se stessa e non si trasforma»[46]. Si vedono allora le conseguenze del cartesianesimo nelle scienze psicologiche contemporanee: va perduta l'unità del comportamento e delle sue qualità che si mostrano sul piano fenomenico; la sfera dei sensi è ridotta a una fonte di conoscenza approssimativa; la soggettività è relegata nel ruolo di testimone astratto dei processi meccanici e perde ogni forma di storicità incarnata.
Nel saggio il discorso strausiano si estende anche alla psicoanalisi, sulla scia di quello che aveva già accennato nelle due opere maggiori[47]. «L'idea freudiana dell'inconscio – leggiamo nel testo – è stata l'esatto equivalente del concetto mummificato di coscienza, un derivato della metafisica di Descartes. Sostituendo un apparato a degli esseri che provano vissuti, e quindi la coscienza all'esperienza vissuta, Freud ha seguito la tradizione che in ogni sua fase è segnata dalla dicotomia cartesiana di mente e corpo»[48]. Lasciamo per il momento aperta la questione del rapporto tra Straus e Freud, che richiederebbe una trattazione separata, anche perché tale questione si estende in modo naturale al rapporto tra psicologia fenomenologica e

[45] Ibid., p. 3.
[46] Ibid., p. 7.
[47] Cfr. Id., *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 13, dove si critica il solipsismo della psicoanalisi freudiana.
[48] E. Straus, *Il sospiro*, cit., p. 13.

movimento psicoanalitico nel suo insieme, e in particolare al rapporto tra il concetto di *Erlebnis* e quello di inconscio[49]. Rimaniamo nel ragionamento: la psicoanalisi sarebbe viziata dallo stesso peccato originale del cartesianesimo, e cioè una concezione dualistica della vita, che assume le dinamiche inconsce come più "reali" dell'esperienza vissuta; così, l'esperienza vissuta diventa epifenomeno delle interazioni dinamiche inconsce, e comportamenti intenzionali pienamente dotati di senso come il cercare, l'aggredire, il fuggire, i rituali di accoppiamento, le modalità della postura risultano comprensibili solo alla luce di principii soggiacenti. Ma allora «l'essere vivente non ha un modo di essere a lui proprio»[50].

Invece, Straus insiste proprio su questo: l'essere vivente ha un modo di essere a lui proprio, che si mostra in modo evidente se si concede sufficiente fiducia alla sfera dei sensi. Una concezione del mondo più unitaria e rispettosa del piano fenomenico non arriverebbe a svalutare le qualità del comportamento corporeo, operazione che appunto è «compatibile solo con un certo tipo di metafisica»[51]. Invece, la realtà primaria non va cercata né "fuori", in un Cogito extramondano, né "dentro", nelle dinamiche inconsce; occorre piuttosto partire "dal basso", dalla biosfera, e studiare il modo in cui gli esseri umani, non diversamente da altri esseri viventi, stabiliscono una relazione di contatto con il mondo circostante[52].

Certo, anche Straus è pronto a riconoscere che la sfera umana si distingue per l'esperienza del conoscere, per il *Geist*, concepito quasi alla maniera del tardo Scheler come capacità di elevarsi al di sopra della sfera vitale; ma l'esperienza primaria della

[49] Su questi aspetti ritorno in conclusione; cfr. infra.
[50] E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 7.
[51] E. Straus, *Il sospiro*, cit., p. 2.
[52] Questo punto è stato trattato in modo molto chiaro da Henri Maldiney, *Die Entdeckung der asthetischen Dimension in der Phanomenologie von Erwin Straus*, in *Conditio Humana. Erwin W. Straus on his 75th birthday*, Edited by Walter von Baeyer - Richard M. Griffith, Springer-Verlag Berlin/Heidelberg/New York 1966, p. 221.

realtà, l'incontro-scontro con la realtà – tanto per l'essere umano quanto per l'animale – avviene attraverso la corporeità vissuta. La soggettività allora non è più una sorta di centro extramondano in cui diventano consapevoli gli stimoli che agiscono meccanicamente sui sensi; la soggettività è – per così dire – intramondana, è lo stesso sentire *del* corpo. Il "sentire" *del* corpo va inteso qui in tutta l'ambiguità del genitivo, che è soggettivo e oggettivo: e questo significa che attraverso i sensi il corpo è in rapporto comunicativo immediato ed empatico con il mondo e con se stesso. Per questo «non appartiene del tutto all'interno né del tutto all'esterno»[53], è "ambiguo", come dirà poi Merleau-Ponty riecheggiando queste tesi[54]. Detto in termini meno drammatici: il corpo media attivamente il rapporto con l'ambiente circostante, per cui ogni sentire è già sempre un sentirsi nel movimento. Nell'esperienza vissuta del corpo il dentro e il fuori si delineano in modo relativo[55]; e a partire da questo dinamismo fondato sul qui-ora si configura anche la distinzione tra spazio vissuto e spazio oggettivo, paesaggio e geografia, sentire e percepire.

Con la tesi dell'originario sentire-muoversi del corpo Straus raggiunge una posizione che gli consente diverse opzioni teoriche. Non solo può contestare che le sensazioni presentino qualcosa di compiuto e oggettivo; può anche spostare l'accento sul soggetto come qualcosa di diveniente, in continua relazione simpatetica con

[53] E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 252.

[54] M. Gérard, *Canguilhem, Erwin Straus et la phénoménologie : La question de l'organisme vivant*, cit., p. 126, ricorda che Merleau-Ponty fa riferimento costante nella *Phénomenologie de la perception* a Straus, citando fin dalle prime battute dell'opera la distinzione strausiana tra lo spazio vissuto del paesaggio e lo spazio oggettivo della geografia; e inoltre si chiede, anche a mo' di provocazione per il lettore, se per caso Merleau-Ponty non supponesse già nella *Structure du comportement* – senza citarle – le critiche di Straus alla riflessologia di Pavlov. A occhio, direi di sì. Servirebbe uno studio specifico per stabilirlo, e qui posso solo segnalare che sarebbe opportuno.

[55] Henri Ey, *Activité perceptive et activité hallucinatoire*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 70-77, p. 71, parla di un'idea direttrice che Erwin Straus e M. Merleau-Ponty seguono: ossia che «la sphère du sentir, le sens des sens, se découvre comme constitution de la corporéité même de l'expérience, celle-ci ne peut être vécue que dans et par le corps vivant».

l'ambiente circostante; tra l'altro, così conferma da un altro punto di vista anche la prospettiva "storiologica" già fatta valere in *Geschehnis und Erlebnis*. Non siamo solo corpi – verrebbe da dire ricostruendo il suo argomento –: siamo corpi che fanno esperienza – anche nel dolore – di significati; e proprio per questa via – *to pathein mathos* - possiamo riorganizzare la relazione vissuta al mondo, attribuendo all'esperienza passata un diverso significato. Inoltre, la tesi strausiana rovescia il realismo ingenuo, l'empirismo anglosassone e il cartesianesimo: infatti, dal punto di vista di una fenomenologia della corporeità vissuta, il sentire *del* corpo in movimento è pensato fin dall'origine come "patico", ossia è affettività[56] e – come direbbe Bollnow – tonalità emotiva. Le altre forme del sapere, il percepire e il conoscere (che insieme formano l'elemento "gnostico") rappresentano un momento qualitativamente diverso, ma successivo e secondario. Il sentire o paticità è il "modo dell'essere vivente" che anche l'essere umano condivide[57]. Questo piano si riferisce a una comunità originaria, a un rapporto di comunicazione con il mondo circostante che precede ogni forma di oggettivazione. Su questo piano vige una logica simpatetica e fisiognomica basata su un principio di accostamento e fuga, un andare-incontro-a e uno scostarsi-da. Simpatia e antipatia, ricerca dell'unione e tendenza all'evitamento, attrazione e repulsione, incontro e scontro con la realtà, piacere e dolore, sono inclusi fin dall'origine nella tesi della comunicazione patica del soggetto corporeo con il mondo. Anche qui si possono riconoscere agevolmente motivi ricavati da Dilthey e dalla *Lebensphilosophie*.

A questo punto possiamo accostarci al saggio sul sospiro. Straus vuole difendere la tesi secondo cui i movimenti espressivi sono

[56] Sono d'accordo con Renaud Barbaras, *Affectivity and movement: The sense of sensing in Erwin Straus*, cit., p. 215, per il quale l'affettività non designa nel pensiero strausiano il sentimento in opposizione alla sensazione: sentire e affettività sono la stessa cosa.

[57] E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, cit., p. 17.

varianti di funzioni fondamentali grazie a cui il corpo entra in comunicazione empatica e immediata con il mondo circostante e con se stesso. Le espressioni non sono secondarie: ogni forma di scambio partecipato con la realtà (che Straus chiama alla greca *Allon*)[58] è espressivo. Uno sguardo seduttivo è diverso da uno sguardo sfuggente; adottare una postura da *miles gloriosus* non è la stessa cosa che lasciarsi andare a un atteggiamento stanco e rassegnato. Un'andatura concitata e una rilassata rinviano a stati diversi. Un elemento motorico è sempre parte di queste varianti di funzioni fondamentali poiché esprime e lascia intendere il comportamento intenzionale del corpo, che cerca, si dirige e vuole unirsi, ovvero si ritrae disgustato, ovvero ancora vuole combattere. Nelle espressioni si manifesta la qualità del sentire-muoversi del corpo. Le intendiamo non perché risultano coscienti i rapporti meccanici tra stimoli e riflessi, ma perché condividiamo la stessa intenzionalità corporea che vediamo esprimersi nel comportamento altrui.

Il sospiro diventa così comprensibile in termini di esperienza vissuta, non solo spiegabile in termini di fisiologia. Il sospirare è una "variante del respirare"; e quest'ultimo non è solo un indispensabile processo chimico-fisico. Come esperienza vissuta, il respirare ha per Straus tre funzioni fondamentali: partecipare allo scambio comunicativo con l'ambiente esterno, sperimentare il proprio potere attraverso la voce, e muoversi-verso o allontanarsi-da attraverso l'olfatto. Comunicazione, assertività (o esperienza del non-potere), movimento sono inscritti nel vissuto respiratorio. Se il respirare ha già un carattere patico-comunicativo e motorio, allora si apre la strada per un inquadramento del sospiro in quanto movimento espressivo. Le due forme principali del sospiro sono la risposta emotiva a due situazioni diverse: ci sentiamo oppressi perché la pressione e la

[58] Cfr. E. Straus, *Psychiatry and Philosophy*, cit., in cui Straus presenta una visione di insieme dei suoi contributi teorici.

resistenza del mondo hanno compromesso l'equilibrio comunicativo – una situazione di conflitto doloroso -; ovvero ci sentiamo sollevati perché la pressione e la resistenza si sono alleggerite ed è stato ripristinato l'equilibrio.

4. *Considerazioni conclusive*

Vorrei concludere queste note introduttive con uno sguardo di insieme. Come intellettuale, Straus ha un profilo goethiano e apollineo; non a caso il tema della luce trova un ampio spazio teorico nella sua opera. Si tratta di un uomo di scienza che ha indagato la corporeità vissuta, e al tempo stesso di un umanista con un forte senso storico: orbene, proprio da lui proviene il monito a non prendere troppo sul serio la scienza che pretenda di studiare l'essere umano come si farebbe con i composti chimici. Una psicologia adeguata al mondo della vita deve piuttosto muovere dall'esperienza vissuta. Proprio in questo senso, Straus ha posto al centro della sua attenzione l'apertura sensomotoria del corpo al mondo circostante, intendendola come ininterrotta comprensione e comunicazione di senso. Possiamo empatizzare con qualcuno (o essere diffidenti nei suoi confronti) perché fin dall'origine la nostra esperienza del mondo è fisiognomica, ossia strutturata secondo un principio generale di simpatia o di antipatia, attrazione o repulsione.

Prima ancora di accennare alle conseguenze di questa tesi generale per le discipline psicologiche, vorrei segnalare l'originalità della concezione filosofica. Si consideri che per Straus – come già per il vecchio Dilthey – il comprendere si riferisce in generale alle espressioni della vita, e non solo al linguaggio, che invece per il modello ermeneutico gadameriano è l'essere che può venir compreso. Contro l'"imperialismo filologico" dell'ermeneutica – come lo ha chiamato Habermas – Straus dimostra invece che la comprensione di senso avviene già nella sfera sensomotoria. Le espressioni mimiche comunicano, ma non sono

necessariamente mediate dal linguaggio; ed è solo in un senso indiretto che possiamo parlare del "linguaggio" delle emozioni, espressione che in realtà indica la funzione comunicativa, la quale di per sé non culmina necessariamente nel *logos*; al limite, trova il suo compimento nell'azione che va verso o si allontana, dando un senso esplicito al senso compreso. Non è una critica del logocentrismo quella che troviamo in Straus, ma una rivendicazione della sfera simbolico-comunicativa e della particolare comprensione di senso che vi si realizza.

A questo occorre aggiungere una concezione unitaria dello psichismo. In opposizione a ogni forma di dualismo metafisico, Straus ha concepito la vita psichica al suo livello primario come unità di sentire e muoversi. Per lui il movimento è la condizione generale del sentire, e il sentire ha già sempre qualcosa di motorico. In questa concezione il corpo vivente è una realtà paradossale: da un lato è un oggetto tra altri oggetti dello spazio geografico, dall'altro è soggettività in relazione sensomotoria con l'ambiente circostante, ossia esperisce un paesaggio. Questa tesi fa pensare, da un lato, al concetto delle relazioni vitali e delle tonalità emotive così come è stato formulato già da Dilthey nei suoi abbozzi di psicologia descrittiva, e poi ripreso nell'antropologia filosofica che si richiama alla *Lebensphilosophie* diltheyana; d'altro lato, vi troviamo già prefigurati elementi che anticipano Merleau-Ponty e la fenomenologia contemporanea (penso in particolare ad autori come Gernot Böhme, Hermann Schmitz e Bernhard Waldenfels, che in tempi più recenti hanno estesamente trattato il tema della corporeità vissuta). La futura ricerca nel campo della storiografia filosofica potrà utilmente stabilire un confronto tra la teoria strausiana e questi indirizzi fenomenologico-ermeneutici: sarà di sicuro un'occasione per riconsiderare l'opera di Straus e riproporre all'attenzione i temi che ne hanno animato il lavoro: la critica del cartesianesimo, una concezione unitaria

dello psichismo, un ripensamento del lavoro scientifico alla luce della tradizione umanistica.

Quanto alle conseguenze per il campo delle discipline psicologiche, mi limito ad alcune considerazioni che dovranno essere sviluppate in ricerche successive. Se il corpo è sempre orientato alla comunicazione con il mondo circostante, allora non c'è espressione che non lasci intendere un senso. Anche quando appare rigido e inespressivo, il corpo manifesta un senso vissuto. Per il campo della psicoterapia questa tesi significa ad esempio che una condizione depressiva è già tutta leggibile nella postura, nella voce, nello sguardo, nell'andatura, e insomma nell'insieme delle espressioni colorate emotivamente con cui comunichiamo – anche senza volerlo (e questo come dirò più avanti apre la via per un dialogo con il movimento psicoanalitico) – il nostro modo di essere nel mondo. A quest'idea potrebbe agganciarsi un'ermeneutica della corporeità con un duplice obiettivo: non solo interpretare nel contesto terapeutico le diverse espressioni del paziente/cliente, ma anche mostrare possibilità di lavoro sul corpo che accrescano la vitalità. Seguendo questa linea di pensiero, una condizione depressiva richiederebbe, più che antidepressivi, una ristrutturazione dell'esperienza vissuta, che incrementi il sentire-muoversi – il che è proprio quanto il depresso evita. Estendendo un po' il discorso, potremmo dire che la salute psichica risieda nell'apertura sensomotoria al mondo circostante, nonché nella consapevolezza dell'esperienza vissuta. Le psicoterapie a orientamento corporeo, a orientamento gestaltico e organismico potrebbero facilmente trovare in questo modello di salute psichica un punto di riferimento teorico con cui dialogare, diverso rispetto al rigido determinismo freudiano.

Su questo punto vorrei dire qualcosa in più. Straus è un critico di Freud perché non può accettare né il dualismo né la concezione astorica della psiche. Per il suo approccio organismico-esistenziale – come in genere per la tradizione umanistica e

gestaltica – il processo psichico è sostanzialmente unitario, mentre invece per Freud il vissuto cosciente rinvia a una dinamica (il che significa: a una conflittualità) intrapsichica e in sostanza astorica. Un freudiano ortodosso come Kernberg lo ha ripetuto in tempi non lontani: in fin dei conti, l'Edipo riguarda il fatto che uno/una nasce pur sempre da un padre e da una madre. Si tratta cioè di una relazione strutturale che ha caratteristiche sovrastoriche. Tuttavia, va anche riconosciuto che il movimento psicoanalitico è un fenomeno complesso, e in alcuni indirizzi teorici e clinici ha sentito il bisogno di rinnovare in modo deciso l'opera del fondatore, il quale – per quanto geniale ed *epochemachend* – rimane un medico positivista partito dagli studi sull'isteria, disturbo che oggi neanche esiste più nei manuali psichiatrici. Già a partire dagli anni Quaranta si fece strada l'idea che alcune funzioni dell'Io non potevano essere pensate secondo la logica del determinismo inconscio. Si pensi anche alla tradizione psicoanalitica che da Foulkes si estende fino alla gruppoanalisi contemporanea: questo approccio teorico ha sviluppato un concetto della mente come matrice di gruppo; si è riconosciuto così il carattere storico della psiche, recuperando per questa via la dimensione della memoria sociale, delle tradizioni ecc. Si vede che questi filoni del movimento psicoanalitico si sono allontanati di parecchio dall'impostazione deterministica e astorica del pensiero freudiano. Non solo sfuggono alle obiezioni di Straus, ma in un certo senso offrono spunti che consentono di ripensare criticamente le sue posizioni. Infatti Straus – spirito apollineo legato alle arti e alla luce – è uno psicologo individuale, e non si trova a suo agio quando si tratta di pensare il corpo sociale e le forme inconsce della vita. Si tratta allora di ragionare con Straus oltre Straus e riproporre la questione del rapporto tra una psicologia dell'esperienza vissuta e l'inconscio. Possiamo dire che il concetto di inconscio sia in linea di principio incompatibile con l'*Erlebnis*? Come

diceva Dilthey, l'*Erlebnis* è un atto psichico in cui non c'è distinzione tra l'atto dell'accorgersi e l'oggetto di cui ci si accorge: siamo immediatamente certi dell'oggetto e del nostro accorgerci. Per definizione, inconscio è invece quello di cui non ci si accorge, quello di cui non si ha consapevolezza. L'esperienza vissuta è l'inconscio sono diversi e complementari, non necessariamente incompatibili. Il punto focale riguarda il concetto dell'inconscio. Ed è qui che si apre il conflitto delle interpretazioni. Se si intende l'inconscio come una sorta di buco nero in cui finiscono i contenuti che l'Io cosciente non riesce a gestire e che però ne *determinano* il comportamento, allora una psicologia dell'esperienza vissuta è incompatibile con il concetto di inconscio; e questo per il motivo molto semplice che Straus ha ben messo in luce: e cioè che l'esperienza visibile non avrebbe più senso in sé, per così dire, i fenomeni visibili non sarebbero più la teoria. Ma un altro concetto di inconscio è del tutto compatibile. Nel saggio sul sospiro lo stesso Straus ammette che l'esperienza vissuta è immediata e irriflessa, e richiede appunto un lavoro interpretativo. Il che corrisponde a una esperienza diffusa largamente condivisa: ci rendiamo conto ad esempio di essere tristi o su di giri, ma non sappiamo dire bene perché.

Viene da pensare a quello che Bollnow dice di Schleiermacher a proposito di un luogo comune dell'ermeneutica. È vero che un interprete può comprendere un autore meglio di quanto quest'ultimo abbia compreso se stesso; ma questa possibilità – aggiunge Bollnow – non è casuale poiché è fondata nella struttura dell'esperienza umana. Infatti, ognuno vede gli oggetti verso i quali è rivolto il suo sguardo, ma la sua relazione agli oggetti, il suo stesso sguardo gli sfuggono. In altri termini: sono inconsci. L'inconscio è dunque qui non un principio organizzatore di cui la vita psichica cosciente sarebbe un epifenomeno, quanto piuttosto l'insieme di aspettative, di tonalità emotive, di precomprensioni implicite che sono presenti e operanti in diversa misura nella

struttura psichica, e che attraverso il lavoro creativo sull'espressione possono diventare visibili e coscienti. La tradizione ermeneutica dimostra che si può parlare di inconscio senza che questa nozione rinvii a una forma di dualismo.

Dal canto suo, Straus è riluttante a parlare di inconscio, perché non vuole seguire Freud nel suo cartesianesimo, ma in qualche modo ha uno spazio teorico per ammettere questa nozione. Ragionando con lui, potremmo dire che la comunicazione fisiognomica con il mondo – proprio perché è continua e ininterrotta – non è mai del tutto trasparente. Si sente in modo più o meno chiaro ma non si vede il proprio "movimento" nelle diverse situazioni del mondo, e non se ne assume la responsabilità. La riflessione può risvegliare "la bella addormentata", come si dice nel testo sul sospiro, ossia portare l'esperienza patica a consapevolezza, ma non può farlo del tutto né sempre. "Sono ma non mi possiedo", dice Ernst Bloch e questo vale anche la situazione di cui parla Straus: e cioè la relazione patica al mondo scorre per lo più inavvertita, e – in altri termini – è inconscia. Ci accorgiamo di trovare respingente o attraente una certa situazione o una certa persona, intuiamo cioè che una determinata situazione ha un certo senso, ma non ne possiamo dire bene il motivo, ed eventualmente occorre una più approfondita esperienza vissuta per esprimerlo e articolarlo meglio.

Certo, qui il concetto di inconscio per così dire è più "leggero" rispetto a quello freudiano. Sappiamo che per Freud l'inconscio è una dimensione assolutamente altra rispetto a quella della coscienza, è retto da processi specifici e da un principio organizzatore, il principio di piacere, che entra in conflitto con la vita cosciente. In maniera correlativa, anche il concetto freudiano di interpretazione ha un carattere "forte": è vera l'interpretazione efficace, ossia quella che cura e risolve il conflitto inconscio. Invece, per l'indirizzo ermeneutico che ho richiamato in precedenza il senso delle relazioni vitali è sempre

in buona misura inconscio perché nessuno vede il proprio vedere; e questo concetto è abbastanza simile a quello che Straus dice della dimensione patica: è in buona misura inconscia proprio perché ci siamo continuamente immersi. Anche se in questo contesto l'atto interpretativo non ha quel carattere veritativo che le attribuisce Freud, in linea di principio può rendere consapevoli del vissuto.

Vorrei aggiungere che una rinnovata riflessione sul concetto di inconscio nel contesto della psicologia umanistica dovrebbe riconoscere che l'esperienza vissuta non è solo quella individuale, ma è anche quella del corpo sociale. La vita delle generazioni si sedimenta nel linguaggio, nelle pratiche sociali ovvie, nell'immaginario collettivo, nei modelli di rappresentazione del reale. Anche in queste dimensioni della vita collettiva avvengono precomprensioni emotive che orientano in un determinato senso l'atteggiamento individuale rispetto al mondo. Applicata a un contesto socioculturale, la nozione di inconscio si estende alle *formae mentis* non riflettute, alla mentalità. L'interpretazione critica può chiarirne di volta in volta alcuni presupposti contribuendo per questa via allo sviluppo della cultura stessa. È chiaro che qui la prospettiva si ampia da una psicologia individuale come quella strausiana, a una psicologia sociale e un'antropologia che indaghi le forme dell'inconscio collettivo. Questo è possibile sulla base dello stesso principio che vale per la vita individuale poiché la natura della psiche – come Straus ha intuito – è temporale e storica, ossia già sempre permeata dalla partecipazione a un orizzonte culturale. In ultima analisi, direi che la prospettiva di una psicologia fenomenologica non solo non è incompatibile con la nozione di inconscio, ma addirittura la presuppone, purché la si intenda in modo flessibile come forma di vita irriflessa. Anche qui sarà compito della ricerca futura lavorare sul concetto di inconscio mediando il dialogo tra psicologia umanistica e movimento psicoanalitico; e

non è escluso che in questo senso si possa recuperare il Freud della prima topica.

Concludo con qualche osservazione sulla teoria strausiana del sospiro. Il saggio potrebbe deludere chi sia interessato a una risposta semplice e diretta sulla natura di questo movimento espressivo. Come abbiamo visto, esso affronta questioni filosofiche e psicologiche generali e usa il sospiro come terreno su cui mettere alla prova nuove intuizioni. Ma in fin dei conti è solo un abbozzo di teoria, che può essere facilmente espressa in un paio di proposizioni: il sospiro è un'esperienza vissuta, ossia una forma di comunicazione patica che esprime ansia o sollievo. Per citare due esempi a metà tra l'attualità e letteratura, potremmo dire che il sospiro è l'emozione del migrante posto di fronte all'incognita del vasto mare che intende traversare; e, in forma leggermente diversa, è l'emozione del naufrago di Lucrezio che, ormai giunto alla riva, guarda allo stesso mare che ha attraversato e in cui sono finiti tanti compagni. Senonché, per la comprensione del fenomeno mancano diversi tasselli. Che ruolo svolge ad esempio l'elemento cognitivo? Diceva Epitteto che a preoccupare gli uomini non sono tanto le cose ma le opinioni riguardo alle cose. Per gli Stoici come lui l'immaginazione aveva un ruolo fondamentale; invece Straus non dedica neanche un rigo al ruolo delle immagini mentali, forse perché assume che rappresentarsi e vivere una situazione preoccupante siano la stessa cosa: si sospira perché si è sotto pressione, e non fa differenza se questa alterazione del rapporto comunicativo con il mondo sia immaginata o reale. In qualche modo è così, perché al livello della comunicazione patica l'immagine fisiognomica è già carica di senso. Lo dimostrano, tra l'altro, molte forme di psicosi, in cui appunto un immaginario fisiognomico sostituisce il senso della realtà. Rimane il fatto che i contenuti mentali sono strettamente correlati all'emozione, e andrebbero indagati in modo più accurato. Ad esempio, si potrebbe trovare che a generare il

sospiro, almeno il sospiro di ansia, sia il conflitto tra due rappresentazioni opposte: da un lato, un desiderio che trascende il qui e ora, dall'altro la consapevolezza che, qui e ora, questo desiderio è irrealizzabile: *"non veggo onde esca"*, come si dice in un bell'emblema di età barocca che raffigura un uomo in un labirinto. Per così dire, due modi verbali entrano qui in conflitto, l'ottativo e l'indicativo, una forma del desiderio e la realtà. Ma si può anche pensare al conflitto tra due tempi, l'imperfetto e il presente: "allora era così, e ora non è più". In questi casi vediamo all'opera la dimensione temporale dell'attività psichica, e in particolare immagini mentali che entrano in conflitto sotto l'aspetto dei tempi e dei modi: una intenzionalità rivolta al futuro e al passato che trova nel qui e ora il suo limite. Ma nel secondo caso descritto da Straus – il sospiro di sollievo – il qui e ora ha un'altra funzione: libera da un ricordo gravoso o dalla rappresentazione di un male che sarebbe potuto accadere. *Nunc demum redit animus*, dice Tacito a proposito della morte di Tiberio. Per fortuna, quelle immagini non sono più un peso e si può ritornare a respirare. E in questo caso il sospiro prepara il ritorno alla normalità e alle possibilità che nel presente sono realmente aperte.

*****

Ricordo un aforisma che lessi parecchio tempo fa. Mi è rimasta impressa l'assonanza *"Sehnsucht"* – *"Ohnmacht"*, e dunque deve trattarsi di uno degli scrittori di lingua tedesca che trovavo sulle bancarelle al tempo in cui ero dottorando in Germania. Suonava grosso modo così: «Il sospiro è un'eruzione ovattata dell'anima, scissa tra un desiderio e un non-potere». Più o meno, perché seguiva qualcosa, ma ora mi sfugge.
Mi piace pensare che Erwin l'avrebbe riscritta a suo modo: il sospiro non solo esprime l'ansia per la scissione; la sana anche.
Per i sospiri di Lucia De Giacomo, mia madre.

Riferimenti

Senza pretese di completezza, elenco qui di seguito alcuni tra i testi più significativi di e su Straus. Per un approfondito profilo biobibliografico rinvio ai contributi di E. Jokl (1978), S. F. Spicker (1984) e F. Bossong (1991). Un utile strumento online è il sito della Duquesne University "Erwin W. Straus: A Research Guide: Home", in rete all'indirizzo: https://guides.library.duq.edu/strausalcove (include diversi materiali, tra cui anche un link open access a una prima redazione del 1977 della bibliografia curata da Spicker).

I. Opere di Straus

Straus, Erwin W., *Zur Pathogenese des chronischen Morphinismus* (1919), in *Psychologie der Menschlichen Welt: Gesammelte Schriften*, Springer, Berlin, Heidelberg 1960, pp. 1-16

-, *Anthroposophie und Naturwissenschaft*, in «Klinische Wochenschrift», 1, 19, 1922, pp. 958–960

-, *Zur Logik und Psychologie des Okkultismus*, in «Klinische Wochenschrift», 3, 19, 1924, pp. 843–846

-, *Wesen und Vorgang der Suggestion* (1925), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 17-70

-, *Das Problem der Individualität*, Urban & Schwarzenberg, Berlin 1926.

-, *Das Zeiterlebnis in Der Endogenen Depression und in der Psychopathischen Verstimmung* (1928), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 126–40

-, *Toward a Psychology and Psychopathology of Sentimentality* (1928), tr. in D. McKenna Moss, «Journal of Phenomenological Psychology», 11, 1, 1980, pp. 111–115

-, *Geschehnis und Erlebnis: Zugleich eine historiologische Deutung des psychischen Traumas Der Renten-Neurose*, J. Springer, Berlin 1930

-, *Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung* (1930), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 141-178

-, *Die Scham als historiologisches Problem* (1933), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 179–186

-, *Vom Sinn der Sinne, ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie, von Erwin Straus*, J. Springer, Berlin 1935; 2 verm. Aufl., Springer, Berlin 1956

-, *Ein Beitrag zur Pathologie der Zwangserscheinungen* (1938), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 187–223

-, *On Obsession: A Clinical and Methodological Study*, Nervous and Mental Disease Monographs, No. 73, Coolidge Foundation, New York, 1948

-, *Die Aufrechte Haltung. Eine anthropologische Studie* (1949), *European Neurology*, in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 224-235 (in inglese: *The Upright Posture*, in «The Psychiatric Quarterly«, 26, 1, 1952, pp. 529–561
-, *Die Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen*, «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», 1949, in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 236–269
-, *Die Entwicklung der amerikanischen Psychiatrie zwischen den Weltkriegen* (1950), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 270–288
-, *Rheoscopic Studies of Expression. Methodology of Approach* (1951), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 289-297
-, *The Autonomy of Questioning: Considerations of the Psychological Foundation of the Human World*, in «The Journal of Nervous and Mental Disease», 113, 1, 1951, pp. 67–74
-, *The Sigh: An Introduction to a Theory of Expression*, in «Tijdschrift Voor Philosophie», 14, 4, 1952, pp. 674–695 (anche in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 298-315)
-, *Temporal Horizons* (1952), edited by Marcin Moskalewicz, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 17, 1, 2018, pp. 81–98
-, *Der Mensch als ein fragendes Wesen* (1953), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 316-334 (in inglese: *Man, a Questioning Being*, in «Tijdschrift Voor Philosophie», 17, 1, 1955, pp. 48–74
-, *Some Remarks about Awakeness* (1956), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 347-363
-, *On the Form and Structure of Man's inner Freedom* (1956-57), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 364-376
-, *Der Archimedische Punkt* (1957), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 377-397
-, *Formen und Formeln*, (1958), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 398-408
-, *Objektivität* (1958), in *Psychologie der Menschlichen Welt*, cit., pp. 409–426
-, *Psychologie der Menschlichen Welt: Gesammelte Schriften* Springer, Berlin, Heidelberg 1960; in inglese: *Phenomenological psychology*, Basic Books, New York 1966
-, *Psychiatry and Philosophy* (1963), in E. W. Straus, M. Natanson, H. Ey, *Psychiatry and Philosophy*, ed. by Maurice Natanson, Springer, Berlin, Heidelberg 1969, pp. 1-84
-, *An Existential Approach to Time*, in «Annals of the New York Academy of Sciences», 138, 2, 1967, pp. 759–66
-, *The Monads Have Windows*, in *Phenomenological Perspectives: Historical and Systematic Essays in Honor of Herbert Spiegelberg.*, ed. by Philip Bossert, M. Nijhoff, The Hague 1975, pp. 130–50
Erwin W. Straus, (ed.), *Phenomenology: Pure and Applied; the First Lexington Conference,* Duquesne University Press, Pittsburg 1964
Erwin W. Straus, Richard Griffith (eds.), *Phenomenology of Will and Action: The Second Lexington Conference on Pure and Applied*

Phenomenology, Duquesne University Press, Pittsburgh 1967
-, *Phenomenology of Memory: The Third Lexington Conference on Pure and Applied Phenomenology*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1970
-, *Aisthesis and Aesthetics: The Fourth Lexington Conference on Pure Ad Applied Phenomenology*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1970
Erwin W. Straus, (ed.), *Language and Language Disturbances: The Fifth Lexington Conference on Pure and Applied Phenomenology* Duquesne University Press, Pittsburgh 1974
Erwin W. Straus, *Man, Time, and World: Two Contributions to Anthropological Psychology,* Duquesne University Press, Pittsburgh 1983, (tr. inglese di *Geschehnis und Erlebnis* and Der Archimedische Punkt).

i. Traduzioni italiane:
Henri Maldiney, Erwin W. Straus, *L'estetico e l'estetica: un dialogo nello spazio della fenomenologia*, a cura di Andrea Pinotti, Mimesis, Milano 2005
Erwin W. Straus, *Il vivente umano e la follia: studio sui fondamenti della psichiatria*, a cura e con introduzione di Alberto Gualandi, Quodlibet, Macerata 2010
-, *Forme dello spazio, forme della memoria,* tr. it. a cura di Federico Leoni, prefazione di Eugenio Borgna, Armando, Roma 2011
-, *Sull'ossessione*, tr. it. a cura di C. Muscelli, Fioriti Editore, Roma 2016
Eugène Minkowski, Erwin Straus, Viktor von Gebsattel, *Antropologia e psicopatologia*, Anicia, Roma 2014.

II. Scritti su Straus
Thomas Abrams, *Is Everyone Upright? Erwin Straus "The Upright Posture" and Disabled Phenomenology*, in «Human Affairs», 24, 4, 2014, pp. 564–573
Walter von Baeyer and Richard M. Griffith, eds., *Conditio Humana: Erwin W. Straus on His 75th Birthday*, Springer, Berlin, Heidelberg, 1966
Renaud Barbaras, *Affectivity and Movement: The Sense of Sensing in* Erwin Straus, «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 3, 2, 2004, pp. 215–28
Franco Bellotti, *Il paesaggio non è la geografia*, in «Aperture», 21, 2006, pp. 83–89
James A. Beshai, *Erwin Straus on the Way to Neurophenomenology*, in «The Humanistic Psychologist», 44, 3, 2016, pp. 322-326
Marco Bogliani, *Sentire e conoscere in Erwin Straus*, Tesi di dottorato in filosofia, Università degli studi di Torino, 2010
Anne Boissière, *L'espace acoustique, ou le sentir lui-même; À partir d'Erwin Straus*, in «Phantasia», 5, 2017, pp. 8–18
-, *Vers une psychologie du mouvement : l'espace acoustique d'Erwin Straus, entre musique et danse*, in «Insistance», 5, 1, 2011, pp.

55–68
Franz Bossong, *Zu Leben und Werk von Erwin Walter Maximilian Straus (1891-1975): mit Ausblicken auf seine Bedeutung für die medizinische Psychologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991
James F. Brennan, *Upright Posture as the Foundation of Individual Psychology: A Comparative Analysis of Adler and Straus*, in «Journal of Individual Psychology», 24, 1, 1968, pp. 25–32
Thiemo Breyer, Thomas Fuchs, Alice Holzhey-Kunz, eds., *Ludwig Binswanger und Erwin Straus: Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg München, 2015
Ronald Bruzina, *Toward a Philosophy of Technology: Reflections On Themes in the Work of Erwin Straus*, «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 78–94
Raphaëlle Cazal, Heinrich Wölfflin et Wilhelm Worringer, *Erwin Straus et Henri Maldiney: pour une esthétique du vertige en architecture*, in «Phantasia», 5, 2017, pp. 19–37
Richard D. Chessick, *The Phenomenology of Erwin Straus and the Epistemology of Psychoanalysis*, in «American Journal of Psychotherapy», 53, 1, 1999, pp. 82–95
Luca De Giovanni, *Existence and Life. Erwin Straus's Criticism of Heideggers Daseinsanalytik*, «S&F_scienzaefilosofia.it», 17, 2017, pp. 86–96
Erling Eng, *Locating Erwin Straus*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 1–14
Henri Ey, *Activité perceptive et activité hallucinatoire*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 70–77
William F. Fischer, *On the Phenomenological Approach to Psychopathology*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 17, 1, 1986, pp. 65–76
Thomas Fuchs, Erwin Straus, in *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 126–133
Michèle Gennart, *Une Phénoménologie Des Données Hylétiques Est-Elle Possible?: A Propos de Vom Sinn Der Sinne de Erwin Straus*, in «Études Phénoménologiques», 1986, pp. 19–46
Marie Gérard, *Canguilhem, Erwin Straus et la phénoménologie: La question de l'organisme vivant*, in «Bulletin d'Analyse Phénoménologique», 6, 2, 2010, (Actes 2), pp. 118–45
Alberto Gualandi, *Estesiologia della solitudine. Terapia filosofica e guarigione psichiatrica in E. Straus*, introduzione a Erwin W. Straus, *Il vivente umano e la follia*, cit., IX-L
Keith Hoeller, *The Phenomenological Psychology of Erwin Straus*, in «Review of Existential Psychology and Psychiatry», 14, 1976, pp. 94–108
Ernst Jokl, *Erwin Straus und sein Werk. Sein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», 3, 1, 1978, pp. 43-52
Maria Kensche, *"Phänomenologie" von Erwin Straus und "Salutogenese" von Aaron Antonovsky: Vergleich zweier*

konstruktiver Konzepte zur Gesundheit und ihrer Bedeutung für die heutige Psychiatrie und Psychosomatik, Tesi di dottorato in medicina, Universitätsmedizin Berlin, 2010
Jonathan Kim-Reuter, *Bringing Heidegger Back to Earth: Erwin Straus Phenomenological Anthropology*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 31, 2, 2010, pp. 403–23
Roland Kuhn, *Erwin Straus 1891–1975*, in «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», 220, 4, 1975, pp. 275–80
Federico Leoni, *Follia come scrittura di mondo. Saggi su Minkowski, Straus, Kuhn* Jaca Book, Milano 2001
-, *Epistemologia della psicologia e fenomenologia della sensazione in Erwin W. Straus*, in «Comprendre. Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques», 11, 2001, pp. 85–94
-, *Dissolution and Enchantment on Erwin Straus's Phenomenology of Obsession*, in «Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental», 6, 3, 2003, pp. 83–93
-, *E. Straus, fenomenologo e archeologo delle scienze*, introduzione a E. Straus, *Forme dello spazio, forme della memoria*, cit., pp. 11-30
Andreas M. Marlovits, *Über die Einheit von Empfinden und Sich-Bewegen: eine Einführung in die phänomenologische Bewegungstheorie von Erwin Straus*, Czwalina, Hamburg, 2001
Marcin Moskalewicz, *Toward a Unified View of Time: Erwin W. Straus's Phenomenological Psychopathology of Temporal Experience*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», 17, 1, 2018, pp. 65–80
Donald McKenna Moss, *Erwin Straus and the Problem of Individuality*, in «Human Studies», 4, 1, 1981, pp. 49–65
Donald P. Moss, *Cognitive Therapy, Phenomenology, and the Struggle for Meaning*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 23, 1, 1992, pp. 87–102
C. Muscelli, *Erwin Straus e l'analisi strutturale delle ossessioni*, in «Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques», 19, 2009, pp. 281–85
-, *Erwin Straus's Contribution to Psychopathology*, «South African Journal Of Psychiatry», 13, 3, 2007, pp. 111 sgg.
C. Muscelli, G. Stanghellini, *L'approccio fenomenologico di E. Straus*, introduzione a E. Straus, *Sull'ossessione*, cit., pp. 1-50
Maurice Natanson, *Erwin Straus and Alfred Schutz*, in «Philosophy and Phenomenological Research«, 42, 3, 1982, pp. 335-342
Torsten Passie, *Phänomenologisch-anthropologische Psychiatrie und Psychologie: eine Studie über den Wengener Kreis: Binswanger - Minkowski - von Gebsattel - Straus*, Pressler, Hürtgenwald 1995
P. Raes, *Erwin Straus on the Space of the Landscape and the Geographical Space*, in «Tijdschrift Voor Filosofie», 62, 2, 2000, pp. 313–341
L. M. Ratnapalan, David Reggio, *Erwin Straus and the Pathic*, in «History of Psychiatry», 23, 3, 2012, pp. 291–304

Josef Rattner, *Der Weg zum Menschen: Wilhelm Stekel, Anna Freud, Georg Groddeck, Franz Alexander, Michael Balint, Arthur Jores, Horst Eberhard Richter, Helm Stierlin, Viktor von Weizsäcker, Erwin W. Straus, Wilhelm Keller, Hans Kunz, Maurice Merleau-Ponty*, Europaverlag, Wien 1981
Rémy Rizzo, *Esquisse d'une lecture comparative entre Hegel et Erwin Straus*, in «Characteristica Universalis Journal», 2, 2014, pp. 45–67
Stephen J. Rojcewicz, and James A. Beshai, *Erwin Straus: Suggestion and Hypnosis*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 49, 2, 2018, pp. 197–213
D. Silva, J. Bouisson and M. de Boucaud, *La fragilité de la Chair dans la clinique et la psychopathologie de la schizophrénie. Approches de la relation chez Bin Kimura et Erwin Straus*, in «Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique», 164, 8, 2006, pp. 643–649
S. F. Spicker, *Bibliography of the Works of Erwin W. Straus*, in «Journal of Medicine and Philosophy», 9, 1, 1984, pp. 113-120
Herbert Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: An Historical Introduction*, Northwestern University Press, 1972
George Thinès, *Commentaire sur Erwin Straus, Le credo de la psychologie objective*, in «Études Phénoménologiques», 2, 4, 1986, pp. 3–17
Peter Titelman, *A Phenomenological Approach To Psychopathology: The Conception of Erwin Straus*, in «Journal of Phenomenological Psychology», 7, 1, 1976, pp. 15–33
Donald Wagner, *The Phenomenology of Erwin Straus: An Overview and Appraisal of its Relevance for Human Studies*, in «The Humanistic Psychologist», 17, 2, 1989, pp. 169–181
A. Wenkart, *Phenomenology and Psychoanalysis*, in «The American Journal of Psychoanalysis», 24, 1, 1964, pp. 77–81
Richard M. Zaner, *The Discipline of the "Norm:" A Critical Appreciation of Erwin Straus*, in «Human Studies», 27,1, 2004, pp. 37–50

SALVATORE GIAMMUSSO insegna Filosofia e Storia delle Idee e Storia delle Filosofie Europee all'Università degli Studi di Napoli Federico II
salvatore.giammusso@unina.it

ERWIN STRAUS

IL SOSPIRO.

INTRODUZIONE A UNA TEORIA DELL'ESPRESSIONE[*]

Nel libro *Expression of the Emotions of Man and Animals* Darwin elogia Charles Bell, «tanto illustre per le sue scoperte in fisiologia», come un uomo di cui si può dire «a buon diritto che abbia gettato le fondamenta della materia, ne abbia fatto un ramo della scienza e, ben più, abbia costruito un mirabile edificio concettuale». Darwin si riferiva ai saggi di Bell su *Anatomy and Philosophy of Expression as Connected with the Fine Arts*, pubblicato nel 1806. Per quanto fossero in notevole disaccordo nelle loro teorie, entrambi gli autori concordavano nel valutare l'espressione come materia di studio. Affascinati dai fenomeni e sorpresi dai problemi implicati, non vacillarono mai nel loro interesse per questo tema. Bell aveva iniziato la composizione del suo libro sull'espressione «prima che avessero inizio le attività serie della vita» – come disse –, e ne pubblicò la prima edizione all'età di trentasei anni. Questa pubblicazione segnò soltanto l'inizio di un lungo periodo di nuovi e più intensi studi. Nel 1840, due anni prima della sua morte, l'allora settantenne Bell

[*] Pubblicato con il titolo *The Sigh: an Introduction to a Theory of Expression*, in «Tijdscrift voor Philosophie», 14, 4, 1952, pp. 674-695. Si ringrazia l'editore della rivista per aver concesso i diritti per la traduzione italiana. Il saggio di Straus è apparso in seguito anche in traduzione tedesca (*Der Seufzer: Einführung in eine Lehre vom Ausdruck*, in «Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie», II, 1954, pp. 113-128) e francese (*Le soupir. Introduction à une philosophie de l'expression*, in «Le Cercle Herméneutique», I, 2003, pp. 11-26). Per la presente traduzione, condotta sull'originale inglese, ho tenuto presente in alcune occasioni anche le altre traduzioni citate.

visitò il continente. Andò in Italia con l'intenzione di verificare i suoi principii in materia di critica d'arte per un'edizione riveduta che andava preparando. Nella prefazione a questa terza edizione, pubblicata un anno dopo la morte dell'autore, Joseph G. Bell dice di suo fratello: «Da queste prime indagini fu portato a fare quelle scoperte sul sistema nervoso che ora sono riconosciute come il contributo più importante dei tempi moderni alla scienza fisiologica».

Bell era ancora vivo quando Darwin iniziò la sua raccolta di dati sull'espressione. Darwin proseguì e ampliò le sue osservazioni per un periodo di oltre trent'anni prima di scrivere la *Expression of Emotions*. In questo libro, pubblicato nel 1872, egli ricorda che «le mie prime note manoscritte sul tema dell'espressione risalgono al 1838». Riassumendo il significato dell'espressione, dopo così tanto tempo dedicato alla ricerca, Darwin dice nello stile calmo e privo di enfasi tipico di tante sue opere: «I movimenti espressivi del volto e del corpo, quale che sia stata la loro l'origine, sono in se stessi di grande importanza per il nostro benessere... Imparare a conoscere la fonte e l'origine delle diverse espressioni che a ogni momento ci è dato osservare sui volti delle persone intorno a noi – per non parlare degli animali domestici – dovrebbe avere per noi un grande interesse. Per questi motivi possiamo trarre la conclusione che una considerazione filosofica del nostro tema è degna di tutta l'attenzione che le fu già concessa da parecchi distinti osservatori e che essa merita uno studio sempre maggiore, specie da parte di ogni fisiologo competente».

Bell usò una formulazione più concisa: «L'espressione sta alla passione come il linguaggio sta al pensiero». Se le cose stanno così – e chi potrebbe dubitarne? – un nuovo tentativo di risolvere l'enigma dell'espressione non ha bisogno di giustificazioni; piuttosto, toccherebbe spiegare perché così poca attenzione sia dedicata a questo tema, tra l'altro in un periodo in cui la

psichiatria riserva tanta importanza alle passioni e ai disturbi emotivi, e la medicina psicosomatica pretende di essere una nuova specialità o quanto meno un nuovo approccio a molti vecchi problemi.

Chiunque si occupi di studiare l'espressione deve affrontare alcune difficoltà teoriche e tecniche[1]. Ma esse non fermarono Bell e Darwin, così come non scoraggiarono in altri tempi Engels, Lessing e Lavater o in tempi più recenti Duchenne, Piderit e Wundt. In questo campo la filosofia e la psicologia contemporanee non sono rimaste indietro[2]. Soltanto la psichiatria tace, anche se in nessun altro ambito di studio delle vicende umane l'espressione sia forse utilizzata nella stessa misura come guida pratica. Oltre agli ostacoli generali e permanenti, ci dovrà essere qualche motivo per questo silenzio caratteristico della nostra epoca, che contrasta con una naturale curiosità scientifica. Non dovrebbe essere difficile trovarlo. Deve essere il disprezzo per quella che si suppone essere una mera descrizione.

Questo atteggiamento, necessario per la ricerca nel campo dell'espressione, è accolto con una sufficienza quanto meno curiosa. La descrizione – così pare a molti – non penetra la superficie: la vera natura dell'esperienza psicologica può essere compresa e spiegata solo con metodi che raggiungano il livello più profondo delle forze operanti, che nelle loro relazioni dinamiche, in azioni e controreazioni, prorompono di tanto in tanto in superficie producendo i fenomeni osservabili. D'altra parte, non bisogna dimenticare che questi fenomeni del piano descrittivo, tanto disprezzati, sono gli unici a esserci direttamente accessibili. La validità delle ipotesi dinamiche dipende dall'accuratezza dell'osservazione descrittiva. Qualsiasi cosa ci

[1] Cf. il mio articolo, *Rheoscopic Studies of Expression (Methodology of Approach)*, in «American Journal of Psychiatry», 108, 6, Dec. 1951.

[2] Dell'abbondante bibliografia mi limito a citare L. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, Leipzig, 1921 (seconda edizione); F.J.J. Buytendijk e H. Plessner, *Die Deutung des Mimischen Ausdrucks*, in «Philos. Anzeiger», Vol. I, Bonn, 1925-26, pp. 72-126; G. Allport e P. Vernon, *Studies of Expressive Movement*, MacMillan Co., New York 1933.

dicano i fisici sulla struttura dell'universo, qualsiasi cosa possano voler dire sull'inconscio psicologi e psicopatologi, essi restano vincolati al piano descrittivo nella formulazione dei loro pensieri e nella comunicazione delle loro idee. Concetti relativi a forze irrazionali sono di per sé concetti razionali, altrimenti non sarebbero affatto concetti; termini che indicano l'inconscio sono comprensibili e comunicabili solo nel regno dell'esperienza cosciente. In un articolo che si occupa delle nozioni di causalità e di complementarità Niels Bohr ricorda al lettore che anche «occupandosi delle caratteristiche paradossali della teoria quantistica ... ogni prova sperimentale ben definita – anche se non può essere analizzata in termini di fisica classica – deve poter essere espressa nel linguaggio ordinario avvalendosi della comune logica»[3].

La svalutazione epistemologica dell'esperienza descrittiva è compatibile solo con un certo tipo di metafisica. Se, ad esempio, assumiamo con Descartes l'esistenza di un intelletto incorporeo, allora – avendo scartato l'esperienza sensoriale (*sensory experience*) come ingannevole e illusoria –, possiamo ancora sperare di raggiungere la verità con atti di "pensiero puro". Tuttavia, se intendiamo la scienza come prodotto umano, non possiamo ignorare il fatto che essa non può mai rinnegare la sua origine, da cui muove e a cui ritorna: il mondo umano. La verità scientifica è in diretta relazione con l'affidabilità dell'esperienza sensoriale. Prima di provare a spiegare alcunché, dobbiamo essere certi di cosa sia quello che vogliamo spiegare. Le spiegazioni che mostrano poco rispetto per i fenomeni non valgono molto, anche se sono etichettate come "dinamiche".

Più che discutere ulteriormente gli assunti epistemologici e metafisici su cui è basata l'antitesi "descrittivo/dinamico", sarà meglio verificare quanto possa essere raggiunto grazie a

[3] *Dialectics*, Vol. II, 1948, pp. 312-319.

un'accurata descrizione. Il sospiro può servire come primo esempio e modello per le nostre considerazioni generali.

Come molti altri movimenti espressivi, il sospiro è stato osservato in tutto il mondo, tra persone di tutte le razze e colori, in gruppi molto dissimili tra loro quanto a costumi e abitudini. Dove sia stata raffigurata la vita umana dall'età antica in poi – nella Bibbia o in Omero, nella *Divina Commedia* o nella *Comédie Humaine* –, si fa riferimento al sospirare. È universale come il respirare, sebbene non sia così frequente; e tuttavia è abbastanza frequente. Non c'è mai stato alcun dubbio riguardo al suo significato. Quando Milton scrive: «La natura, dal suo trono, sospirando attraverso tutte le sue opere, diede segni di dolore» (*Nature from her seat, sighing through all her works, gave signs of woe*), assume che il significato del sospiro sia ovvio e comprensibile a tutti.

L'universalità dell'espressione è un fenomeno che ha destato perplessità in quasi tutti gli studiosi. Siccome il sospiro condivide la caratteristica dell'universalità con la maggior parte delle espressioni, se non con tutte – e con questo intendo universalità di produzione e di comprensione –, la discussione del problema posto dall'universalità del sospiro può essere rimandata a un momento successivo.

Il sospirare è una variante del respirare. Il sospiro interrompe il flusso di una respirazione uniforme e poco appariscente. Si staglia come un monolite sul piano di una respirazione regolare. È un singolo atto respiratorio che si distingue per lunghezza, profondità e suono da quelli precedenti e seguenti. *Profondo* è il tradizionale attributo del sospiro. Sta a significare che, sospirando, si inala un maggiore volume di aria; tuttavia – e questo è singolare – le vie respiratorie non vengono aperte alla l'aria che preme per entrare. Sebbene il volume e la durata aumentino, non c'è un corrispondente ampliamento dello spazio. La

mandibola è tenuta vicino alla mascella; non è tirata in basso dall'azione muscolare né le è concesso di cadere seguendo il proprio peso. Nel sospirare le labbra restano strette o sono appena aperte. La lingua è arcuata nel suo terzo medio verso il palato. Durante il sospiro l'aria scorre attraverso un passaggio ristretto. L'attrito dell'aria con le pareti contratte produce il particolare suono che distingue il sospirare dalle altre forme di respirazione intensa. L'aria inalata, di volume maggiore, deve essere espulsa affinché la respirazione ritorni al ritmo e alla misura iniziali. Questo avviene grazie a un'espirazione che assomiglia all'inspirazione, poiché è anche più lunga e sonora della fase espiratoria in una respirazione normale; le vie respiratorie restano strette durante la fase espiratoria del sospiro.

La discordanza tra il volume dell'aria e il calibro delle vie respiratorie manifesta in modo chiaro che il sospiro non serve a soddisfare un bisogno di maggiore ossigenazione. Il sospirare è il comportamento proprio di una persona che respiri bene (eupnoica). Il paziente che respiri male (dispnoico) e l'atleta che respiri iperventilando (iperpnoico) non possono permettersi il lusso di sospirare. Non troviamo il sospiro in una persona afflitta da insufficienza circolatoria né in un atleta che riprenda fiato dopo uno sforzo. Come sottolineano Cabot e Adams, «l'espressione del sospiro di solito non è segno di malattia cardiaca o polmonare, ma si riscontra in persone nervose, affaticate o eccitate»[4].

Senza alcun dubbio, un paziente con insufficienza cardiaca, che boccheggi in cerca d'aria, è in una condizione ben lontana dal poter sospirare. In questo caso i passaggi respiratori, la mascella, le labbra, la bocca, sono del tutto aperti; i muscoli ausiliari entrano in funzione insieme al diaframma e agli intercostali. L'inspirazione è prolungata ed è rallentata nel

[4] Cabot and Adams, *Physical Diagnoses*, X III Edition, Wilkinson and Wilkinson, Baltimore 1942.

punto in cui passa nell'espirazione. Il paziente dispnoico afflitto da edema polmonare cerca di espandere il più possibile la superficie polmonare interna e trattenervi l'aria per utilizzarla al meglio.

L'atleta iperpnoico, che non è cianotico e può fare pieno uso del contenuto di ossigeno dell'aria, mostra un terzo tipo di respirazione. Anche qui i passaggi respiratori sono aperti il più possibile; nella respirazione ansimante dell'atleta la velocità è accelerata, l'inspirazione risulta breve rispetto all'espirazione, che è accentuata e termina in un rapido crescendo. Se si volesse raffigurare il sospiro con una notazione musicale, lo si potrebbe fare segnando due note di metà valore che non si distinguano l'una dall'altra neanche per un accento. Un peso uguale cade tanto sull'inspirazione quanto sull'espirazione. Nella respirazione forzata dell'atleta dovremmo scrivere una breve battuta in levare seguita da una più lenta in battere, che si conclude in uno "sforzando" improvviso. La respirazione dispnoica dovrebbe essere rappresentata come qualcosa di asimmetrico poiché l'inspirazione dura fino alla seconda metà della battuta ed è separata dall'espirazione da una breve pausa.

In uno dei rari studi cardiografici sul sospiro, White e Hahn hanno trovato che «il sospirare non è mai principalmente riconducibile alle malattie cardiache, ma sempre all'affaticamento o al nervosismo o ad altri fattori del genere»[5]. Nella loro serie di osservazioni sugli «otto casi di cardiopatia organica senza sindrome da sforzo ma con insufficienza congestizia, nessuno ha mostrato anomalie del sospiro». Tra i pazienti che sospiravano di frequente, gli autori non hanno trovato «alcuna evidenza di un malfunzionamento di reni, cuore, polmoni o del metabolismo». Le osservazioni di White e Hahn sono ben documentate con tracciati respiratori, che illustrano in modo chiaro anche l'occorrere

[5] Paul D. White and Richard G. Hahn, *Symptoms of Sighing in Cardiovascular Diagnosis with Spirographic Observations*, in «American Journal of Medical Science», Vol. C LX X V II, pp. 179-188.

sporadico di sospiri, nonché la simmetria nel sospiro dell'inspirazione e dell'espirazione. I sospiri sono scritti come singoli picchi all'interno di movimenti respiratori regolari. Dopo un sospiro la respirazione ritorna allo stesso livello da cui si è originato il sospiro.

Gli studi statistici e sperimentali confermano quindi i risultati dell'osservazione diretta, che, per quanto semplice, sembra avere conseguenze di vasta portata. Essa indica che il sospirare è una variante del respirare non causata da "fame d'aria". Con ogni evidenza, il sospiro non ha alcuna causa fisiologica o – come Darwin amava dire dell'espressione – «potrebbe non essere della benché minima utilità» ovvero «non serve a nulla». È probabile che Alexander e French abbiano qualcosa di simile in mente quando affermano che le innervazioni dell'espressione «non sono motivate da scopi utilitaristici»[6]. Se il sospiro non deriva da specifiche condizioni fisiologiche, non possiamo evitare di concludere che la fisiologia non coglie il fenomeno del respirare nella sua totalità. Il respirare appartiene a un altro contesto: è una delle esperienze di base di un essere che sperimenta vissuti (*experiencing being*) e una delle sue modalità fondamentali di condotta. In questo campo, il campo dell'esperienza vissuta (Erleben)[*], possiamo quindi attenderci di arrivare a comprendere il sospiro in particolare e le espressioni in generale.

Forse qualcuno potrebbe ancora pensare di attribuire al sospiro uno scopo fisiologico. Magari potrebbe argomentare a questo modo: il flusso respiratorio di chi sospira – che sia depresso, stanco o annoiato – non è sufficiente; egli sta in piedi o siede curvo, la testa china verso il basso; il suo respiro sarà quindi superficiale e dopo un po' di tempo porterà a un bisogno di ossigeno, il quale sarà appunto soddisfatto grazie all'atto respiratorio di più ampio volume che avviene nel sospirare. Darwin

[6] Franz Alexander and Thomas M. French, *Studies in Psychosomatic Medicine*, Ronald, New York 1948.

[*] *N. d. t.: in tedesco nel testo.*

basò la sua spiegazione del sospiro su assunzioni di questo tipo. In un capitolo su "Abbattimento – ansietà - affanno...", egli osservò che «la respirazione si fa lenta e debole, ed è spesso interrotta da profondi sospiri. Come osserva Gratiolet, ogni volta che la nostra attenzione si concentra per lungo tempo su qualche oggetto, dimentichiamo di respirare, e viene poi un momento in cui una profonda inspirazione ci ristora. Comunque sia, i sospiri di una persona rattristata, sono particolarmente caratteristici a causa della respirazione lenta e della circolazione languente». Nella sua descrizione del dolore, Darwin usò – oltre alle sue stesse osservazioni – tre passaggi del lavoro di Gratiolet sull'espressione. In un'occasione Gratiolet disse: «Non posso trattenermi dal fare qui un'osservazione, ossia che per sua natura l'attenzione tende a fissare e per questo motivo non opera mai senza un po' di sforzo. Questo sforzo sospende per un attimo il respiro. Di qui l'urgenza di respirare e sbadigliare dopo qualche istante di attenzione prolungata. Questo stato è alquanto spiacevole, e poiché è istintivo, la volontà non lo governa e spesso chi lavora ne è notevolmente infastidito»[7].

L'ipotesi di una "fame d'aria" è in conflitto con un fatto paradossale: non ci sono vie respiratorie aperte che corrispondano all'aumento del volume d'aria. Se sospirare servisse a ristabilire l'equilibrio metabolico, sarebbe un mezzo molto inadeguato a tal fine: infatti la quantità di tempo investita durante il sospiro rallenta il ritmo respiratorio, che passa da un rapporto di 14-16 atti respiratori al minuto a uno di 12-15 atti. Il sospiro può solo aumentare il deficit, e non ridurlo.

[7] Pierre Gratiolet, *De la Physionomie*, Paris, 1865, p. 232. (Citazione in francese nel testo: «Je ne puis m'empêcher de faire ici une remarque. C'est que l'attention est fixante de sa nature, et que pour cette raison elle n'est jamais sans quelque mélange d'effort. Cet effort suspend pour un instant la respiration. De là ce besoin urgent de respirer et de bâiller après quelques moments d'une attention soutenue. Cet état est souvent très-pénible, et comme il est instinctif, la volonté ne la gouverne pas, et les personnes de travail en sont souvent singulièrement incommodées»).

Un esame accurato dei filmati relativi ai pazienti presi in esame per i loro movimenti espressivi ha messo in luce in un gran numero di casi un sospiro occasionale o qualche sospiro. Rivedendo questo materiale, non abbiamo trovato un solo caso in cui una qualche irregolarità respiratoria abbia lasciato intendere che ci sarebbe stato un sospiro. In modo regolare, il sospiro come singolo atto respiratorio (un'inspirazione profonda abbinata a una profonda espirazione) interrompeva serie di inspirazioni ed espirazioni, regolari nel ritmo e nel volume. Il sospiro era meno frequente quando i pazienti erano attivi; si è verificato più spesso durante i brevi intervalli tra i test o i compiti individuali, nei momenti in cui i pazienti erano lasciati a se stessi.

Che nel sospiro sia assente un qualsivoglia significato e scopo strettamente fisiologico può inoltre essere dimostrato spostando l'attenzione dal sospiro alla persona che sospira. Chi sospira non aumenta l'azione dei muscoli diaframmatici e costali, come invece fa l'iperpnoico; non ricorre, come il dispnoico, ai muscoli ausiliari; al contrario, alza e abbassa le spalle durante il sospiro in sincronia con l'inspirazione e con l'espirazione. Si può fare un esperimento, e quasi impedire il sospiro bloccando l'escursione del cingolo scapolare. Basta incrociare le braccia in modo che i palmi afferrino l'omero, posizione che non interferisce con la respirazione diaframmatica iperpnoica. Sollevare le spalle poco aggiunge alla funzione respiratoria fisiologica; infatti, il sospirare è così poco utile al processo respiratorio che – se è eseguito a brevi intervalli ripetuti – renderà una persona dispnoica. Nell'iperventilazione una respirazione intensa (quella che ad esempio corrisponde a uno stato di ansia) porta in realtà a un'alterazione dell'equilibrio acido-base.

La tesi secondo cui il sospiro non sarebbe determinato sotto l'aspetto fisiologico richiede qualche ulteriore chiarimento. Com'è ovvio, il sospirare dipende da meccanismi fisiologici, come ogni altra attività fisica. Quando diciamo che non ha alcuna

determinazione fisiologica, prendiamo il termine "fisiologico" nel senso specifico in cui la stessa fisiologia lo usa. Il fisiologo si occupa della respirazione sotto l'aspetto degli scambi gassosi; è interessato ai controlli chimici e ai riflessi implicati nella ventilazione, al mantenimento nel sangue delle soluzioni standard di CO_2 e O_2, alla conservazione dell'equilibrio acido-base e all'eliminazione del calore durante l'ipertermia.

Una tale conoscenza fisiologica del processo respiratorio, per quanto sia ammirevole, non corrisponde all'immediata esperienza vissuta del respirare. La scoperta dei processi biochimici sottesi al respiro è di data molto recente. Perfino William Harvey non era ancora giunto a comprendere né a prevedere alcunché riguardo al processo di ossigenazione: «Fino al 1649 egli negò decisamente che il sangue subisca qualche iniziale cambiamento durante il passaggio nei polmoni»[8]. D'altra parte, l'esperienza vissuta del respirare è antica quanto l'umanità. È universale e immediata; e senza dubbio è propria di tutti, come il respirare stesso. Inizia nella primissima fase di vita di ogni individuo. La conoscenza fisiologica è invece un bene condiviso soltanto da un piccolo numero di scienziati. La si acquisisce con il tempo grazie a metodi indiretti, sempre aperti a ulteriori discussioni. I concetti biochimici sono una conoscenza astratta che non può mai essere trasformata in un'esperienza fisiognomica primaria.

La differenza tra l'esperienza vissuta del respirare e la fisiologia del processo respiratorio non coincide con la differenza tra l'interpretazione prescientifica e la spiegazione scientifica. Il fisiologo studia i processi che avvengono all'interno di un organismo. Il tema dell'esperienza vissuta è diverso - così radicalmente diverso da rendere il suo significato e il suo contenuto irriducibili allo schema fisiologico basato sui concetti di stimolo e risposta. Li si potrebbe ridurre in questo

[8] Walter Pagel, *William Harvey and the Purpose of Circulation*, in «Isis», 42, I, 172, 1951, pp. 22-37.

schema solo se sperimentare un vissuto fosse "nient'altro che" un epifenomeno concomitante con i processi nervosi; solo se la percezione fosse "nient'altro che" una stimolazione dei recettori e dei nervi afferenti; solo se l'azione fosse "nient'altro che" una contrazione muscolare. Elaborare una teoria dell'espressione porterà a uno scontro frontale con queste ipotesi, che, a mio parere, sono fuorvianti per la psicologia e la psicopatologia. Per il momento dobbiamo rinviare la discussione di quel vecchio pregiudizio secondo cui l'esperienza vissuta sarebbe incompetente. Dovremo prima aprire un varco che ci consenta di risalire dalla descrizione di un particolare fenomeno dell'espressione a una visione di insieme dei suoi problemi generali.

Purtroppo, l'esperienza vissuta nella sua immediatezza (*immediate experiencing*) è ineffabile; non conosce se stessa, e non perché sia inconscia, ma perché non è riflessiva. Come la Bella Addormentata dové attendere che il suo Principe rompesse l'incantesimo, così l'esperienza immediata ha da attendere che qualcuno dotato del potere della parola la porti alla luce. Ma nel momento in cui questo avviene, l'esperienza immediata (*immediate experience*) è minacciata da un altro pericolo. Proprio come le osservazioni oggettive sono risposte a domande, e sono dunque determinate dalla tradizione, dalla formazione e dalle aspettative individuali, così l'esperienza immediata può anche essere velata dalla parola stessa che l'ha evocata. La nostra personale esperienza ci appare anche alla luce della tradizione, della formazione e delle interpretazioni consolidate. Un questionario sul respiro come esperienza vissuta sarebbe di scarsa utilità. Con ogni probabilità le risposte sarebbero piene di riferimenti all'ossigeno e all'anidride carbonica. Abbiamo perso la nostra ingenuità; potremmo dire che abbiamo pregiudizi scientifici. Anche se la parola che riflette l'esperienza immediata degenera facilmente in formulazioni stereotipate, con un po' di impegno possiamo però ritornare alla sua forza originaria. Possiamo

attenderci a buon diritto che il significato di un'esperienza antica e universale come il respirare sia rivelata dal linguaggio, vero depositario della comune esperienza umana.
Nelle parole della Bibbia «E il Signore Dio plasmò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito di vita e l'uomo divenne un'anima vivente» il respiro è concepito come principio di vita. Il respiro è il dono della divinità alla creatura. Esso "anima" l'organismo e trasforma la materia plasmata in un essere vivente. L'alito soffiato nelle narici di Adamo diventa l'essenza della sua esistenza individuale. Eppure, esso conserva il carattere della sua origine. Grazie al respiro, un prestito più che un possesso, l'uomo e gli "anima-li" partecipano del principio divino che permea l'universo. Inspirando ed espirando, l'individuo – monadico per sua natura – rimane tuttavia connesso come parte con l'intero del mondo.
Le parole ebraiche correnti per respiro ("*Neshimah*"), respirare ("*Nasham*") e anima ("*Nashamah*") sono in pieno accordo con l'antropologia offerta dal libro della Genesi (2: 7). L'interpretazione biblica della vita e del respiro ha la sua corrispondenza esatta in altre culture e in altre famiglie linguistiche. In sanscrito "*Atman*" - che possiamo scrivere con una 'A' maiuscola - è il potere divino che tutto pervade, l'anima del cosmo, mentre "*atman*" significa respiro come principio vivificante e quindi anche come anima individuale. Nel tedesco moderno "*atman*" persiste quasi invariato, con "*Atem*" come sostantivo e "*atmen*" come verbo, che corrispondono al respiro e al respirare. Di sicuro, il concetto di "*Atman*" è sfuggito a malapena all'estinzione; rimane ancora solo in alcuni usi arcaici e obsoleti. Nell'inglese contemporaneo la relazione originaria è più nascosta che evidente, ma per scoprirla non occorrono molte conoscenze filologiche. In latino e in greco l'analogia con l'ebraico e il sanscrito è chiara e sorprendente, come nella coppia di parole latine: "*spirare*" (respirare, la radice di

"respirazione") e "*spiritus*", e nelle coppie di termini greci: "*psychein*" e "*psyche*", e "*pneuein*" e "*pneuma*", con le connotazioni corrispondenti. Per contenuto significativo e forma linguistica il "*Sanctus Spiritus*" della Vulgata è la traduzione letterale di un termine greco del Nuovo Testamento: "*Hagion Pneuma*".

Si vede come la stessa idea – un vero archetipo – ritorni in varie forme. Poiché queste statistiche linguistiche guadagnano in fondatezza per ogni nuovo elemento che si aggiunga alle serie etimologiche, vale la pena ricordare che una parola latina familiare che sta per respiro e anima, ossia "*anima*", è un omonimo di "*anemos*", la parola greca per il vento. Come in un disegno prospettico le linee parallele convergono verso il punto di fuga, così i paralleli linguistici convergono verso il punto della loro comune origine nell'immediata esperienza sensoriale. Il completo accordo fra termini diversi per retaggio culturale e linguistico ci dimostra che questa interpretazione comune dista solo un passo dall' originaria esperienza vissuta.

Le correlazioni esistenti tra "*Ne Shi Ma*" e "*Ne Sha Ma*", tra "*Atmen*" e "*Atman*", tra "*pneo*" e "*pneuma*", tra "*spiro*" e "*spiritus*" sono interpretazioni intuitive del respiro in quanto esperienza vissuta, a metà strada tra immagine e concetto. I puristi le possono dunque condannare come antropomorfismi. È certo che siano espressioni antropomorfiche; ma non per questo meritano di essere respinte, poiché l'esperienza umana può solo essere antropomorfica. Qui ci interessa come il mondo appaia a un essere umano, e non a supposizioni su come sia in sé, cioè come sia concepito quale correlato di un intelletto matematico incorporeo. Non si dimentichi poi che attraverso l'osservazione e la comunicazione la scienza poggia su quelle qualità antropomorfiche dell'esperienza che gli scienziati positivisti vorrebbero sradicare. Accogliendo una suggestione offerta dal linguaggio stesso, traiamo dunque la conclusione che l'esperienza primaria del respirare sia quella della partecipazione e dello scambio, del

ricevere e dell'espellere, del fare e del patire, dell'agire e dell'essere costretti. Respirando, sperimentiamo (*we experience*) la nostra esistenza vitale nella sua dipendenza e nella sua unicità, nel suo ininterrotto contatto e scambio con il mondo.
Come mezzo di contatto, il respirare non è una funzione silenziosa. Esso veicola la voce. Può essere trasformato in un "enunciato" (*utterance*). Il primo respiro del neonato diventa un vagito. Nel gridare un suono proviene dalla mia bocca ma ritorna a me; sento me stesso. Quando grido, sperimento me stesso nel mondo come parte di esso; la tradizionale dicotomia tra interno ed esterno non ha senso. Quando grido, agisco, produco; ma il prodotto, che diventa parte dell'ambiente, resta pur sempre la mia voce. Quando grido, supero i confini dello schema corporeo; mi protendo; chiedo attenzione. Quando grido, mi trovo accolto o rifiutato; mi soddisfa una risposta o mi imbatto nell'indifferenza, incontro sostegno o resistenza. Il suono, articolato o inarticolato, appare come se fosse il modello originario di ogni proprietà poiché è separabile, mobile, trasferibile; eppure in tutte queste transazioni resta mio. Gridando, facciamo esperienza del nostro potere o della nostra impotenza.
Il respiro che, espirando, veicola la nostra voce porta all'interno, inspirando, odori e profumi. La voce annuncia al mondo i nostri stati d'animo e i desideri; l'odorato ci orienta nel mondo. Al più antico tra i sensi è assegnato il compito di far da ricognitore e da guardia della funzione respiratoria, che è indispensabile e continua. Un cattivo odore toglie il respiro, un odore piacevole induce un respirare ampio e profondo. Odorato e respiro sono in relazione reciproca. L'odorato è il «guardiano e il segnale d'allarme» del respiro; il respiro è l'attivatore dell'odorato. Se la circolazione – il percorso del sangue attraverso il "sistema interno" chiuso dei vasi sanguigni – è priva di modulazioni volontarie e anticipatorie, la respirazione,

che stabilisce una comunicazione diretta e ininterrotta con il mondo, consente in misura limitata interventi volontari. In effetti, parola e odorato richiedono entrambi tali interventi. L'accentazione – solo per ricordare una componente dell'articolazione linguistica – dipende da un tempismo preciso: ritardo e accelerazione, aumento e diminuzione del respiro. Allo stesso modo, l'orientamento dell'odorato richiede una regolazione volontaria del respiro, ma meno precisa. Sebbene la stazione eretta, che ha contribuito al controllo attivo del respiro, abbia ridotto l'importanza dell'olfatto quale senso umano di orientamento e ricerca, pur sempre un cattivo odore ci allontana e una dolce fragranza ci invita a rimanere e ad assorbire. Che sia attivo o passivo, l'odorato rivela il carattere originario dell'esperienza sensoriale: esser dominati da attrazione e repulsione. Nell'esperienza sensoriale opera una componente motoria. Il contenuto psicologico dell'attrazione sta in un «non essere ancora uniti». Questo «non essere ancora uniti» non si riferisce a due fasi, una di unificazione e l'altra che la precederebbe; dal punto di vista psicologico, appartiene alla stessa prima fase. Recenti ricerche in campo neurofisiologico hanno sollevato dubbi sulla netta separazione topica delle funzioni sensoriali e motorie a livello della corteccia cerebrale. Comunque sia, l'esperienza sensoriale non è un accumulo di dati sensoriali neutri; è l'atteggiamento di un essere mobile, capace di unificazione e separazione.

Per riassumere, l'esperienza vissuta del respirare ha tre aspetti: il primo, quello della partecipazione e dello scambio; il secondo, quello del potere e dell'impotenza; e il terzo, quello dell'attrazione e della repulsione. In questo contesto di una psicologia del respirare (*breathing*), il sospiro – un enigma per la fisiologia della respirazione (*respiration*) – diventa comprensibile.

La nostra tesi è che il sospiro sia una variante del respirare nella misura in cui il respirare sia vissuto come relazione al mondo. Un sospiro si manifesta quando l'equilibrio tra individuo e mondo è disturbato, quando la pressione e la resistenza aumentano. Il punto centrale di questa alterazione è irrilevante. Il sospiro sembra essere un inutile sforzo di liberarsi del peso; e tuttavia non è un'azione che in fin dei conti risulti frustrante né tanto meno è un'azione, poiché un'azione tende a un fine a partire da un punto iniziale, porta un cambiamento; quando l'azione è compiuta, la situazione iniziale è abbandonata. Ma il sospiro non tende a un fine a partire da un punto iniziale: il fallimento è immanente fin dall'inizio. Inizio e fine, per così dire, sono una stessa cosa. Il sospiro esprime una situazione intollerabile; non intende cambiarla.

A questo punto faremo bene a estendere le nostre considerazioni. Finora abbiamo identificato il sospiro con il sospiro di dolore, ma c'è anche il sospiro di sollievo e altre forme ancora.

Secondo Webster, il sospiro è «un'inspirazione e respirazione udibile, profonda e prolungata, specie quando è involontaria ed esprime qualche emozione o sentimento: come dolore, desiderio, stanchezza, sollievo». Webster non dice quali siano le differenze tra i sospiri di dolore, di desiderio e di sollievo, ammesso che ce ne siano. Com'è ovvio, l'assunto è che siamo capaci di distinguerli, che non confondiamo il sospiro di sollievo con un'espressione di dolore. Anche se fosse così, il sospirare seguirebbe sempre lo stesso schema: soltanto le condizioni ambientali consentirebbero di distinguere; solo che non è così. La distinzione non dipende dal commento dato dalla situazione effettiva. I movimenti espressivi parlano da sé.

Il sospiro di sollievo assomiglia al sospiro di dolore nella prima fase, quella dell'inspirazione. Ma nel punto in cui il movimento respiratorio si inverte, avviene un cambiamento improvviso. L'aria non è costretta a uscire attraverso un passaggio ristretto, come

se si trattasse di vincere la resistenza del mondo. Al punto culminante, la bocca è aperta con vigore, l'aria defluisce in modo agevole e rapido senza incontrare ostruzioni. Le spalle non affondano stanche e rassegnate; sono abbassate come se fossero liberate da ogni peso. Il torace è spinto all'infuori, con le braccia leggermente distese nello spazio circostante.

Il sospiro di sollievo – proprio come il sospiro di dolore – è una variante del respiro nella misura in cui il respiro sia vissuto come relazione al mondo. Si verifica quando la pressione emotiva si è alleggerita, quando la resistenza si è affievolita, quando è stato ripristinato l'equilibrio tra l'individuo e il mondo. Il sospiro di sollievo – come il sospiro di dolore – *esprime* una situazione; non intende produrre alcun cambiamento. Non risolve la tensione ma esprime il rilassamento; il sospiro di sollievo fa la sua comparsa quando – ad esempio, dopo una comunicazione inattesa – la tensione per una situazione si riduce.

Se solo il sospiro potesse essere spiegato quale mezzo di comunicazione! A ogni modo, la tesi secondo cui tutti i movimenti espressivi servirebbero alla comunicazione è un postulato, una costruzione dogmatica inventata per superare difficoltà teoriche. Certo, se la tesi fosse corretta, semplificherebbe il quadro teorico. I movimenti espressivi potrebbero essere raggruppati all'interno di una classe di funzioni note; potremmo evitare la difficoltà che risiede nel dover spiegare perché movimenti che non hanno come fine la comunicazione possano servire così bene alla comunicazione. Purtroppo, il postulato non è in accordo con i fatti, come appunto mostra il sospiro. Il sospiro non richiede testimoni; non ha alcuna funzione sociale, sebbene possa poi influenzare le relazioni interpersonali ed essere prodotto arbitrariamente a questo scopo. Le relazioni interpersonali non sono onnipresenti, anche se sono di primaria importanza e decisive per la maggior parte dei comportamenti umani. Vi sono relazioni elementari dell'individuo con il mondo – e quindi anche disturbi

di tali relazioni – che non derivano da relazioni interpersonali. La nostra tesi spiega bene questo punto. Come il respirare stabilisce una relazione tra l'individuo e il mondo, così il sospirare – una variante del respirare in quanto esperienza vissuta – partecipa del carattere solitario del respirare.

A quanto pare, il sospiro non si adatta ad alcuno schema noto. Prima non siamo riusciti a scoprire una condizione fisiologica; ora non siamo in grado di trovargli uno scopo psicologico. Il sospiro è un'attività, ma non un'azione. Comunica, ma non è destinato alla comunicazione. Il suo significato è manifesto, ma la relazione tra segno e significato – che si tratti di un sospirare di dolore o di un sospirare di sollievo – è oscura. Nel complesso il sospiro risulta comprensibile, ma è poco conosciuto nei dettagli. Prodotto in modo spontaneo, evoca una risposta immediata, ma né chi lo produce né chi l'osserva riescono a rendere conto del loro comportamento. Il sospiro non ha i caratteri del riflesso, ma non è neanche intenzionale. Come risulta chiaro, i quadri concettuali tradizionali si rivelano insufficienti. Questa situazione è un campanello di allarme, un segnale forte che ci sollecita a rivedere le categorie di base della psicologia. La nostra tesi indica la direzione che dovremmo seguire.

Abbiamo rivolto il nostro interesse al sospiro attendendoci che l'analisi di uno fra i tanti fenomeni dell'espressione avrebbe portato a una comprensione generalizzabile. La possibilità di applicare la nostra tesi ad altre espressioni, diverse da quelle per cui in origine era stata concepita[9], rende probabile il fatto

[9] Si potrebbero aggiungere qui il sogghignare (*sneering*), il brontolare (*snarling*) e il ridacchiare (*sniggering*), che, in quanto varianti espressive del respiro, appartengono tutti allo stesso gruppo del sospiro. Insieme ad altre parole simili, queste parole condividono – per un motivo ben fondato – le lettere iniziali onomatopeiche "sn" con parole come starnutire, tirare su col naso e sbuffare. Sono legate da un denominatore comune: un'emissione d'aria rapida e veloce. Tuttavia, la veemente azione riflessa dello starnuto serve alla pulizia delle vie aeree nasali; il sogghignare e il brontolare non hanno un tale scopo fisiologico; non producono alcun cambiamento. Esprimono disdegno

che la nostra spiegazione non sia del tutto errata. Possiamo quindi ipotizzare che la situazione paradossale appena descritta non sia limitata al sospiro, ma sia inerente all'espressione in generale. Se le cose stanno così, allora come prossima mossa dovremmo tentare di generalizzare la nostra tesi per vedere se questa generalizzazione ci aiuti a comprendere meglio le espressioni. Il successo o l'insuccesso decideranno se le ipotesi guida siano state corrette.

Applicata alle espressioni in generale, la nostra tesi potrà essere formulata in questo modo: i movimenti espressivi sono varianti di funzioni fondamentali, compiendo le quali l'individuo (uomo o animale) ha un'esperienza vissuta della sua esistenza, del suo essere-nel-mondo, in un modo che gli è proprio. Si potrebbe anche dire che i movimenti espressivi sono varianti di funzioni fondamentali nella cui esperienza vissuta l'individuo compie il suo essere-nel-mondo. Per "funzioni fondamentali" intendo forme di comportamento quali, ad esempio, respirare, tenere la posizione eretta, camminare, vedere, accoppiarsi. Le funzioni fondamentali, variando da specie a specie, determinano nella loro specificità, per ciascun membro della specie, le dimensioni di base (possibilità e limiti) del suo essere-nel-mondo.

Se le espressioni sono varianti immediate di funzioni fondamentali, ogni forma di comportamento dovrà essere espressiva: il respiro calmo così come il sospiro, lo sguardo amichevole o indifferente così come lo sguardo paranoico, il passo disinvolto o il passo allegro così come l'andatura depressa. Siccome gli estremi sono spesso più facilmente accessibili, siamo propensi a dare un rilievo particolare a quanto sia straordinario, a quanto attiri di più la nostra attenzione. Dimentichiamo che il termine medio tra gli estremi appartiene allo stesso ordine. Chiamiamo sorridere un'espressione, ma il non sorridere è altrettanto

con un'espulsione accentuata ma priva di sforzo, che butta fuori tanta aria superflua.

espressivo, e in determinate situazioni è un'espressione molto forte, minacciosa e terrificante. Che la ricerca si concentri su un gruppo limitato di movimenti espressivi – ignorando l'ubiquità dell'espressione –, non può che fuorviarci e impedire la nostra comprensione dei fenomeni.

Formulando ed elaborando la nostra tesi, ci siamo trovati di fronte a una difficoltà particolare: tesi e commento alla stessa non manifesteranno il loro pieno significato finché non sia compiuta una revisione delle categorie di base. Tuttavia, non posso evitare di riferirmi a qualcosa che non è ancora disponibile a stampa[10]. Le osservazioni con cui cercherò di spiegare la mia tesi non dovrebbero lasciare dubbi riguardo al fatto che questa revisione graviterà intorno al fenomeno e al concetto dell'esperienza vissuta: la sua natura, il suo contenuto, il suo soggetto.

Esseri che provano vissuti (*experiencing beings*) sono rivolti verso il mondo, nel quale, tuttavia, si tengono separati, conservando in quanto individui identità e integrità proprie. L'esperienza vissuta è sinonimo di fare esperienza-del-mondo e di fare esperienza-di-sé-nel-mondo. È rivolta all'*Altro*; ma si fa esperienza dell'*Altro* solo in relazione a se stessi e viceversa. L'esperienza vissuta è quella della relazione io-mondo. Questa relazione, che non è un composto di due parti – io e il mondo – ma esiste solo come un tutto, non può essere tradotta in termini di "stimolo e risposta" o sostituita da questa sequenza. Esseri che provano vissuti non si limitano meramente a esserci. Nel sonno – o, per essere più corretti, in coma – assomigliano a cose inanimate, che sono semplicemente presenti o a disposizione. Mentre sono svegli, si trovano (*find themselves*) sempre in una

[10] Un inizio si trova nel mio libro, *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, 1935. Dfr. anche L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins*, Max Niehaus Verlag, Zurich 1942; K. Goldstein, *The Organism, A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*, American Book, 1939; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945; F.J.J. *Buytendijk, Algemene Théorie der Menslijke Houding en Beweginge*, Utrecht 1949.

situazione. Si può anche dire: «trovano se stessi (*find oneself*) in una situazione»; per l'esattezza, proprio questo significa provare un vissuto. Un elemento motorio deve dunque esser proprio dell'esperienza vissuta: una direzione in avanti o indietro, attrazione o repulsione, attacco o fuga. Le funzioni fondamentali delineano le possibili situazioni. Uomini e animali sperimentano la loro esistenza e la attuano come esseri guidati dai sensi, conducendo se stessi (*in deporting themselves*)[11] verso il mondo, ossia opponendosi e cedendo, cercando e fuggendo, accettando e rifiutando. Provano vissuti con la loro corporeità; questo provare vissuti è dunque connesso alla gravità, all'aria, alla luce, allo spazio, alla distanza, all'inclusione, all'incontro e all'evitamento. In ciascuna delle funzioni fondamentali l'esser-diretto-al-mondo si realizza in una forma particolare. Per fare un esempio: alzandosi e rimanendo in piedi, un uomo si allontana dal terreno su cui trova sostegno. Opponendosi alla gravità, egli sperimenta così nel suo sforzo la propria forza e, allo stesso tempo, le contro-forze alle quali resiste; sente se stesso come uno che può o che non può farcela.

I movimenti espressivi, abbiamo detto, sono varianti delle funzioni fondamentali in cui una persona compie il suo essere-nel-mondo in un modo che gli è proprio. Si consideri, ad esempio, una persona depressa: la sua postura (una variante dello stare in piedi), la sua andatura stanca (una variante del camminare), la sua voce priva di volume (una variante del respirare e dell'emettere un suono) manifestano che è sopraffatta da forze contrarie e soccombe. Oppure, per citare un altro esempio, consideriamo l'espressione della meraviglia, dello stupore "mozzafiato": gli occhi spalancati, lo sguardo fisso sull'oggetto, la mascella che cade, il respiro che si arresta al culmine dell'inspirazione. Anche qui abbiamo varianti – varianti omologhe

[11]Ho scelto la parola *deporting* perché il significato originario di "comportamento" (*behaving*) è diventato obsoleto, grazie al comportamentismo, che ha trasformato la connotazione originaria nel suo opposto.

– di funzioni fondamentali, questa volta del vedere, dell'ingerire, del respirare. Questi e molti altri movimenti espressivi sono universali e uniformi poiché sono varianti di funzioni fondamentali e, dunque, sono varianti di atteggiamenti umani di base. Comprendiamo queste e altre espressioni senza informazioni precedenti perché incontriamo l'altro non come un corpo, ma come un individuo che, resistendo e cedendo, cercando e fuggendo, è legato al mondo e a noi stessi, cor-rispondendo (*cor-responding*) al nostro proprio approccio.

Le espressioni non sono secondarie, non sono aggiunte successive ai dati sensoriali. I fatti che lo dimostrano sono abbondanti e privi di ambiguità. Nei primi mesi di vita i neonati offrono risposte autentiche e significative al comportamento espressivo del loro ambiente. Il mondo infantile dei giocattoli e delle fiabe è comprensibile e incontra il loro favore perché è ricco di caratteri fisiognomici. Che pietre e alberi, sole e vento, lupo e coniglio, che tutti possano parlare in un mondo in cui le espressioni regnano, non sorprende. L'esistenza del mondo inanimato, costituito da pure cose, è una scoperta più tarda. Il mondo magico dei primitivi non è il risultato di funzioni arcaiche, ma di un'interpretazione naïf in cui i caratteri fisiognomici sono accettati come manifestazioni di qualità essenziali. Eliminare i caratteri fisiognomici è un processo lento; e non è mai completo. Sono sempre presenti; riconquistano il loro pieno potere non solo nei sogni, nell'ebbrezza e nelle psicosi, ma in tutte quelle situazioni in cui viviamo ancora in un paesaggio. I fatti ci dicono che le cose stanno così. Una corretta concezione dell'esperienza vissuta spiegherà che non può essere altrimenti.

L'esperienza vissuta (*Experiencing*) è l'unico autentico tema della psicologia. La psicologia tratta, o dovrebbe trattare, di esseri che provano esperienze vissute (*experiencing beings*), non della mente o dell'intelletto né del sistema nervoso o di un apparato,

non della coscienza e dei dati di coscienza né di stimoli e risposte motorie. La psicologia può essere definita come una branca della conoscenza dedita allo studio di esseri che provano esperienze vissute in quanto sono esseri che provano esperienze vissute. Questa definizione conserva un rapporto di continuità con il pensiero e l'azione prescientifici, interrotto dal momento in cui si è fatto strada il tentativo di affermare la psicologia come scienza. L'esperienza vissuta è data per scontata nella vita quotidiana. Non è mai oggetto di discussione il fatto che solo l'esperienza vissuta renda possibili le relazioni e la comunicazione interpersonali. Tutti comprendono che la scienza stessa, attraverso l'osservazione, la dimostrazione e la comunicazione, deve la sua esistenza all'esperienza vissuta. In breve, nessuno dubita mai che esseri capaci di esperienze vissute siano, in quanto tali, in una relazione con il loro mondo unica. L'esperienza vissuta, non come entità astratta ma come capacità dell'uomo e dell'animale, è considerata un bagaglio impareggiabile ed è rispettata come una formidabile realtà. Ma la psicologia moderna è orgogliosa di essere andata oltre questo livello di credenza non scientifica, "medievale". Anche quando il fenomeno viene riconosciuto, la sua realtà viene negata. L'esperienza vissuta è diventata un semplice fantasma.

Nel 1900 Freud scrisse nella sua *Interpretazione dei sogni*: «Che ruolo svolge ora nella nostra rappresentazione delle cose il fenomeno della coscienza, che una volta era così onnipotente da mettere in ombra tutto il resto? Niente altro se non *quello di un organo sensoriale per la percezione delle qualità psichiche*»[12].

Qualche anno dopo Watson compì il passo decisivo ed estremo: negò l'esistenza stessa della coscienza, per la quale non riuscì a trovare alcuna prova[13]. Prima che Watson inaugurasse il movimento

[12] *The Basic Writings of Sigmund Freud*, Random House, New York 1938, p. 544.

[13] La tesi di Watson è un classico esempio di «contradictio in adjectu»; infatti una proposizione e le affermazioni che dimostrano in sequenza logica la correttezza del suo significato non sono cose fisiche. Non c'è posto per prove

del behaviorismo, Pavlov aveva già elaborato le sue idee per una psicologia oggettiva, in cui un sistema nervoso agito da stimoli prende il posto di un essere che prova vissuti nella sua relazione con il mondo. In breve tempo la Psicologia Oggettiva ha ottenuto ampio favore e – con alcuni adeguamenti – l'ha conservato per lungo tempo, nonostante le sue radicali ed evidenti carenze[14].

Motivi potenti devono essere all'opera per rendere accettabile una tale trasformazione distruttiva degli aspetti familiari del mondo. La storia della filosofia occidentale ci dice cosa sono e dove sono radicati. Una metafisica appassionata e partigiana è disposta a pagare un prezzo forte per tollerare le incoerenze, ignorare le carenze e forzare i fenomeni nel letto di Procuste della teoria.

La psicologia oggettiva e molte altre scuole di psicologia contemporanea sono le fasi più recenti di un lungo sviluppo iniziato secoli fa. A partire dalla metafisica di Descartes, l'uomo, il concreto individuo vivente, ha cessato di essere – in teoria – il soggetto dell'esperienza. Una sostanza pensante, la "*res cogitans*", ne ha preso il posto. Proprio questa sostanza incorporea – separata dallo spazio e dal movimento – ha subìto una

nel regno delle cose fisiche. Non sono né vere né false; semplicemente sono. Chi parla delle dimostrazioni parla allo stesso tempo, implicitamente, del provare un'esperienza vissuta e degli esseri pensanti.

[14] Le carenze sono radicali perché sono l'inevitabile conseguenza del principio teorico. Diventano sempre manifeste ogni volta che le regole del gioco stabilite dalla teoria sono rigorosamente osservate e il fenomeno è pienamente esplorato e rispettato. La comunicazione è un esempio, uno dei tanti. Due esseri che provano esperienze vissute possono incontrarsi, conversare insieme, osservare insieme la stessa cosa. Due sistemi nervosi non possono fare nulla di simile. Due cervelli non possono comunicare, né con metodi diretti né con metodi indiretti. Mentre noi, il mio vicino di casa e io, osserviamo insieme gli stessi eventi, il mio cervello e il suo cervello – o per essere più corretti il Cervello A e il Cervello B – sono attivati da diversi stimoli. Gli agenti fisici sono trasformati in stimoli sensoriali nel momento in cui innescano l'attività dei recettori. Gli agenti fisici trasformati in stimoli agiscono sul sistema nervoso individuale, che nella sua funzione rimane separato e isolato da qualsiasi altro sistema. Non possiamo condividere stimoli. Chiamare "stimoli" luce, suono e calore è un parlare improprio, ed è tanto più improprio quando lo si usa per cose visibili e udibili. Ma questa confusione è del tutto necessaria per nascondere la debolezza di una teoria che sostituisce sistemi nervosi a esseri che provano esperienze vissute. Una psicologia oggettiva che usi l'osservazione, la dimostrazione e la comunicazione non può rendere conto della propria legittimità.

mutazione trasformandosi in "coscienza". Nel corso del tempo ha via via perso la sua sostanzialità ed è scaduta in un "epi-fenomeno", un nobile "nulla" (*no-thing*). All'irrealtà di questa coscienza – il prodotto finale di una lunga catena di metamorfosi metafisiche –, a questa coscienza «una volta così onnipotente da porre in ombra tutto il resto» Freud ha opposto la presunta realtà dell'inconscio e di un Es carico di energia. L'idea freudiana dell'inconscio è stata l'esatto equivalente del concetto mummificato di coscienza, un derivato della metafisica di Descartes. Sostituendo un apparato a degli esseri che provano vissuti, e quindi la coscienza all'esperienza vissuta, Freud ha seguito la tradizione che in ogni sua fase è segnata dalla dicotomia cartesiana di mente e corpo.

La verità, tuttavia, è che l'esperienza vissuta è ancora tanto «onnipotente da porre in ombra tutto il resto», come è sempre stato; sarà così finché uomini e animali esisteranno come organismi individuali. Per arrivare a una comprensione dei movimenti espressivi, bisogna stare attenti a non confondere l'esperienza vissuta con la coscienza, e vigilare che la mente, il sistema nervoso, l'Es non prendano il posto degli esseri viventi che provano vissuti. Per riguadagnare l'autentico tema dell'esperienza vissuta, dovremo rimuovere i detriti storici sotto i quali è attualmente sepolto. Quando questo sarà stato compiuto, la soluzione dei problemi teorici dell'espressione sarà relativamente facile, i paradossi scompariranno e i principi per un ordinamento sistematico delle espressioni si offriranno da sé, cosa che mostrerò in un altro lavoro.

S&F_n. 23_2020

Etiche

Didier Alessio Contadini

"Some fleeting glimpse of utopia". *La nonviolenza e la sfida della progettualità etico-politica in Judith Butler*

1. *Intro* 2. *Percorsi di ricerca ed esplorazioni* 3. *Critica della violenza*
4. *L'ideale della nonviolenza* 5. *Sul nodo tra etica e politica*

Abstract: "Some fleeting glimpse of utopia". *Nonviolence and the challenge of ethical-political planning in Judith Butler*
The thesis at the heart of this paper is that, in her latest text, The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind, *Judith Butler presents a moment of reflection with original aspects compared to her previous thought. She inaugurates here a new point of view in her thinking, through which also previous categories and concepts undergo a shift useful to actively act for the preparation of the future. By deepening and autonomizing the theme of nonviolence, the critical thinker intends to elaborate an ethical-political dimension that, keeping anarchic accents and shared inventiveness from below, wants to present itself as a credible and universalizable alternative. In this framework, not without shadows, complications and paradoxes, nonviolence takes on the shape of what embodies the utopian possibility, common to all human beings, to open a different, revolutionary future, where the reproduction of violence – both psychic, social and, finally and above all, institutional – is stopped, with a view to taking on the vulnerability and precariousness of living beings.*

A Helin Bölek, Ibrahim Gökçek e Mustafa Koçak,
che la terra vi sia lieve

Büyü de baban sana,
Büyü de büyü
Baskılar, işkenceler,
Kelepçeler, gözaltılar,
Zindanlar alacak
Grup Yorum, «Büyü»[1]

[1] «Cresci, su, e tuo padre / cresci, su, cresci / ti comprerà celle sotterranee, / oppressioni, torture, / manette e galere» (tr. it. su www.antiwarsongs.org [ultima consultazione 31.05.2020]). Canzone dell'album «Sıyrılıp Gelen», 1987.

1. *Intro*

Quando individui arrestati ingiustamente, incarcerati, sottoposti alla violenza statale della prigionia e della tortura decidono di dare la forma di uno sciopero della fame, fino a morirne, alla lotta contro il potere che li opprime, ci troviamo di fronte a una decisione che turba profondamente. Quando questo atto viene compiuto da chi è abituato a lottare, anche culturalmente, contro il sistema dei rapporti capitalistici, il gesto colpisce ancora di più. In questo caso, infatti, si tratta non di un sacrificio, di un atto eroico, o del segno di una disperazione solitaria, bensì di una denuncia contro una forma di società e di socialità in cui è venuta meno «"anche la più piccola possibilità di una vita dignitosa"»[2]. Ma quale portata ha questa denuncia? Di quali conseguenze feconde è capace? Cosa ci dice della capacità dei legami etico-politici rivoluzionari di rispondere *allo stesso livello ma diversamente* alla violenza che viene loro contrapposta e alla sfida di rinnovamento radicale del mondo che si pongono come obiettivo?

Judith Butler ha riflettuto diffusamente sul ruolo dei comportamenti volti a trasformare radicalmente i rapporti etici, la stessa struttura etica del soggetto e la relazione tra questa rinnovata dimensione etica e il suo riflesso politico[3]. In particolare, si è a lungo soffermata sul ruolo di queste condotte

[2] A. Öcalan, *Scritti dal carcere. Oltre lo Stato, il potere e la violenza* (2004), tr. it. Ed. Punto Rosso – Iniziativa Internazionale "Libertà per Abdullah Öcalan – Pace In Kurdistan", Milano 2016, p. 481. Öcalan cita qui la spiegazione che diedero Kemal Pir, Mehmet Hayri Durmuş, Mazlum Doğan e Ferhat Kurtay iniziando lo sciopero della fame che li portò alla morte, nel 1982. La storia si ripete, ma senza farsa.

[3] Butler utilizza i concetti di «etica» e di «morale» in base a una differenza che è ben sintetizzata da Nancy Fraser in N. Fraser - A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche* (2003), Meltemi, Milano 2020², pp. 40-41: «le questioni di giustizia riguardano il "giusto" [*right*] e appartengono rigorosamente alla sfera della "moralità". Invece, le questioni di auto-realizzazione riguardano il "buono" [*good*] e appartengono al dominio dell'"etica". […] Le norme di giustizia sono universalmente vincolanti; come i principi della *Moralität* kantiana […] Le rivendicazioni per l'auto-realizzazione, invece, sono generalmente più circoscritte. Esse dipendono, come i canoni della *Sittlichkeit* hegeliana, da orizzonti di valore storico-culturale specifici».

come manifestazione reale dell'opposizione alla violenza dominante. Finora lo ha fatto, come osserva Bazzicalupo, fondandosi su un «momento etico metapolitico»[4]. *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*[5] presenta, sin dal titolo, un progetto che è una sfida. È l'esperimento di porre in relazione, a partire da una certa autonomia reciproca, i due piani dell'etica e della politica, in modo che possano infondere nella nonviolenza la forza necessaria affinché essa si presenti come soggetto autonomo nel discorso etico, in quello politico *e* in quello del loro fertile intreccio. Così, in questo testo, Butler esplora la possibilità di una progettualità etico-politica che, tenendo assieme accenti anarchici e inventiva condivisa dal basso, sia capace di porsi all'altezza delle dinamiche biopolitiche e di sovranità[6] che istituiscono la vigenza della violenza sociale. In questo quadro, la nonviolenza si vuole tanto in grado di abbandonare il proprio carattere responsivo, per confrontarsi alla pari con i meccanismi della violenza, quanto dotata di una propria struttura indipendente, capace di raccogliere la sfida di dar forma a un futuro utopico – secondo una concezione di utopia che, per molti versi, mi sembra prossima a quella rivendicata da Henri Lefebvre[7].

[4] L. Bazzicalupo, *Prefazione all'edizione italiana*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla Sinistra. Contingenza, egemonia, universalità* (2000), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2010, p. XXIV.
[5] J. Butler, *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*, Verso, New York 2020 [trad. mia di tutte le citt. dal volume].
[6] Cfr. J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo* (2004), tr. it. Meltemi, Roma 2004, pp. 118-125.
[7] Così Lefebvre nel suo noto saggio sul *Diritto alla città*: «L'utopia controllata dalla ragione dialettica costituisce l'antidoto alle finzioni cosiddette "scientifiche" e a un imaginario fuorviante e permette alla riflessione di sottrarsi all'ipoteca del programmato. Il movimento dialettico si presenta come un rapporto tra la scienza e la forza politica, come un dialogo, il che attualizza i rapporti tra "teoria-pratica" e tra "positività-negatività critica"», H. Lefebvre, *Il diritto alla città* (1968), tr. it. ombre corte, Verona 2016, p. 111. E ancora: «l'utopia concreta si fonda sul movimento di una realtà di cui essa scopre le possibilità», H. Lefebvre, *Spazio e politica. Il diritto alla città II* (1974), tr. it. ombre corte, Verona 2018, p. 83.

La tesi che qui propongo è, dunque, che *The Force of Nonviolence* sia il lavoro filosofico che inaugura, non senza complicazioni, incertezze e nessi non perspicui, un nuovo punto di vista nel pensiero di Judith Butler, attraverso cui anche le categorie e i concetti precedenti[8] subiscono un certo slittamento. La sfida di pensare una nuova prospettiva che consenta di superare alcune impasse delle formulazioni precedenti[9] è raccolta secondo la modalità di fare filosofia propria all'autrice americana. Il suo dichiarato rifiuto di pensare in termini sistematici o, almeno, tendenti alla sistematicità corrisponde a una scrittura il cui movimento ricorda lo stile del trattato descritto da Walter Benjamin: una riflessione che abbandona il percorso lineare (progressivo o circolare che sia) per riprendere «continuamente da capo» il movimento, come il «respiro», traendo così «l'impulso a un sempre rinnovato avvio», «con minuziosità»[10].

Per comprendere come tale elaborazione progettuale prenda corpo, quali siano le sue proposte e quali i nodi che rimangono aperti e i luoghi che si mostrano ancora problematici, è dunque di una qualche utilità indicare preliminarmente quali sono i diversi punti di vista da cui Butler muove nella sua ricerca filosofica.

2. *Percorsi di ricerca ed esplorazioni*

Questione di genere rappresenta bene il primo punto di vista, quello che si interroga sulla costituzione del soggetto e sulla negoziazione della sua apparizione, con una conseguente attenzione per i confini tra l'individuale psichico-corporeo e l'alterità

[8] Per esempio, come si vedrà oltre, ciò succede con i concetti di vulnerabilità e precarietà, di alleanza, di violenza e di sovversione delle dinamiche di potere.

[9] Mi riferisco, in particolare, a: l'idea della dislocazione soggettiva del potere che non supera i confini della sua singolarità; il modo in cui rendere universali e universalmente condivisibili le rivendicazioni delle minoranze; la questione di come creare alleanze non esclusive; come dare forza alla normatività etica una volta che si è rinunciato a farle assumere una qualche forma dottrinale; come costituire la comunità umana alternativa.

[10] W. Benjamin, *Premessa gnoseologica* a *Il dramma barocco tedesco* (1925), in *Opere complete. II. Scritti 1923-1927*, tr. it. Einaudi, Torino 2002, p. 70.

normativa e del mondo[11]. Butler si confronta – osserva Bernini – con «il debito ontologico che il soggetto sconta verso il potere, senza tuttavia rinunciare a una speranza utopista nella resistenza, nella sovversione o nella dislocazione del potere che il soggetto può operare»[12]. All'interno di queste coordinate, è proprio l'antecedenza non discussa della dimensione soggettiva a far emergere la nonviolenza come posizione della singolarità. Formulazione questa che ancora compare in *Critica della violenza etica*, dove Butler afferma che il soggetto abitato costitutivamente dall'altro non deve chiudersi su di sé davanti alla violenza inevitabile che tale alterità esercita su di lui. Al contrario, deve – nel senso etico dell'obbligo – farsi carico dell'«insopportabilità» della propria «esposizione come segno e monito di una comune vulnerabilità, di una comune fisicità e di un comune rischio»[13]. È rispetto alla posizione teorico-politica così formulata che si dirigono critiche come quella di Boucher di contribuire «a una politica culturale di sinistra, basata sulla strategia della strategia [*strategy of the strategy*] della sovversione marginale delle norme culturali dominanti»[14].

Un punto di vista diverso inizia a emergere dopo l'importante lavoro *La vita psichica del potere*, dove l'autrice aveva aperto alla necessità di formulare una teoria radicale del

[11] Si veda per esempio l'affermazione in J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso* (1993), tr. it. Feltrinelli, Milano 1996, p. 81. Cfr. R. Kelz, *The Non-sovereign Self, Responsibility, and Otherness. Hannah Arendt, Judith Butler, and Stanley Cavell on moral philosophy and political agency*, Palgrave Macmillan, New York-Basingstoke 2016, in particolare p. 65.

[12] L. Bernini, F. Zappino, *Quale futuro per il soggetto queer*, in J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto* (1997), tr. it. Mimesis, Milano, 2013, p. 211. Per questo sintetico quadro, non sono rilevanti altre differenze, presenti tra i testi di questa prospettiva, come gli accenti più volontaristici che si rinvengono in *Questione di genere* (*Gender Trouble*) di contro a quelli meno volontaristici che si rinvengono in *La vita psichica del potere*.

[13] J. Butler, *Critica della violenza etica* (2005), tr. it. Feltrinelli, Milano 2006, pp. 135-136. Era già questa formulazione un'evoluzione di quanto esposto all'interno della parte finale di *La vita psichica del potere*.

[14] G. Boucher, *The politics of Performativity: A critique of Judith Butler*, in «Parrhesia», 1, 2006, p. 112 [trad. mia].

riconoscimento[15]. Pur senza abbandonare o abiurare la prospettiva e il taglio tematico precedente[16], Butler inizia a pubblicare dei testi in cui la costitutività del soggetto viene posta in tensione con la formulazione di una rivendicazione politica molteplice. Essa muove da una critica delle forme di potere, delle norme sociali, degli istituti nonché delle istituzioni ufficiali – quel che Butler definisce una critica sociale[17].

Ciò che concorre a segnare irrimediabilmente la sua riflessione e, dunque, a rappresentare una sorta di spartiacque è senz'altro l'attacco alle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001 e la risposta americana dell'infinta guerra preventiva. Butler si orienta ora verso l'obiettivo di dare un ruolo costruttivo/costitutivo alle rivendicazioni delle varie minoranze[18], ingiuriate e oltraggiate dall'organizzazione etico-politica dominante della società. «È come se la *drag queen* protagonista di *Gender Trouble*», osserva ancora Bernini, fosse uscita all'aperto, nello spazio pubblico, e, «confrontandosi con i grandi eventi del proprio tempo», aggiunge, «fosse arrivata a stringere alleanze con altri soggetti oppressi […] e a rivendicare pieno diritto all'esistenza pacifica non solo per sé, ma per tutti, in nome di una comune umanità»[19]. In *L'alleanza dei corpi*, Butler stessa si interroga sulla comparsa, nella propria riflessione, di questo alternativo punto di vista affermando che, se «in *Gender Trouble*, scritto nel 1989, l'ipotesi era che determinati atti individuali volessero o potessero sortire

[15] Su queste prime due prospettive si sofferma già Lorenzo Bernini nel paragrafo *Dalla sovversione drag all'etica della vulnerabilità* in Id., *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler, tra Antigone ed Hegel*, in L. Bernini - O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, ombre corte, Verona 2009, pp. 16-22.

[16] Un tentativo interessante di rileggere con le lenti e gli strumenti forniti dagli scritti di questo secondo punto di vista i testi del primo periodo si trova in S.A. Chambers, T. Carver, *Judith Butler and Political Thepry. Troubling politics*, Routledge, New York-Londra 2008, in particolare il cap. *Normative violence*, pp. 75-91.

[17] J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 178.

[18] Cfr. *ibid.*, p. 112.

[19] L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio...*, cit., p. 18.

effetti sovversivi sulle norme di genere», ora ciò che le interessa sono le

> forme di alleanza tra le varie minoranze o parti di popolazione considerate dispensabili; più in particolare, [… il] modo in cui la precarietà […] potrebbe operare, o già opera, come luogo di alleanza tra gruppi di persone che, al di là di essa, hanno poco in comune, o tra i quali c'è talvolta perfino diffidenza e antagonismo[20].

Secondo questo taglio di lettura, formazione del sé, responsabilità verso l'Altro, relazionalità sociale e critica sociale sono tra loro interdipendenti nel segno della precedenza della costitutività del soggetto (aperto all'alterità). In particolare, il tema della responsabilità diventa ora centrale. Butler vi individua lo strumento attraverso il quale disinnescare i meccanismi di reazione vendicativa all'oltraggio[21], alimentando di contro la sensibilità verso l'alterità[22]. La responsabilità diventa la nozione «che chiama in causa il tentativo di proteggere l'altro/a dalla distruzione»[23]. Butler può così passare dal problema della vita «maggiormente vivibile»[24] per il singolo e per chi si trova ugualmente soggetto assoggettato alle «dimostrazioni di massa che si svolgono per le strade e nelle piazze»[25], dove «i corpi si uniscono, si muovono e parlano assieme, rivendicando un certo spazio in quanto pubblico»[26], dove quindi si realizzano «alleanze difficili e imprevedibili nella lotta per la giustizia sociale, politica ed economica»[27].

---

[20] J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva* (2015), tr. it. nottetempo, Milano 2017, pp. 46-47.
[21] L'oltraggio è una forma relazionale costitutiva della soggettività. Dipende dalla «suscettibilità subita e non voluta» (J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., pp. 124-125) che la abita inevitabilmente.
[22] Cfr. B. Schippers, *The Political Philosophy of Judith Butler*, Routledge, New York-Londra 2014, in particolare p. 54.
[23] J. Butler, *La non-violenza è necessaria e impossibile. Risposta a Catherine Mills e Fiona Jenkins* (2007), in «aut-aut», 344, 2009, p. 140.
[24] Id., *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 56.
[25] *Ibid.*, p. 115.
[26] *Ibid.*, pp. 115-116.
[27] *Ibid.*, p. 115.

Di conseguenza, prendono forma più compiuta i temi delle rivendicazioni collettive[28], della pluralità fisica e sociale[29] e, dunque, della coabitazione con una molteplicità di altri che non sono stati scelti. È questo il frutto dell'incontro con il pensiero di Hannah Arendt, che inizia a essere citata e richiamata proprio a partire dai primi anni 2000[30]. La riflessione filosofica della pensatrice tedesca fornisce le coordinate del quadro generale per pensare il sociale e il politico all'interno del quale si dispiegano l'etico e il morale. E, d'altra parte, la definizione e la rivendicazione delle coordinate etiche[31] forniscono la base e il supporto di ogni enunciazione di filosofia politica e di critica sociale.

Gli argomenti della vulnerabilità altrui e *comune*, della responsabilità etica e della *politica relazionale* caratterizzano poi la formulazione della tematica della violenza: «Se per violenza si intende l'atto per cui un soggetto tenta faticosamente di riassumere una padronanza e un'unità di sé, allora non-violenza sarà lasciare aperta la sfida ininterrotta che i vincoli che abbiamo nei confronti degli altri inducono e impongono alla nostra autorità egoica»[32]. Accettare il dettato normativo sociale senza accenti critici *è* riprodurre la violenza, tanto quella che il soggetto fa a se stesso nel costituirsi quanto quella che esercitano le istituzioni e le dinamiche del biopotere. Allo stesso tempo, per Butler è impossibile pensare di potersi sottrare

[28] Ciò secondo la prospettiva peculiare che tali collettività non istituiscono macro identità, punto questo su cui Butler pone l'accento ritenendo che le «ontologie identitarie» siano «insufficienti per pensare il problema dell'alleanza», *ibid.*, p. 112.

[29] Cfr. O. Guaraldo, *Figure di una relazione. Sul pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, *op. cit.*, pp. 90-121, in particolare p. 112.

[30] Per la genealogia e lo sviluppo della mediazione del pensiero di Cavarero su questo incontro si veda in generale il volume L. Bernini, O. Guaraldo (a cura di), *op. cit.*

[31] Un'«etica a partire da un ambito di radicale inintenzionalità» vuol dire «assumere la stessa insopportabilità di questa esposizione come segno e monito di una comune vulnerabilità, di una comune fisicità e di un comune rischio – anche quando "comune" […] non equivale a "simmetrico"», J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., pp. 135-136.

[32] *Ibid.*, p. 89. Sulla all'antecedenza dell'ego rispetto al soggetto: cfr. *ibid.*, p. 82.

ai meccanismi della violenza solo con un atto di volontà, che rivela piuttosto la «posizione delle anime belle come chi è per definizione alieno/a all'aggressività violenta»[33]. Né l'opposizione alla violenza può passare per una contro-violenza; deve invece prendere la forma incerta, faticosa e probabilmente fallimentare di un agire differente. È così che gesto, discorso e azione si costituiscono precisamente come «il "legame" o lo "sforzo" che è la non-violenza»[34]. La nonviolenza si configura, dunque, come la forma che assume la sospensione della ripetizione dei processi e meccanismi violenti, l'interruzione di un circolo vizioso e perverso che consuma la vita, le vite[35]. È nella coesistenza della condizione in cui si subisce la violenza e del tentativo di non riprodurla che «lo sforzo esiste e che la possibilità della non-violenza emerge entro i termini di quello sforzo»[36]. Tale «sforzo» non è «esattamente una virtù o una posizione, e non è una serie di principî che possano essere applicati universalmente»[37]. È, invece, una pratica che «denota la posizione di impantanamento e conflitto di un soggetto che è offeso e pieno di rabbia, che ha accesso alla punizione violenta e tuttavia lotta contro questa azione»[38]. Il suo carattere propositivo è affermato:

> La resistenza nonviolenta necessità di un corpo che […] mira a costituire un mondo diverso da quello che affronta. [… Essa] non si limita a dire «no» alla violenza del mondo, ma tenta di elaborare il proprio sé e la sua relazione costitutiva con il mondo in modi nuovi, cercando di incorporare, per quanto provvisoriamente, l'alternativa per la quale lotta[39].

La nonviolenza assume così in maniera chiara le forme pubbliche della resistenza passiva e della «disobbedienza civile

[33] J. Butler, *La non-violenza è necessaria e impossibile…*, cit., p. 134.
[34] *Ibid.*, p. 134.
[35] Cfr. R. Kelz, *The Non-sovereign Self, Responsibility, and Otherness. Hannah Arendt, Judith Butler, and Stanley Cavell on moral philosophy and political agency*, Palgrave Macmillan, New York-Basingstoke 2016, in particolare p. 162.
[36] J. Butler, *La non-violenza è necessaria e impossibile…*, cit., p. 134.
[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*
[39] Id., *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 294.

nonviolenta»[40]. Elaborate attraverso la rilettura del pensiero di Gandhi e M.L. King, tali forme, nella visione di Butler, consentono di praticare un'alternativa concreta alla disposizione del reale, sebbene questa alternativa non oltrepassi i confini né dei «luoghi liberati» (strade, piazze, edifici) da chi protesta né del corpo stesso di chi si dispone secondo un'etica alternativa. È in questa prospettiva che Butler interpreta proprio gli scioperi politici della fame. Chi adotta questo strumento politico, osserva nel dialogo con Athanasiou, vuole interrompere i processi di cui l'istituto carcerario lo rende ingranaggio e complice. La «volontà di morte»[41] che il prigioniero incarna vuole essere una denuncia del carattere inumano dell'istituzione carceraria e un'interruzione concreta, ancorché puntuale, dell'unione tra vita e morte che l'impersonalità dell'apparato repressivo sancisce. Ma vi è di più, vi è anche un carattere pubblico di quest'azione estrema, secondo Butler, che corrisponde all'«appello a sentimenti morali umanitari»[42] e al richiamo a una solidarietà dell'opinione pubblica. Ritroviamo qui una parziale risposta alle domande che ho posto in apertura del testo, una risposta tutta incentrata sulla singolarità etica e, dunque, lontana ancora dal soddisfare la richiesta dal punto di vista politico:

> Non c'è modo di costituirsi come soggetti sotto uno di questi regimi (negligenza, incarcerazione, isolamento forzato), quindi l'unica resistenza possibile è attraverso la pratica di de-istituire il soggetto stesso. Espropriare se stesso diventa il modo per espropriare la forza coercitiva e privativa di quella forma di potere[43].

Butler rivendica la resistenza come dichiarazione di un'eticità rigorosa individuale. Ci troviamo di fronte a un'utopia debole, minore. Infatti, in questa prospettiva, la nonviolenza parte dall'accettazione del fatto «che ci sia la possibilità della

[40] *Ibid.*, p. 297.
[41] J. Butler, A. Athanasiou, *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza* (2013), tr. it. Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 131.
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*, pp. 131-132.

violenza»[44] e non «ha niente a che vedere con il purificare il dominio della normatività dalla violenza o con l'eliminare quest'ultima da esso espiandola»[45].

In questo punto di vista, anzitutto, si ribadisce con chiarezza la fondazione etica di ogni agire politico. È necessario passare per una possibile trasformazione della soggettività che trova la sua vera chance nella «responsabilità sperimentale»[46] e nell'alleanza dei corpi. La nonviolenza consente di aprirsi, «in negativo,» verso «un altro tipo di legame sociale»[47], a partire dalla propria posizione di soggetto. Ci si può adunare, alleare ma senza che le comunità in cui lo si fa appaiano altro dall'essere una composizione di singoli individui[48]. In secondo luogo, emerge la rinuncia a intervenire per via diretta e immediata nella trasformazione del mondo. La nonviolenza si presenta sotto il segno di una strategia di sopravvivenza (se non del sé fisico quantomeno della tensione etica stessa). Non a caso Butler fa ancora della nonviolenza uno «sforzo» e non una «forza».

Lo stimolo che conduce di recente Butler ad approfondire il piano politico ponendosi degli interrogativi che prefigurano un nuovo punto di vista mi sembra si possa rintracciare nel fatto che gli esperimenti di resistenza e protesta non riescano a riprodursi durevolmente, cioè mostrino di non avere la *forza* sufficiente per diventare generatori «mimetici» di quell'eticità e moralità alternative a cui hanno dato corpo puntualmente[49].

I segnali di tale esigenza di ripensare la dimensione politica e la sua relazione con il piano etico si possono rintracciare già in

[44] J. Butler, *La non-violenza è necessaria e impossibile…*, cit., p. 134.
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*, p. 144.
[47] *Ibid.*, p. 143.
[48] Anche l'«interdipendenza corporea» a cui rinvia l'autrice in *L'alleanza dei corpi* è sostegno e supporto reciproco dei corpi nella loro indipendenza singolare: cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 295.
[49] Sul riscontro di questa necessità all'interno della riflessione di Judith Butler si chiude l'articolo di C. Lo Iacono, *Parole che contano: vulnerabilità, narratività e obbligazione in Judith Butler*, in «Consecutio temporum», 4, 2013, su www.consecutio.org [ultima consultazione 15.05.2020].

alcuni fuggenti passaggi degli scritti di questi ultimi anni. Affiorano laddove la filosofa sottolinea la superiore e anteriore importanza della dimensione vitale generale[50] e, in relazione a ciò, si spinge verso la ricerca di una capacità normativa universalizzabile[51] delle rivendicazioni politiche: «l'opposto della precarietà» è «la lotta per un ordine politico e sociale egualitario in cui una interdipendenza vivibile divenga possibile – sia come condizione del nostro autogoverno in quanto democrazia, sia come suo obiettivo normativo»[52]. Affiorano anche laddove l'autrice si interroga sul valore «assoluto» delle affermazioni di uguaglianza in mezzo all'ineguaglianza generale: «l'incarnazione dell'uguaglianza nella pratica delle assemblee, l'accento sull'interdipendenza, l'occupazione di un luogo, tutto questo fa sorgere una versione dell'uguaglianza» che è la base imprescindibile «di qualunque futura rivendicazione politica»[53]. Alla base senz'altro, ma non già quella rivendicazione politica in essere.

Tornando a considerare i raduni politici più o meno spontanei che hanno attraversato diverse parti del mondo nella seconda metà

[50] «L'essere umano in quanto creatura dotata di *agency* può emergere solo nel contesto di un mondo vivente, un mondo nel quale è la dipendenza dagli altri esseri umani e dai processi vitali a innescare la stessa capacità di agire. […] chiedersi cosa rende vivibile una vita precede la domanda su qual è il tipo di vita che devo condurre; il che significa che ciò che qualcuno chiama il biopolitico condiziona le domande normative che poniamo a proposito della vita», J. Butler, *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 73.

[51] Si veda qui l'autocritica contro il rigetto assoluto dell'universale e una sua più "equilibrata" comprensione: «lavorando, prima come parte del direttivo e poi come presidente dello stesso, con uno straordinario gruppo di attivisti e attiviste, nella International Gay and Lesbian Human Rights Commission (1994-1997), […] sono arrivata a capire che il termine svolge un importante ruolo strategico proprio in quanto categoria aperta e non-sostanziale. È lì che ho compreso come asserire l'universalità possa essere un atto prolettico e performativo, poiché evoca una realtà che non esiste ancora e tende alla possibile convergenza di orizzonti culturali che non si sono ancora incontrati. Sono quindi arrivata a un secondo modo di intendere l'universalità, per cui è definita quale lavoro di traduzione culturale orientato verso il futuro», J. Butler, *Prefazione all'edizione 1999*, in *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* (1990), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2013, pp. XVII-XVIII.

[52] J. Butler, *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 113.

[53] Id., *«Noi, il popolo». Riflessioni sulla libertà di riunione*, in A. Badiou, P. Bourdieu, J. Butler, G. Didi-Huberman, S. Khiari, J. Rancière, *Che cos'è un popolo?* (2013), tr. it. DeriveApprodi, Roma 2014, p. 55.

degli anni Dieci, osserva che «questi corpi, insieme, esercitano il potere performativo di rivendicare la sfera pubblica in un modo che non è ancora stato codificato giuridicamente»[54] e si domanda:

> Come dobbiamo intendere questo agire di concerto che apre un tempo e uno spazio esterni, e contrapposti, all'architettura e alla temporalità prestabilite dal regime, che rivendica materialità, che si appoggia sui supporti disponibili ma che, al contempo, tenta di rielaborarne le funzioni, sia tecniche sia materiali?[55]

Si tratta, appunto, del riconoscimento di un fondamento condiviso e globale della dimensione etica e della necessità politica di andare oltre la limitatezza della proposta delle rivendicazioni di piazza che, pur reali, non sono in grado di superare il loro carattere effimero. In altre parole, Butler ricerca la soluzione per l'impasse che si è posta con regolarità e ineluttabilità davanti alle manifestazioni popolari: la risposta violenta (a volte accompagnata da una dialogica ben poco reale e sincera) da parte dell'apparato statale[56]. La forma di socialità libertaria[57] che si manifesta come incarnazione della resistenza ha bisogno di formulare in termini nonviolenti l'alternativa alla violenza pubblica, in particolare quella statale, e di definire una «formula» pubblicamente valida, politica, per la posizione etica e morale dell'opposizione alla violenza. Politica, etica e morale

[54] J. Butler, *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 122.
[55] *Ibid.*, p. 123.
[56] Si aprirebbe qui un altro campo di riflessione, a cui accenno solo in questa nota. Infatti, Butler difficilmente adotterebbe l'espressione althusseriana di cui ho fatto qui uso, ma è indubbio che ci siano degli elementi di filosofia politica poco elaborati nella sua riflessione – o che quanto meno andrebbero affrontati in un discorso autonomo – come la relazione tra apparati statali e strutture sovra-statali e dinamiche globali, come il tipo di soggettività a cui vengono attribuite le dinamiche globali e violente di governo, spogliazione, arricchimento, come, ancora, la trasformazione della relazione tra governamentalità e sovranità a partire dal primo ripensamento avvenuto in *Vite precarie* (cfr. in particolare il cap. *Detenzione infinita*, pp. 73-125). Sulle ragioni di questo impensato torno nel paragrafo finale.
[57] «Tali azioni erano eminentemente politiche per il semplice fatto di sovvertire la convenzionale distinzione tra pubblico e privato, al fine di stabilire nuove relazioni di uguaglianza», J. Butler, *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 144. E in maniera ancora più esplicita: «è probabile che questi che ho elencato costituiscano momenti anarchici, o passaggi anarchici, nei quali viene messa in discussione la legittimità di un regime, o delle sue leggi, quando nessun nuovo regime legale è ancora giunto a prenderne il posto», *ibid.*, p. 122.

cercano qui di dispiegarsi in maniera al contempo autonoma, reciproca e corale.

Butler è, dunque, alla ricerca della definizione di una pluralità universalizzabile in modo da produrre nei fatti *le* vite comuni alternative[58]. Un «agire di concerto»[59] che apra alla possibilità di una organizzazione politica della società diversa e altrettanto forte rispetto a quella attuale. In tal senso, a mio avviso, vanno posti in un'unica costellazione i concetti di *equality*, *global obligations* e *independent lives* – a cui rinviano tanto la vulnerabilità quanto la precarietà costitutive dei soggetti.

Quest'ultimo punto di vista non è certo pienamente sviluppato; d'altra parte, credo sia ora emerso con chiarezza dall'orizzonte. Assume i tratti della radicalizzazione dell'esigenza di dare seguito al potenziale teorico della nozione di coabitazione involontaria e non scelta, senza cadere in un volontarismo irrealista o in un irenismo illusorio. È il tentativo di individuare «qualche fugace spiraglio di utopia [*some fleeting glimpse of utopia*]»[60] come apertura del presente a un futuro migliore. È il tentativo di proporre un'alternativa complessiva capace di sfidare allo stesso livello il modello vigente – dunque al di là, anche se senza prescinderne, di riaffermazioni e rivendicazioni contingenti (sia generi che forme di riconoscimento di condizioni precarie e di lutto pubblico). È in questa prospettiva che ritengo lavori l'ultimo scritto di Butler su *The Force of Nonviolence*.

[58] Vari sono i passi in cui Butler dichiara questa intenzione. Ne riporto qui solo uno: «La nonviolenza richiede una critica di ciò che conta come realtà e afferma la possibilità [*power*] e la necessità del contro-realismo in tempi come questi» (J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 10).
[59] J. Butler, *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 237.
[60] J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 177.

3. *Critica della violenza*

All'interno dell'*Alleanza dei corpi*, Butler ha affermato che «le condizioni sociali della vita vivibile»[61] sono alla base degli «ideali per i quali dobbiamo lottare, e il processo passa per il problema della violenza»[62]. È questa una petizione che chiede di ripensare la violenza nei suoi termini generali e che, all'interno di *The Force of Nonviolence*, si sviluppa secondo tre differenti piani che si attraversano reciprocamente: il piano epistemologico, quello etico (piuttosto che morale) e quello politico[63].

Anzitutto, la critica della violenza necessita di una definizione precisa[64] del proprio oggetto, dato l'uso ambiguo, insidioso e proditorio che ne viene fatto dal potere[65]. Rispondendo alle obiezioni di Catherine Mills[66], Butler era già stata categorica su un aspetto: la violenza non deve essere associata al piano ontologico. Lì osservava:

> Non so che cosa sia la violenza ontologica, ma mi preoccuperei di qualunque *tentativo di ontologizzare* la violenza […] non sono del tutto sicura che si tratti di affermare o negare una tesi trascendentale che esautorerebbe il potere dall'omologazione in questione e renderebbe la violenza essenziale a qualunque ontologia. Dal mio punto di vista, l'«ontologia» è un effetto del potere […]. Dunque, parlare di violenza ontologica è estraneo al mio modo di pensare[67].

Butler rifiuta qui sia la concezione della violenza intesa come un carattere proprio all'ontologia, a ogni ontologia, sia una ontologizzazione della violenza, cioè la trasformazione della violenza in una sostanza, per il dichiarato motivo che ogni discorso sull'essere «è un effetto del potere». In *The Force of Nonviolence* Butler esplicita come debba essere intesa la violenza: «Non possiamo andare direttamente al fenomeno stesso», afferma,

---

[61] J. Butler, *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 192.
[62] *Ibid.*
[63] Butler ne sintetizza le connessioni nelle prime pagine: cfr. Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., pp. 6-7.
[64] Cfr. *ibid.*, p. 4.
[65] Si veda per esempio *ibid.*, pp. 3-4.
[66] Cfr. C. Mills, *Normative violence, Vulnerability and Responsibility*, in «differences. A Journal of Feminist Cultural Studies», 2, 2007, pp. 133-156.
[67] J. Butler, *La non-violenza è necessaria e impossibile…*, cit., p. 132.

«senza passare attraverso gli schemi concettuali che organizzano *l'uso del termine* in varie direzioni e senza un'analisi del *funzionamento di tali disposizioni*»[68]. La desostanzializzazione della violenza passa per la sua reimmissione nelle dinamiche discorsive – che, come si ricorderà, costituiscono prima di tutto il soggetto. Si tratta di una «pratica di nominazione [*naming practice*]»[69], dunque, che consente il monopolio della violenza nelle più varie forme (quella della coercizione legale, della violenza dissimulata o della sua paradossale attribuzione discorsiva a chi invece in realtà la subisce). Butler può così spostare l'attenzione sui modi in cui «la violenza è rappresentata e attribuita all'interno di un campo di potere discorsivo, sociale e statale»[70]. Nel testo, in realtà, non considera le forme di violenza palesemente ingiuste e dirette a esacerbare la precarietà, rifiutare la dignità al lutto o, ancora, a incrementare la vulnerabilità, a cui rinvia sempre fugacemente[71]. Né considera la violenza dal punto di vista della costituzione del soggetto e da quello dei processi di riconoscimento[72], pur presupponendole in un qualche modo. Ciò che le interessa ora è definire lo spazio dove la forza della nonviolenza possa dispiegarsi. Per Butler, è dunque urgente sgombrare criticamente il campo da quelle forme di violenza che possono rivendicare un ruolo oppositivo nei confronti della violenza biopolitica e sovrana prefigurando una *falsa* soluzione diretta.

È a partire da queste premesse che Butler si rivolge contro le forme di violenza richiamate come potenzialmente giuste e/o costruttive, soprattutto a sinistra. Riprende qui ragionamenti presentati nei testi precedenti. Già nel saggio sugli scritti di Frantz Fanon, per esempio, aveva sviluppato un discorso diretto a

[68] Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 6 (corsivo mio).
[69] *Ibid.*, p. 5.
[70] *Ibid.*, pp. 5-6.
[71] Si veda, per esempio, *ibid.*, p. 61.
[72] «La violenza che persiste nel farsi e nel sostenersi del soggetto», Id., *La non-violenza è necessaria e impossibile…*, cit., p. 133.

sottrarre il pensiero del rivoluzionario originario della Martinica all'argomentazione della violenza giusta[73]. Ora, contro questo tipo di giustificazione presenta due argomenti. Il primo prende la forma della critica a ogni atteggiamento paternalistico: «Chi appartiene al gruppo di quelli che "preservano", e le vite di chi si immaginano come bisognose di "essere preservate"?»[74]. Questa domanda ne richiama altre classiche come: quale identità mette in campo questa violenza alternativa? In base a quale principio essa è portatrice di una verità superiore? Come è posta la relazione veritativa con la realtà dei fatti? Il secondo argomento riprende una tesi freudiana. Butler recupera l'idea che la violenza è un meccanismo, psichico e sociale, che, una volta innescato, può facilmente travalicare i limiti e gli obiettivi che si era posti: «anche la cosiddetta "guerra giusta" corre il rischio di avere una distruttività che supera i suoi scopi dichiarati, la sua intenzione […] una distruttività senza limiti»[75]. La violenza è un «fenomeno»[76] e uno «strumento» che «può usare chi la usa»[77], di cui bisogna dunque diffidare.

In secondo luogo, Butler riprende la domanda su cui si è già più volte soffermata: si può agire violentemente, fino all'uccisione, quando c'è in gioco l'autodifesa?[78] Quand'è che la responsabilità nei confronti dell'altro può condurmi in una situazione in cui rinuncio alla generalità dell'altro per *prendere le parti* della specificità di *un qualche* altro tra gli altri, che sia io stesso o

[73] Cfr. J. Butler, *Violenza, non-violenza: Sartre su Fanon* (2006), in «aut-aut», 344, 2009, p. 56; Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., pp. 7, 12-13. Cfr. Id., *A chi spetta una buona vita ?* (2012), tr. it. nottetempo, Milano 2013, poi parzialmente confluito in Id., *L'alleanza dei corpi…*, cit.

[74] Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 69. Cfr. anche *ibid.*, pp. 70-71. Sul tema aveva già lavorato, riflettendo sull'impossibilità di *risolvere* le attuali ingiustizie che distinguono soggetti degni di lutto e soggetti che non lo sono semplicemente facendo ricorso ad atti legislativi regolativi, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra…*, cit., pp. 137-182.

[75] J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., pp. 154-155.

[76] *Ibid.*, p. 14.

[77] *Ibid.*, p. 19. Si tratta di uno sviluppo e, di certo, anche a una complicazione della tesi dubbia e incerta che aveva accompagnato alcuni testi precedenti intorno a una capacità della violenza di riprodursi mimeticamente. Cfr. Id., *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 145

[78] Cfr. Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 52.

qualcuno che sento prossimo a me in una *comunità esclusiva*? Sebbene Butler sia stata sempre esplicita nell'accusare tutte le forme di identitarismo e, in particolare, il nazionalismo[79], questa domanda la tocca direttamente: come evitare che il tema dell'autodifesa si insinui nel proprio argomentare in soccorso dei più vulnerabili e precari creando così una nuova cesura tra quanti sono degni di essere difesi e quanti non lo sono? Per risolvere questa criticità, la stessa autrice sente l'esigenza di passare al livello metateorico ed esplicitare quali siano i principî che consentono di dare una base rigorosa alla presa di posizione assoluta in favore della nonviolenza[80]. In realtà, Butler aveva identificato in precedenza *una* strada per uscire da questa possibile impasse, quella del comandamento «non uccidere» – tema emerso prima dal confronto con Lévinas[81] e poi da quello con Benjamin[82] – e della sua relazione con la teoria della responsabilità[83]. Non si era comunque mai addentrata lungo questa strada fino a includere come soggetto agente la comunità, che, invece, Benjamin individua come possibile altro soggetto collettivo del rapporto con il comandamento[84]. Per Butler il tema

[79] Cfr. *ibid.*, pp. 53-54.
[80] Una obiezione sull'assenza di fondazione è mossa in L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio...*, cit., pp. 37-38.
[81] Cfr. J. Butler, *Vite precarie…*, cit., pp. 162-168. Si può considerare questa come un'esplorazione preliminare del potenziale teorico della nozione.
[82] Cfr. W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), in *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, tr. it. Einaudi, Torino 2008, pp. 485-486.
[83] «… il mio suggerimento è che il comandamento, così come lo pensa Benjamin, costituisca non solo la base per una critica della violenza giuridica, ma anche la condizione per una teoria della responsabilità che ha al suo centro una lotta continua con la non-violenza», J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza" di Benjamin* (2006), in «aut-aut», 344, 2009, p. 72.
[84] Butler così interpreta e formula con originalità: «il comandamento non può dettare l'azione, costringere all'obbedienza o emettere un giudizio contro colui o colei che adempie o manca di adempiere al suo imperativo. Più che costituire un criterio di giudizio per una serie di azioni, il comandamento funziona come un *principio-guida* [*Richtschnur des Handelns*]. E ciò che il comandamento ordina è una lotta con il comandamento stesso la cui forma finale non può essere determinata a priori. Nella sorprendente interpretazione di Benjamin, si lotta con il comandamento in solitudine. Come forma di appello etico [*ethical address*], il comandamento è ciò contro cui ogni individuo deve lottare senza avere alcun altro modello. […] La responsabilità è qualcosa che ci si prende in relazione al comandamento, ma non è dettata dal comandamento

della relazione al comandamento è sempre rimasto legato alla posizione etica dell'individuo aperto e non alla posizione politica collettiva. Dunque, è significativo che in *The Force of Nonviolence* non riprenda queste argomentazioni[85]. È il chiaro segnale che ora il problema è proprio che questa posizione etica singolare non ha la capacità di incidere efficacemente sul piano sociale e politico. Altrettanto significativo è allora il fatto che anche il concetto di responsabilità sia del tutto assente. La normatività morale a cui rimanderebbe sarebbe troppo astratta e di sapore kantiano[86]. La forma «solitaria»[87] e «anarchica»[88] di relazione che istitutiva con il comandamento può ora *solo* insegnarci che l'eccezione non può che essere singolare, rara e non istituzionalizzata e, in secondo luogo, che deve riguardare un Altro singolare e specifico.

«Quello che inizia come un quadro morale […] si trasforma in un altro tipo di problema – un problema politico»[89], un problema che riguarda il superamento della ripartizione delle vite tra vite degne di lutto e vite che non lo sono, che attiene alla considerazione dello stato di precarietà in cui le popolazioni si trovano. È il problema che ritengo pongano i prigionieri politici in sciopero della fame: destituire il potere che li ha incarcerati

stesso. In realtà essa è chiaramente distinta dall'obbligo e, sicuramente, dall'obbedienza. Non esiste la libertà di ignorare il comandamento. Si può, per così dire, lottare con se stessi/e in relazione a esso», J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra…*, cit., pp. 86-87. Da qui conclude: «(1) che la responsabilità deve essere intesa come una forma solitaria, se non anarchica, di lotta con una domanda etica; (2) che l'obbedienza coatta o forzata uccide l'anima e mina la capacità di una persona di fare i conti con la domanda etica che le viene posta; (3) che il contesto della responsabilità giuridica non può rivolgersi a, né rettificare, le condizioni piene della sofferenza umana», *ibid.*, pp. 92-93. Il testo, rivisto, è stato poi inglobato nel volume, di sei anni successivo, *Strade che divergono*: di rilievo il fatto che il passaggio in questione sia riportato senza variazioni, cfr. Id., *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo* (2012), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, pp. 111-112.

[85] Vi è solo un breve e passeggero richiamo all'inizio dello sviluppo del ragionamento che stiamo qui seguendo: cfr. J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 51.

[86] Cfr. *ibid.*, pp. 77-79.

[87] J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra…*, cit., pp. 92.

[88] *Ibid.*

[89] Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 55.

a partire da un movimento popolare di rivendicazione di un'autonomia democratica; sviluppare un'articolazione della politica che si prenda cura di loro. Nella prospettiva di Butler, prende segnatamente la forma di un problema di demografia, del modo in cui la «gente [*people*] (*demos*) è scritta (*graphos*) o rappresentata»[90]. In sintesi, per lei si tratta ora di assumere uno sguardo che «richiede un ripensamento della politica sociale, delle istituzioni e dell'organizzazione della vita politica»[91] – certo, sempre in un legame serrato e imprescindibile con l'etica. Se non sono presenti entrambi questi caratteri, ribadisce Butler, allora vuol dire che, al di là di ogni possibile dichiarazione, è in corso di nuovo una giustificazione della violenza fondata sulla distinzione, sulla separazione di parti della popolazione a partire da norme che appartengono a un'insostenibile e ingiustificabile «ampia operazione di biopotere»[92].

In questi passaggi teorici, assistiamo al recupero del riferimento all'universale e alla sua formulazione nei termini arendtiani della constatazione/imperativo della convivenza caratterizzata dalla non scelta. Da questo complesso intreccio di rinvii e meta-riflessioni mi sembra emergano due elementi. Da un lato, l'argomento dell'autodifesa non può essere usato esimendosi dalla propria posizione all'interno delle dinamiche sociali e politiche di cui si è parte. Dall'altro, esso deve sempre tener conto della normatività etica che non può venir meno, quella per cui bisogna riconoscere la comune vulnerabilità originaria e precarietà costitutiva senza istituire distinzioni discriminatorie e di modo che tutti siano ugualmente in grado di essere compianti e partecipare alla socialità e agli «obblighi globali [*global obbligations*]»[93]. Se è vero che Butler ha sempre pensato all'unità nella distinzione tra etica e politica, ecco che ora, per la prima

[90] *Ibid.*, p. 104.
[91] *Ibid.*, p. 76.
[92] *Ibid.*, pp. 55-56.
[93] *Ibid.*, p. 50.

volta, dà a questa unità una forma costruttiva e propositiva generale partendo proprio dal secondo dei due termini[94]:

> In altre parole, quella che potremmo chiamare «l'uguaglianza radicale di ciò che può essere pianto [radical equality of the grievable]» potrebbe essere intesa come il presupposto demografico per un'etica della nonviolenza che non faccia eccezioni[95].

4. *L'ideale della nonviolenza*

La nonviolenza deve sempre confrontarsi con «tutte queste sfide fantasmagoriche e politiche»[96]. Come si definisce ora la sua autonomia a partire dall'obiettivo che si è data, cioè mostrare la propria forza come capacità di generare un modello politico alternativo universalizzabile? Butler elenca alcune caratteristiche che la riguardano.

Anzitutto, «la nonviolenza è un ideale che non sempre può essere pienamente onorato nella pratica»[97]. Il concetto di *ideale* a cui pensa l'autrice è quello definito da Hegel. Esso permette di porre concretamente la relazione tra il determinato e l'infinito, di movimentare il determinato verso il possibile[98]. Questo movimento si dà sia a livello della soggettività del singolo individuo, come dinamizzazione della sua costitutività etica, sia a livello della soggettività comunitaria. Inteso in questo secondo quadro, l'ideale della nonviolenza è l'orizzonte di possibilità della comunità dei soggetti che non si *riconoscono* nelle dinamiche violente dominanti e che si oppongono alla loro reiterazione. Il

---

[94] È questa poi la base sulla quale distingue la sua posizione dalle rivendicazioni dei "pro-life": cfr. *ibid.*, pp. 57, 109.
[95] *Ibid.*, p. 56 (corsivo mio).
[96] *Ibid.*, p. 143.
[97] *Ibid.*, p. 21.
[98] Leggiamo nella *Logica dello Spirito*: «L'idealità può esser chiamata la *qualità* dell'infinità. Ma essa è essenzialmente il processo del *divenire*, e quindi un passaggio, come quello del divenire nell'esser determinato, passaggio che è ora da assegnare. Come togliersi della finità, vale a dire della finità come tale e in pari tempo della infinità a lei soltanto contrapposta, soltanto negativa, l'infinità è ritorno in sé, *riferimento a se stesso, essere*. Poiché in questo essere v'è una negazione, *è essere determinato*. Ma poiché l'infinità è inoltre essenzialmente negazione della negazione, cioè la negazione che si riferisce a se stessa, essa è quell'essere determinato, che si chiama *esser per sé*», G.W.F. Hegel, *La logica dello Spirito* (1841), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2004, p. 154, Libro I, Sez. I, Cap. II, C. *L'infinità*; *Il passaggio*.

riferimento tanto all'uno quanto all'altro livello non è privo di tensioni e complicazioni; vi ritornerò nell'ultimo paragrafo.

In secondo luogo, la nonviolenza è una pratica che necessariamente «affronta fondamentali ambiguità etiche e politiche, il che significa che la "nonviolenza" non è un principio assoluto, ma il nome di una lotta in essere [*ongoing struggle*]»[99]. La nonviolenza è una «lotta in essere» o una «lotta aperta [*open-ended struggle*]»[100], perché apre incondizionatamente al futuro, si fa carico del possibile nella forma di un suo faccia a faccia pratico e diretto con l'ambiguità che caratterizza sia l'etica che la politica, quando si confrontano con la realtà storica determinata che vogliono modificare.

In terzo luogo, la nonviolenza non è una passivizzazione, una «azione omessa» bensì «un'affermazione fisica [*physical assertion*] delle rivendicazioni di vita, un'affermazione vivente, una rivendicazione [*claim*] fatta con la parola, il gesto e l'azione»[101], è il modo di «impegnarsi in una forma di persistenza». La pratica nonviolenta è un comportamento attivo, non un sacrificio eroico[102], né una disposizione pacifica e sottomessa. Esprime e rende produttiva la carica di rabbia e aggressività[103] per l'ingiustizia del mondo, come, per Butler, hanno dimostrato Gandhi e King. Quel «non-» che la lega alla violenza non può vincolarla alla posizione di suo opposto negativo. Ma come articolare la relazione tra piano etico e piano politico in questa nonviolenza che si autonomizza dalle dinamiche responsive? Attraverso la formulazione di una pratica sociale e politica assunta in concerto e non solo al fine di opporsi alle manifestazioni sistemiche di distruzione; ma anche e più di tutto – Butler usa il verbo frasale *coupled with* – «un impegno nella

[99] J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 23.
[100] *Ibid.*, p. 56.
[101] *Ibid.*, p. 24.
[102] Cfr., per esempio, Id., *L'alleanza dei corpi…*, cit., p. 295; J. Butler, A. Athanasiou, *Spoliazione…*, cit., p. 67.
[103] J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 21.

costruzione del mondo che onori l'interdipendenza globale del genere che incarna ideali di libertà e uguaglianza economica, sociale e politica»[104]. La nonviolenza è un ideale che consente ad altri ideali di prendere corpo. Lo fa attraverso un'azione collettiva utopica, aperta al futuro come realizzazione dei suoi possibili, che si concretizza anzitutto nel corpo come forma che supera i propri «confini individuali»[105] e che «lavora sulla soglia del suo potenziale sociale e politico»[106]. Butler pensa qui al potenziale dell'*uomo nuovo* che ha rintracciato nei testi di Fanon[107]. Il corpo diventa la materia prima dell'ideale della nonviolenza:

> Questa persistenza non è una questione di individualismo eroico, né della ricerca in profondità di risorse personali sconosciute. Il corpo, nella sua persistenza, non è espressione dell'individuo o della volontà collettiva. Infatti, se accettiamo che una parte di ciò che un corpo è […] esiste nella sua dipendenza da altri corpi – dai processi viventi di cui fa parte, dalle reti di sostegno a cui contribuisce – allora stiamo sostenendo che non è del tutto giusto concepire i corpi individuali come completamente distinti l'uno dall'altro; non sarebbe nemmeno giusto pensare a essi come completamente fusi, senza distinzione. […] Non è solo che questo o quel corpo è legato in una rete di relazioni, ma che il confine contiene e mette in relazione; il corpo, forse proprio in virtù dei suoi confini, si differenzia da un mondo materiale e sociale che rende possibile la propria vita e la propria azione ed è insieme esposto a esso. [...] Questo è un punto materialista che neghiamo solo a nostro rischio e pericolo[108].

Per un verso, dunque, Butler continua a insistere su un «*ethos* e una pratica contro-istituzionali»[109], una rivendicazione nonviolenta in cui ciascun soggetto riconosce il «diritto a perdurare [*persist*]» come un «diritto sociale», come «l'istanza soggettiva di un obbligo sociale e globale che abbiamo verso l'altro»[110]. Anzi, si può dire che esso sia ancora quello

[104] *Ibid.*
[105] *Ibid.*, p. 148.
[106] *Ibid.*
[107] Cfr. Id., *Violenza, non-violenza: Sartre su Fanon*, cit., p. 56; si veda anche Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., pp. 112-114.
[108] Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., pp. 197-198.
[109] *Ibid.*, p. 61. Cfr. anche Id., *L'alleanza dei corpi…*, cit., pp. 119, 125, 137, 155, 333.
[110] Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 64. Ancora: «Dunque, la nonviolenza come materia della moralità individuale cede così il passo a una filosofia sociale del vivente e di legami sostenibili», *ibid.*, p. 15.

predominante[111], come mostra il continuo rinviare a lavori descrittivi di quel che succede nello spazio appartato, benché pubblico, isolato benché poroso alle dinamiche di potere, di luoghi di protesta come Gezi Park, Occupy Wall Street o piazza Syntagma, dove i corpi resistenti – descrive Gambetti, citato da Butler, – «producevano una socialità alternativa», uno «spazio in cui la resistenza fisica avrebbe potuto trasformarsi in un modo di vita»[112]. A questa disposizione corrisponde «la pratica etica che è consapevole del suo proprio potenziale distruttivo»[113] e può opporvisi.

Per l'altro verso, ora Butler avanza autonomamente la pretesa universalistica, di tipo normativo e che assume la forma dell'alternativa politica radicale e affermativa: «affermare […] che ogni vita *dovrebbe poter essere* pianta [*grievable*], stabilendo così un orizzonte utopico all'interno del quale la teoria e la descrizione devono funzionare»[114]. L'orizzonte utopico consente di pensare la nonviolenza al di là della sua manifestazione concreta e come segno di un modo di vita socialmente riconosciuto, politicamente tutelato e dotato di una potenza universalistica. Ma come mettere in campo una positività assoluta e insieme non astratta? Affermando l'uguaglianza, sostiene Butler, e, contestualmente, «una coabitazione parzialmente definita da un'interdipendenza che si discosta dai confini individuali del corpo, o», ancora, «che lavora questi confini a favore del suo potenziale sociale e politico»[115]. La nonviolenza intesa politicamente prende la forma di una politica dell'eguaglianza

[111] È in effetti di questo tenore anche la formulazione sintetica che Butler fornisce verso la fine del testo: *ibid.*, p. 201.
[112] In particolare, rinvia alla descrizione fenomenologica in Z. Gambetti, *Occupy Gezi as Politics of the Body*, in U. Ozkirimli, *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*, Palgrave, Londra 2014, pp. 89-102; qui p. 96 [trad. mia].
[113] J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 172.
[114] *Ibid.*, p. 106. Per il concetto di *grievable* rinvio segnatamente ai capitoli *Violenza, lutto, politica* e *Vite precarie* in Id., *Vite precarie…*, cit., pp. 39-72, 157-181.
[115] J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 148.

radicale[116]. È possibile interpretarla come lavoro diretto alla trasformazione delle condizioni oggettive tanto sottraendo il terreno alla riproduzione micrologica del sostrato violento che abita il sociale, quanto operando per la realizzazione concreta degli ideali universali della libertà e delle uguaglianze. Ma, allora, questa politica come può prendere concretamente forma? E, ancor più, una «stabile [*durable*] forma politica»[117]?

5. *Sul nodo tra etica e politica*

Le due letture, quella etica e quella politica, attraverso cui Butler reinveste il tema della nonviolenza hanno acquisito pari dignità e trattazione ma non si sono fin qui conciliate. Nei primi tre capitoli il suo discorso oscilla tra questi due poli che il sottotitolo unisce indissolubilmente. Ma, se probabilmente Butler usa il termine «*Bind*» solo per indicare un legame produttivo, la trattazione che fin qui ha svolto mi sembra mostri piuttosto un rapporto problematico e scabroso che involontariamente richiama gli altri significati custoditi tanto dal sostantivo quanto dal verbo *to bind*[118]. Affrontare separatamente gli ambiti etico e politico non è dunque sufficiente. È necessario saldare assieme i due campi risolvendo la complessità della loro relazione. L'ultimo capitolo – *Political Philosophy in Freud: War, Destruction, Mania, and Critical Faculty* – è il tentativo esplicito di arrivare a tale unione e armonizzazione.

Due sono sostanzialmente gli esperimenti, tra loro annodati, che propone la filosofa. Il primo riprende il concetto di «massa». Butler sembra preferire riferirsi a questa nozione, d'altra parte già adottata anche in scritti precedenti, in sostituzione dei concetti di «popolo» e, ovviamente, di «comunità particolare». Il

[116] Cfr. *ibid.*, p. 202. A essa si associa un «giudizio extra-legale», *ibid.*
[117] *Ibid.*, p. 152.
[118] «Bind» in inglese significa, infatti, «legame» ma anche «impaccio, imbarazzo, noia, grana» e, nella sua forma verbale, «legarsi, amalgamarsi, formare un legame, stringere» ma anche «indurire», fino ad arrivare ai più forti significati di «obbligare, costringere».

concetto di massa le consente, infatti, di continuare a pensare un allearsi di soggetti che non si costituiscono in un'identità omogenea e che, al contempo, non sono già decisi nella loro unità da quella determinazione storica e sovrana che si chiama Stato-nazione. La massa informe è vista come il soggetto potenziale dell'agire politico, di un agire in grado di essere più esteso rispetto a quello di cui sono capaci gruppi di soggetti che, ancorché non organizzati, si riuniscono in base a una certa consapevolezza di esigenze che attengono alla dimensione politica. Ma come evitare di ricadere nel ben noto dibattito di inizio Novecento intorno alla massa, che ha mostrato tutti i suoi limiti? La via di uscita che individua Butler è, ancora una volta, quella della singolarità universale determinata dalla psicoanalisi. Butler ricorda che Freud ha costantemente riflettuto sulla «psicologia della massa e sul suo potenziale distruttivo»[119]. Sulla base delle riflessioni dello psicoanalista austriaco, si chiede: «La capacità distruttiva è da ricercarsi all'interno dei vincoli [*bonds*] che tengono insieme tali gruppi – una sorta di legame [*tie*] distruttivo – o è piuttosto un potere che "taglia tutti i vincoli comuni" – una spinta [*impetus*] antisociale che lacera le relazioni sociali?»[120]. Butler continua a seguire Freud, il quale osserva che i gruppi possono dirigere al proprio interno la capacità distruttiva oppure rivolgerla all'esterno, verso altri gruppi. In ogni caso ciò che permette a questa distruttività di scatenarsi è l'«inibizione della facoltà critica»[121]. Ora, Butler si sofferma proprio su quest'osservazione riguardo alla facoltà critica, individuandovi una via di uscita all'impasse freudiana. Mentre Freud associa tale facoltà alla capacità di giudizio, Butler la associa alla mania[122]:

[119] *Ibid.*, p. 162.
[120] *Ibid.*
[121] *Ibid.*
[122] La mania assume nell'ultimo testo di Butler il ruolo che veniva svolto dall'amore fino a *La vita psichica del potere* e dalla responsabilità già in J. Butler, *La non-violenza è necessaria e impossibile…*, cit. Questo diversa

> Troppo spesso si traccia direttamente una linea che dalla malinconia va al super-Io, ma la tendenza contrapposta, la mania, può contenere indizi di un diverso tipo di resistenza alla distruzione. La forza maniacale [*manic force*] che cerca di rovesciare il tiranno è per certi versi il potere [*power*] dell'organismo di rompere quelli che sono stati considerati vincoli essenziali di identificazione [*sustaining bonds of identification*]. L'organismo è già un concetto-soglia in cui somatico e psichico si incontrano, quindi non si tratta di una recrudescenza di vita ribelle puramente naturalistica. La *dis-identificazione* diventa un modo per contrastare i poteri di autodistruzione e per assicurare il perpetrarsi dell'organismo stesso[123].

Alternativa alla funzione auto-repressiva svolta dal super-io, la mania consente a ciascuno di orientarsi verso «forme irrealistiche di solidarietà insurrezionale [*unrealistic forms of insurrectionary solidarity*]»[124] senza che vengano reiterati i meccanismi governamentali e sovrani dominanti. Così, mentre anche la «guerra condotta contro regimi fascisti o genocidi in nome della democrazia […] corre il rischio di una distruttività che supera i suoi scopi dichiarati, il suo intento deliberato»[125], la mania provoca una posizione critica che la fa finita con tutte le «forme di tirannia» senza uscire dal perimetro «della solidarietà dei sentimenti»[126]:

> L'«irrealismo» della mania suggerisce il rifiuto di accettare lo status quo, e attinge al desiderio di vivere, che intensifica, da parte di chi lotta contro forme di amplificato auto-rimprovero. La stessa crudeltà su di sé o autodistruzione può essere provvisoriamente migliorata anche attraverso il ripiegamento sulla solidarietà sociale del fallimento [*social solidarity of failure*], dato che nessuno di noi è all'altezza dell'ideale, e questo fallimento condiviso fonda la nostra solidarietà e il nostro senso di uguaglianza[127].

Sembrerebbe qui che la mania e la solidarietà sociale del fallimento[128] siano due forme distinte, più complementari che alternative l'una all'altra. Butler, infatti, si chiede ancora:

---

importanza assegnata alla mania passa per un'interpretazione più penetrante delle riflessioni di Melanie Klein: cfr. Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., pp. 92-97.

[123] *Ibid.*, p. 167.

[124] *Ibid.*, p. 168.

[125] *Ibid.*, pp. 154-155.

[126] *Ibid.*, p. 170.

[127] *Ibid.*

[128] Sul modo propositivo di intendere il fallimento come mancata restaurazione dell'ordine a discapito della differenza si veda l'interpretazione del pensiero butleriano proposta da Athanasiou: J. Butler, A. Athanasiou, *Spoliazione…*, cit., p. 115.

«la mania può forse prendere forma all'interno di quei "sentimenti comuni" e "legami emotivi" che sono necessari per raggiungere questo obiettivo»? La risposta «sembra dipendere da come interpretiamo la "comunità di interessi"»[129].

Arriviamo così al secondo tentativo. Dato che non dipende da un patto o da un contratto, che Butler rifiuta categoricamente, come intendere questa dimensione comunitaria di massa? Abbiamo visto che la massa può (e deve) comporsi di individui che rinunciano all'auto-rimprovero e alla violenza esterna sviluppando invece la mania e, sulla sua base, la facoltà critica[130]. Potremmo chiederci provocatoriamente se qui Butler ci stia proponendo e stia rivendicando una *comunità di maniaci*? È chiaro che per la filosofa la mania non può diventare modello di comportamento e di azione[131]. Per procedere, è utile qui richiamare nuovamente uno scritto precedente. In *Vite precarie*, Butler aveva affermato: «sono favorevole all'autodeterminazione dei soggetti, purché comprendiamo che nessun soggetto, nemmeno il soggetto nazionale, esiste al di fuori di un contesto internazionale»[132]. Presentava così un parallelismo diretto tra la dimensione psichica individuale e quella «nazionale» che, in un altro punto dello stesso testo, era ancor più chiaramente esplicitata: «Le nazioni non funzionano come menti individuali, ma in entrambi i casi si può parlare di "soggetti", seppur di ordine differente»[133]. Già in quel testo la difficoltà di articolare questa analogia emergeva nella problematica spiegazione: «Quando gli Stati Uniti agiscono, stabiliscono per principio cosa significhi agire da americano, stabiliscono la norma per comprendere tale soggetto»[134]. In *The*

[129] J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 175.
[130] «Queste forme di solidarietà non si basano sull'identificazione con il leader, ma su una dis-identificazione che opera sotto il significante "vita" senza essere per questo riduttivamente vitalista: tale significante sta per un'altra vita, una vita futura», *ibid.*, p. 169.
[131] Cfr. *ibid.*, p. 170.
[132] Id., *Vite precarie…*, cit., p. 124.
[133] *Ibid.*, p. 62.
[134] *Ibid.*

Force of Nonviolence il livello nazionale viene semplicemente obliterato e l'analogia è spostata a una non meglio specificata dimensione generale, priva di confini e informe. La comunità che si fa massa politica, a cui pensa Butler, è quella che si riferisce al «più ampio quadro internazionalista [*broader internationalist frame*]»[135] – un riferimento, questo, che sembra suggerire l'appello a un internazionalismo anarchizzante. D'altra parte, questa operazione di allargamento indefinito e an-archico viene sviluppata ancora una volta ricorrendo alla riflessione psicoanalitica freudiana:

> una linea di pensiero abbandonata nelle sue riflessioni di psicologia di gruppo: la prima strada che esplora richiede una resistenza alle euforie del nazionalismo; la seconda invita a tener conto delle basi «organiche» della nostra natura di esseri umani. […] la mobilitazione dell'«Eros […]», e la formazione di forme condivise/comunitarie [*communal forms*] di identificazione[136].

La mania ha sostituito l'eros/amore[137] e rappresenta la prima forma di mobilitazione. Le «forme condivise/comunitarie di identificazione» indossano le vesti di una solidarietà che deve iniziare da quella parte delle «nostre nature organiche»[138] che si oppongono radicalmente alla violenza.

Il tema della «natura organica» che caratterizza l'essere umano è allora l'ultima strada che Butler percorre attraverso lo strumentario psicoanalitico[139] per pensare una dimensione immediatamente comunitaria di massa. Di tale natura organica, a cui in quest'opera accenna solo, ha trattato in un altro recente breve testo dedicato al pensiero del giovane Marx:

> Marx fa delle locomotive e delle ferrovie gli «organi del cervello umano», il che indica che queste istituzioni umane si sviluppano a partire da idee che nascono dalla coscienza umana, e pure che queste istituzioni emergono anche dalla parte organica del cervello […]

[135] Id., *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 176.
[136] *Ibid.*, p. 177.
[137] Cfr. la nota 116.
[138] J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 180.
[139] Dove per lei psichico e biologico vengono appunto a incontrarsi: cfr. *ibid.*, p. 157.

> Questo è solo un esempio del fatto che il postulato secondo cui gli organi si situano all'interno del corpo non è del tutto corretto[140].

Gli organi sono anche «nei mezzi di produzione (le ferrovie e le locomotive)»[141]. Si tratta di una vera e propria «estensione tecnica del corpo»[142] e, insieme, di un allargamento sociale della dimensione psichica. Quello che qui Butler propone è un tentativo che presenta una certa somiglianza con quanto abbozzato da Benjamin in vari punti dei suoi materiali di lavoro sul *Passagen-Werk*. La differenza essenziale tra i due tentativi, è che in Benjamin il pensiero dello psichico collettivo trova il suo punto di mediazione nella trasformazione della realtà circostante che informa ed educa gli individui[143] mentre in Butler «seguace» di Freud il passaggio dall'individuale soggettivo al collettivo soggettivo è immediato, diventando anzi questo stesso passaggio la mediazione per gli altri livelli[144].

Il transito per Freud è, in definitiva, un singolare tentativo, visto che nel riferimento alla psicoanalisi lo sviluppo del piano politico trova più fonti di tensione che un vero e proprio consolidamento. Tale rimando risulta, infatti, problematico sotto due aspetti. Da un lato, pensare il politico attraverso lo psicoanalitico sembra istituire parametri trans-storici che confermano in Butler la tendenza a un uso della psicoanalisi che ne fa, osserva Bernini, il «deposito di verità sull'umano»[145]. Dall'altro lato, il tentativo di passare dal livello costitutivo

---

[140] Id., *Le corps inorganique chez le jeune Marx*, in *Deux lectures du jeune Marx*, Editions sociales, Paris 2019, pp. 14-15 [trad. mia]. In Butler, il tema è di origine hegeliana e in quel contesto vi fa riferimento in *Che tu sia il moi corpo* (2010), tr. it. Mimesis, Milano-Udine, pp. 80-82.

[141] Id., *Le corps inorganique chez le jeune Marx…*, cit., p. 15 [trad. mia].

[142] *Ibid.*, p. 16.

[143] Oltre al fatto che esso non pretende di giocare su un livello politico. L'unico tentativo svolto in questo senso rimane quello di inizio anni '20 quando l'autore berlinese si confronta con due conferenze di Erich Unger: cfr. E. Unger, *Politica e metafisica. Tentativi filosofici in politica* (1921), tr. it. Cronopio, Napoli 2008.

[144] Uno spunto si trova nel testo freudiano su cui più lavora Butler in *The Force of Nonviolence*, cioè *Il disagio della civiltà*: S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), in Id., *Opere. 1924-1929*, tr. it. Boringhieri, Torino 1980², vol. X, pp. 581-582.

[145] L. Bernini, F. Zappino, *Quale futuro per il soggetto queer…*, cit., p. 225.

dei soggetti a quello dell'intera società contemporanea si affida a un processo analogico che, carente nei suoi sviluppi freudiani, non trova una maggior stabilità nella formulazione della filosofa. Nel leggere le questioni e problematiche teoriche pulsionali in chiave sociale, là dove si interroga sul rapporto che intrattengono soprattutto con la massa[146], la sua elaborazione più recente non è in grado di sostituirsi in maniera convincente alle forme di alleanza già teorizzate in precedenza. Inoltre, là dove richiama il «più ampio quadro internazionalista»[147] non mette a fuoco la relazione, lasciandola in una nebbia che è senz'altro un impulso per nuove riflessioni.

Lo sciopero politico della fame da cui sono partito richiede a fianco della rivendicazione etica un parallelo e concertato agire politico che trovi un suo precipitato in una (o più) forme organizzate. Per corrispondere alla domanda di giustizia universale di cui si fa espressione, è indispensabile riflettere sulla capacità di aggregare stabilmente intorno a una partecipazione democratica, che trovi corpo in *strutture* elastiche, periture ma, al contempo, solide e durature. Si potrebbe dire, riprendendo le parole di Öcalan, rivoluzionario e teorico che ha lungo a meditato su questi temi: «Uno stile democratico richiede […] una coscienza sociale, un modo di agire scientifico e la conoscenza dei processi di governo sociali»[148]. La sua spontaneità è artificiale poiché «richiede formazione ed esperienza intensive»[149]. Senza questo passaggio, come sarebbe possibile non ricadere nel quadro descritto da Benjamin nelle tesi *Sul concetto di Storia*, in cui l'oblio prevale ricoprendo le azioni politiche e il modello di cui si fanno espressione concreta, poiché «i morti non saranno al sicuro dal nemico»

[146] Cfr. J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., pp. 162, 165. Butler ritorna così ex abrupto a un concetto tutto moderno a cui fa riferimento senza rielaborarlo concettualmente.
[147] *Ibid.*, p. 176.
[148] A. Öcalan, *op. cit.*, p. 426.
[149] *Ibid.*

fintanto che il nemico non avrà «smesso di vincere»[150]? Il ripensamento della relazione tra etica e politica richiesto dal gesto dei prigionieri che protestano con lo sciopero della fame non mi sembra dunque trovare un adeguato accoglimento nel pensiero di Judith Butler, che in *The Force of Nonviolence* propone in definitiva ancora una volta una confricazione che rallenta, impedisce, intralcia i meccanismi del biopotere[151] e che ipotizza una dimensione comune d'azione che rimane indefinita.

[150] W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), in *Opere complete. VII. 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, p. 485 (VI tesi).
[151] La figura del despota non è altro che una concrezione particolare: «Il tiranno, dopo tutto, è un antropomorfismo sostenuto da reti di potere», J. Butler, *The Force of Nonviolence…*, cit., p. 168.

TERESA CAPORALE

SUL FUTURO DELLA RELIGIONE NELL'ETÀ POST-SECOLARE. I RIVERBERI DELL'ANTROPOTEISMO FEUERBACHIANO SUL PENSIERO DI GIANNI VATTIMO E RICHARD RORTY

1. *Sullo stretto nesso tra sacro e secolare: l'anateismo*
2. *Ludwig Feuerbach: l'ateismo quale verità della religione*
3. *Oltre l'ateismo: la fede post-metafisica di Gianni Vattimo*
4. *La prospettiva anticlericale di Richard Rorty: per una religione antiessenzialista al di là di teismo e ateismo*

ABSTRACT: *RELIGION IN A POST-SECULAR AGE. THE ECHOES OF FEUERBACHIAN'S ANTHROPOTHEISM ON GIANNI VATTIMO AND RICHARD RORTY'S THOUGHT*
This paper questions the role and future of religion in a post-secular age by considering the philosophical perspective of Ludwig Feuerbach, one of the main opposer of Christian religion. The core idea is that a close relationship exists between Holy and Secular. Furthermore, I discuss the idea that religion, even purified from dogmatic stances and metaphysical backdrop, might be a reliable discourse in God's Death era. The very analysis proposed by Feuerbach about the anthropological essence of Christian religion could be intended as a viaticum to the current debates dealing with the idea of an authentic religious experience in a post-metaphysical era. With regard to this, Gianni Vattimo and Richard Rorty's contributions, despite the temporal distance to Feuerbach, are characterized from similarities. Indeed, they share with Feuerbach the view of religion as something deeper than mere faith in a transcendent Entity and as something whose essence stands in brotherhood, charity and openness to alterity. Vattimo himself, who is a believer, starts his reflection from a perspective different from Rorty's, the latter being anticlerical. Nevertheless, religion once stripped away its metaphysical dogmas shows that anti-essentialism of XIX and XX centuries would lead to more tolerance between atheists and theists of different kind.

1. *Sullo stretto nesso tra sacro e secolare: l'anateismo*

Gianni Vattimo, nell'*Introduzione* al suo scritto *Dopo la Cristianità. Per un Cristianesimo non religioso*[1], dichiara che

[1] G. Vattimo, *Dopo la Cristianità. Per un Cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002. La produzione di Vattimo relativa alla questione della

quella in cui viviamo oggi è un'epoca in cui non è più possibile pensare alla realtà come a una struttura saldamente ancorata a un unico fondamento, che la filosofia avrebbe il compito di conoscere e la religione, in qualche modo, di svelare. Siamo dentro un universo in cui ci si interroga sul senso a partire da una situazione di non senso, su Dio dopo l'annuncio nietzschiano della morte di Dio, in cui la fede può nascere paradossalmente proprio da questo disperare del divino.

La sfida che egli sembra lanciare al lettore e alla quale sottopone anche se stesso è quella di cogliere proprio nella negazione, nell'epoca della decadenza e dell'indebolimento dell'essere, qualcosa di positivo, che segni l'inizio di una nuova era, di una nuova esperienza sacrale-religiosa. Lo scenario che ci si presenta davanti è quello di una distruzione che edifica, di un momento necessario nell'epoca della morte di Dio, in cui credenza e non credenza arrivano a toccarsi.

In tale contesto diventa opportuno rinnovare la filosofia nel senso di un oltrepassamento della metafisica e consentire alla religione di recuperare il suo ruolo, nonostante si muova in un

---

fede religiosa post-metafisica non si limita a questo testo. Per un'analisi più sistematica della sua riflessione sulla fine della metafisica e gli esiti della secolarizzazione, cfr. Id., *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985; Id., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994; Id., *Credere di Credere*, Garzanti, Milano 1996; G. Vattimo, P. Sequeri, G. Ruggieri, *Interrogazioni sul cristianesimo: cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Lavoro, Roma 2000; G. Vattimo, R. Girard, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Pisa 2006; G. Vattimo, C. Dotolo, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009. Nell'ambito di questa vasta produzione, è parso opportuno, ai fini della tesi supportata, selezionare lo scritto *Dopo la Cristianità* in quanto a) opera paradigmatica della peculiare maniera in cui Vattimo presenta la sua idea di modernità e di un Occidente ancora cristiano ma libero dalla rigidità dottrinaria del Cristianesimo stesso; b) in quanto testo rappresentativo delle argomentazioni messe in campo nelle opere precedenti relativamente agli esiti dell'indebolimento dell'essenzialismo, dell'oggettivismo, del fondazionalismo; c) in quanto testo emblematico della ricchezza e profondità dei nodi etici ed esistenziali solitamente affrontati dall'autore. L'esame di questi ultimi ha reso possibile tracciare (e rintracciare) la linea teorica che dalla critica feuerbachiana al Cristianesimo arriverebbe fino all'idea, sostenuta da Vattimo, della secolarizzazione quale profanazione della metafisica che, però, avrebbe aperto *paradossalmente* al religioso un nuovo teatro d'azione.

orizzonte post-secolare, senza maschere e dogmatismi, tornando a occupare un posto accanto alle scienze e alla politica, senza per questo aspirare all'assoluto. La fine della metafisica lascia uno spazio vuoto che non deve necessariamente essere riempito esibendo un fondamento sicuro cui ricondurre l'intera realtà. Al contrario, tale dissoluzione della metafisica può comportare una riduzione del peso dei dogmatismi e delle strutture oggettive del reale, dispiegando quella che secondo Gianni Vattimo e Richard Rorty costituisce la *storia del pensiero debole*.

In particolare, per entrambi tale storia è riconducibile al moderno processo di secolarizzazione che, però, precisa Vattimo, non va intesa come mero «fenomeno di abbandono della religione, ma come attuazione, sia pure paradossale, della sua intima vocazione»[2], ossia la tendenza alla tolleranza, alla carità e alla solidarietà nei confronti del prossimo. Egli inoltre sostiene che è proprio «rispetto a questa vocazione all'indebolimento e alla secolarizzazione che una filosofia coerentemente post-metafisica dovrà cercare di capire e di criticare, anche, i vari fenomeni di ritorno della religione nella nostra cultura, con l'effetto inevitabile, però, di rimettere in gioco anche sé stessa»[3].

L'idea che la modernità non implichi la fine della religione e che quest'ultima sia qualcosa di molto più profondo della mera fede in un Dio trascendente capace di fornire una fondazione ultima, unica, normativa per la nostra conoscenza e per la nostra etica, non è un'idea nuova nel panorama della storia della filosofia[4], così come non è nuova la convinzione che esista uno stretto nesso tra sacro e secolare[5].

---

[2] *Ibid.*, p. 28.

[3] *Ibid.*

[4] Per ripercorrere la storia di tale idea nel panorama della filosofia occidentale, cfr. E. Lecaldano, *Senza Dio. Storie di atei e ateismo*, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 45-82.

[5] Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, (1999), tr.it. Jaka Books, Milano 2004; R. Dworkin, *Religione senza Dio* (2013), tr. it. Il Mulino, Bologna 2014; G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, Edizioni ETS, Firenze 2013; M. Fraijó,

Tale costatazione ha indotto il filosofo irlandese Richard Kearney[6] a "coniare" un nuovo dominio concettuale per la spiritualità del terzo millennio: l'anateismo[7], ossia l'atteggiamento religioso ritrovato nella sospensione di ogni assoluto. Si tratta di una terza via che si apre tra gli estremi del teismo e dell'ateismo, tra sacro e secolare, trascendenza e immanenza[8].

Sebbene l'anateismo non coincida con l'ateismo, concorda con la demistificazione della religione cui mette capo l'ateismo, per

---

Religione senza Dio, in «La società degli individui», XVII, 50, 2014, pp. 11-36.

[6] Allievo di Paul Ricoeur, insegna filosofia al Boston College e ha insegnato allo University College di Dublino e alla Sorbona di Parigi.

[7] «Quando parlo di anateismo non è certo mia intenzione propugnare un qualche tipo di nuova religione. Dio me ne guardi! L'anateismo non costituisce affatto l'ipotetica sintesi di un movimento dialettico che dal teismo, passando attraverso l'ateismo, giunge a un fine ultimo. L'anateismo non segue una metanarrazione sullo sviluppo dell'umanità che, partendo da una religione originaria, avrebbe maturato, attraverso una critica laica, una nuova forma di spiritualità per il terzo millennio […] Non si fonda su di un progresso periodizzato che va da una credenza arcaica a una postfede razionale. Qui non vi è alcuna teologia del compimento. […] Come l'archeologia, anche l'anateismo rifugge dalla teologia e si oppone all'idea di un'Origine e di un Fine perfetti. Che cos'*è* allora l'anateismo? Come suggerisce il prefisso *ana*, l'anateismo concerne la ripetizione e il ritorno, ma non nel senso di una regressione a uno stadio di perfezione anteriore così come accade nell'*anámnēsis* platonica, intesa come ricordo della propria pre-esistenza iperurania. E neppure nel senso di un ritorno a un qualche stato prelapsario di fede assoluta, prima che la modernità corrodesse ogni verità eterna. Non vi è nulla di nostalgico giacché, per dirla con Kierkegaard, il nostro interesse non è rivolto a un "ricordo" *retrospettivo*, bensì a una "ripetizione" *in avanti*. Il prefisso *ana* indica un'azione di ritorno a quella che io definisco una scommessa primordiale, a quell'istante iniziale di valutazione che è alla base di ogni credo. Esso segna una nuova apertura su quello spazio di libera scelta tra l'avere o il non-avere fede. In tal senso, l'anateismo costituisce la *possibilità di scegliere* di recuperare la propria fede operando tanto *prima* quanto *dopo* la divisione tra teismo e ateismo, e rendendoli in tal modo entrambi possibili. In breve, è un invito a rivisitare quella che potrebbe essere definita la scena originaria della religione: l'incontro con un totale Estraneo che abbiamo scelto, o meno, di chiamare Dio», R. Kearney, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio* (2008), tr. it. Fazi, Roma 2012, pp. 7-8.

[8] «L'anateismo non è un ateismo che vuole eliminare Dio dal mondo, rifiutando il sacro a favore del secolare; e non è nemmeno un teismo che vuole liberare Dio dal mondo, rifiutando il secolare a favore del sacro. E infine, non è neppure un panteismo (antico o new age) che costringe il secolare e il sacro in una cosa sola, negando ogni distinzione tra il trascendente e l'immanente. L'anateismo non dice che il sacro *è* il secolare: dice che è *nel* secolare, *attraverso* il secolare, *verso* il secolare. Mi vorrei spingere sino al punto di dire che il sacro è inscindibile dal secolare, sebbene questi rimangano distinti. L'anateismo parla di "animazione reciproca" tra il sacro e il secolare, ma non di fusione o di confusione. Essi sono inestricabilmente connessi, ma mai la *stessa* cosa», *ibid.*, pp. 219-220.

attenersi a una sacralità presente dentro l'esistenza quotidiana, che può vedere solo chi si è liberato dalle aberrazioni della religione e dalle perversioni del potere religioso. Tuttavia, il paradigma anateistico non si ferma a questo carattere negativo della religione ma va oltre, fino a realizzare che essa, guidata da fede e amore autentici, è molto più che questo insieme di aberrazioni.

Kearney si domanda che cosa possa significare accettare il sacro nell'universo del secolare e rimanda in primo luogo alla risposta che avrebbe dato Bonhoeffer a questa domanda, ossia che «ciò che è cristiano si trova solo nel naturale, il santo solo nel profano»[9] e prosegue sostenendo che «diversi pensatori cristiani postreligiosi si sono spinti anche oltre, al punto che talvolta il loro lavoro è stato accusato di nichilismo ateistico, laddove invece si propone di passare attraverso la morte di Dio per giungere a un rinnovato amore sacro per il mondo (*amor mundi*)»[10]. In particolare, tra gli autori ai quali si riferisce Kearney c'è proprio Gianni Vattimo, il quale avrebbe mostrato come un momento di "nulla" e di "vuoto" risieda al centro della fede postmetafisica:

> nel caso di Gianni Vattimo […] la *Kénōsis* richiede una lettura della Prima Lettera ai Corinzi (dove si parla dell'amore), in cui l'incarnazione viene trattata come la rinuncia da parte di Dio di ogni potere, così da riesaminare ogni cosa a un livello secolare: la santificazione dell'esistenza quotidiana. Vattimo considera "l'auto-svuotamento di Dio e il tentativo dell'uomo di pensare l'amore come l'unica legge", le due facce di un'unica medaglia. E la conclusione di questa "ermeneutica fragile" (*il pensiero debole*), sorprendente per molti teisti tradizionali, è che la secolarizzazione è "il tratto costitutivo di un'autentica esperienza religiosa". In questa prospettiva, Copernico, Freud e Nietzsche non devono più essere considerati come nemici del sacro, ma come "realizzatori delle opere dell'amore"[11].

Dunque «l'anateismo non è nulla di nuovo; è solo un termine nuovo per definire qualcosa di molto antico»[12], ossia il messaggio di

[9] *Ibid.*, p. 173.
[10] *Ibid.*, pp. 173-174.
[11] *Ibid.*, p. 175.
[12] *Ibid.*, p. 9.

amore, di speranza, di ospitalità che emerge dal fondo di ogni religione e che va recuperato, riportato alla luce. Non si tratta di un nuovo tipo di religione, ma della scoperta di una sacralità insita nella vita quotidiana e del riconoscimento di un ruolo centrale ai valori della fratellanza, della carità e della dedizione all'altro, gli stessi valori ai quali si richiama Vattimo nella sua analisi del religioso nell'epoca post-moderna.
Secondo la prospettiva anateistica indicata da Kearney l'unico modo per scoprire la sacralità nel quotidiano e meravigliarsi di questa divinità dell'orizzonte mondano è proprio l'accettazione che il soggetto-Dio è morto, che non possiamo mai essere sicuri della sua esistenza.
Come scrive Vattimo nella sua *Introduzione* al testo di Kearney «l'anateismo non è solo, in definitiva, il momento di sospensione e di vuoto destinato a trovare "di nuovo" una fede "piena" più o meno affine alle fedi tradizionali, ma un atteggiamento che deve accompagnare […] ogni fede ritrovata»[13]. Si tratta di una fede che è stata sempre presente nelle epoche passate ed è emersa ogni qualvolta un individuo ha sospeso le proprie certezze su un Dio a lui familiare, aprendo le porte allo straniero, alla presenza fisica finita della persona che sta di fronte a lui, nella quale riconosce una dimensione di trascendenza che sta però *nella* e *attraverso* l'immanenza e che, lungi dallo sminuire l'umanità, la amplifica.

2. *Ludwig Feuerbach: l'ateismo quale verità della religione*

Nel contesto di un'idea di modernità che non implichi la fine dell'esperienza religiosa, ma che vede nella religione (intesa nella sua essenza filantropica, al di là di ogni rigido dogmatismo) un serbatoio di risorse cui attingere, occupa una posizione di rilievo la riflessione del filosofo tedesco Ludwig Feuerbach. Anche lui infatti, al di là della distanza temporale

[13] *Ibid.*, p. IX.

che lo separa dall'analisi di Kearney e dalla prospettiva di Vattimo, sembra mettersi in cammino su quella sorta di terza via tra ateismo e religiosità, che consente di rivisitare il sacro all'interno del secolare, riscoprendo una sacralità del qui e ora. Feuerbach non intende sopprimere il sacro, del quale riconosce l'impossibile rimozione, ma solo evitarne un esito trascendente. Egli sostiene che la dimensione sacrale-religiosa è costitutiva della natura umana: ciò che va eliminato non è il sacro in sé ma la convinzione che possa esistere una realtà trascendente e altra dal nostro mondo. Solo così può emergere il vero volto del sacro. Esso per Feuerbach coincide con ciò che è comune a tutti, l'universale, il Genere umano come unità io-tu, ossia la totalità umana che ha preso il posto dell'ulteriorità divina.

Dunque, egli del sacro misconosce l'aspetto della separazione, del rimando al trascendente, e fa emergere come, una volta smascherata la natura antropologica della teologia, sacri possono essere considerati l'amicizia, il matrimonio e più in generale i rapporti morali che si stabiliscono nell'orizzonte dell'immanenza.

L'esito della critica feuerbachiana alla religione cristiana, sviluppata nell'opera che più lo ha reso noto, *L'essenza del Cristianesimo*, è l'affermazione dell'uomo come soggetto che esiste, conosce e agisce in maniera del tutto autonoma, senza alcuna necessità di un Dio esterno ed estraneo alla natura umana. Infatti, alla base di quella critica vi è la convinzione che «l'umanità viene sempre determinata solo mediante se stessa, attinge solo da se stessa i suoi principi teoretici e pratici»[14]. Da ciò deriva che il fondamento della morale non è da ricercarsi nel soggetto Dio, bensì nei predicati etici quali il bene, la saggezza, l'onestà, considerati in e per se stessi[15].

[14] L. Feuerbach, *Opere*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Bari 1965, p. 370.

[15] «La teologia fonda l'etica sulla *volontà di Dio*; se essa si immagina semplicemente *questa volontà* come fondamento dell'etica perché è la *volontà* di Dio, il comando del Signore, allora essa ha un principio dell'etica arbitrario, non etico, un principio che annienta l'etica nella sua base, poiché il bene non ha altra potenza che la *sua* propria, deve legare e determinare l'uomo *per se*

Dunque, non solo la scienza, ma persino la morale, si rivela del tutto indipendente da ogni comando o prescrizione divina: l'uomo compie il bene non per effetto del volere di Dio e quindi per una ragione del tutto estrinseca, bensì per il bene stesso, perché ne individua il fondamento nella sua più intima natura. Allo stesso modo, a giudizio di Feuerbach, la corruzione dei costumi e ogni genere di atrocità non ha certo la sua origine nell'incredulità degli ultimi secoli. Al contrario, è proprio la credenza nei misteri cristiani ad accordarsi molto bene con ogni immoralità e nefandezza. In altri termini viene a cadere il binomio fede-moralità e il pregiudizio secondo il quale esisterebbe uno stretto nesso ateismo-immoralità e corruzione.

Il risultato cui perviene l'antropoteismo[16] feuerbachiano dimostrerebbe che finché non si estirpa la fede nel dogma cristiano della corruzione originaria dell'umanità, ogni miglioramento dell'io è impossibile. Il bene, infatti, si radica nell'uomo solo nel momento in cui egli lo riconosce come sua propria essenza e non si lascia ingannare dalla teologia[17] che lo

---

stesso, cioè non può esserci alcun altro fondamento al dovere etico di compiere il bene che il concetto del bene *in e per se stesso*», Id., *Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità*, tr. it. La Città del Sole, Napoli 2008, p. 135.

[16] «L'antropotesimo è questo nuovo umanesimo che fa propri i caratteri positivi della religione, la sua affermazione dei bisogni del "cuore" e la sua dissoluzione del teismo in antropologia. L'antropoteismo è il cuore ridotto a ragione; esso dice nella testa in maniera intellettuale quello che il cuore dice a modo suo. La religione è soltanto affettività, sentimento, cuore, amore, cioè la negazione, la dissoluzione di Dio nell'uomo. La nuova filosofia è perciò, in quanto negazione della teologia, che nega la verità dell'affettività religiosa, la posizione della religione. L'antropoteismo è la religione consapevole di se stessa, la religione che comprende se stessa. La teologia invece nega la religione facendo finta di porla. La religione ha di fronte alla teologia e alla sua traduzione razionale, la filosofia speculativa, il vantaggio di identificare immediatamente l'essenza di Dio con l'essenza dell'uomo, l'essenza dell'uomo con l'uomo, e di avere a principio il "cuore", il "bisogno", la "sensibilità", il "principio del materialismo", non il pensiero astratto come la teologia e la filosofia speculativa: la nuova filosofia deve rivendicare a sé questa verità della religione», C. Ascheri, *Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento*, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1970, p. 94.

[17] A proposito dei rapporti tra religione e teologia nella riflessione di Feuerbach, Bazzani sostiene che mentre il suo atteggiamento verso la religione è risultato talvolta oscillante, quello verso la teologia è stato costantemente critico, oppositivo. Tale divario si fa sempre più netto nel corso della sua

spinge fuori di lui, proiettandolo in un Dio lontano e inaccessibile. Pertanto, Feuerbach ha rivolto una critica feroce alla riduzione della moralità a meri comandi divini, in particolare nelle *Conclusioni* a *L'Essenza del Cristianesimo*. Qui egli sostiene che

> quando la morale viene fondata sulla teologia e il diritto su un'autorità divina, le cose più immorali, più ingiuste e più vergognose possono avere il loro fondamento in Dio e venir giustificate. […] porre alcunché in Dio, o derivare alcunché da Dio, null'altro significa che sottrarlo al controllo della ragione, significa porre alcunché come indubitabile, come inviolabile, come santo, senza spiegarne il perché. Ogni costituzione della morale e del diritto sul fondamento della teologia ha dunque sempre alla sua base un volontario o involontario accecamento, quando non addirittura un'intenzione cattiva, un secondo fine di duplicità e di menzogna. Là dove il diritto è qualche cosa di serio, non ha bisogno alcuno di essere puntellato e assistito dall'alto. Non abbiamo bisogno di una legislazione *cristiana*: abbiamo bisogno soltanto di un diritto *ragionevole, giusto, umano*. Il bene, il vero, il giusto hanno sempre la loro consacrazione in sé stessi, nella loro qualità. Dove la morale è una cosa seria, è sentita in sé e per sé stessa come una potenza divina; se invece non ha in se stessa fondamento alcuno, non v'è alcuna intima necessità che esista, e allora cade in balìa dell'arbitrio della religione[18].

Feuerbach in questo passo fa riferimento alla religione cristiana considerata nella sua essenza negativa, teologica, che va rifiutata in quanto ancorata all'idea di un Dio-fondamento ultimo dell'universo morale e che comporta la rottura di ogni legame sociale. Il cristiano infatti si considera autosufficiente in virtù del suo legame col divino e, chiuso e indifferente al mondo, si sottrae a ogni rapporto con gli altri uomini[19]. Al contrario,

---

produzione. Infatti, se ne *L'Essenza del Cristianesimo* «ci si limitava a dire che la teologia è la pretesa di sistemare in schemi di ragione quel che di fatto è altra cosa rispetto alla ragione, ovvero il "sentimento", "l'animo", nel '46 si asserisce che la teologia è "il sistema della dipendenza dell'uomo", la "forma dell'alienazione più estrema dell'uomo", la radicale rescissione di ogni legame con la realtà effettuale dell'esistenza. Nel '46, cioè, il divario appare più marcato proprio perché, finalmente delineati i tratti della filosofia dell'avvenire, dell'antropologia del futuro, si muove proprio dall'antropologico, dall'esistenziale, dal naturale-tecnico e meglio si sa determinare la religione quale re-ligio tra gli uomini e la teologia quale semplice discorso intorno a un Dio che può anche non avere alcuna parentela con questa re-ligio», F. Bazzani, *Prefazione* a L. Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994 p. 28.

[18] L. Feuerbach *L'Essenza del* Cristianesimo, tr.it. Feltrinelli, Milano 2013, pp. 288-289.

[19] A giudizio di Feuerbach il cristiano ha avuto tutto in sé, tutto nel suo Dio e di conseguenza non ha avuto bisogno di completarsi attraverso l'altro (il

Feuerbach opta per un ateismo dal carattere peculiare, poiché esso non è la negazione radicale della religione tradizionale, ma il disvelamento di una verità che si cela nel fondo dell'esperienza religiosa stessa e che si tratta soltanto di riportare alla luce. Nonostante la sua critica al Cristianesimo, Feuerbach riconosce che l'esperienza sacrale-religiosa non può essere mai del tutto eliminata, o anche solo trascurata e ignorata; essa troverà sempre una propria maniera peculiare di manifestarsi:

> nasce, in tal modo, l'ateismo teorico, che denuncia quasi sempre, anche se in forme camuffate, una nostalgia del sacro, come dimostra l'insistenza di Feuerbach sul tema religioso, analizzato quasi ossessivamente fino in fondo allo scopo di poterlo negare. […] La costatazione della difficoltà umana di vivere senza di esso e il tentativo, impotente, di sostituirsi a esso, si presenta, tuttavia, di nuovo, come appare nella drammatica costatazione nietzschiana, secondo la quale, se ci fossero dèi, egli non potrebbe sopportare di non essere Dio, dunque non ci sono dèi[20].

Pertanto, a giudizio di Feuerbach, le forme del sacro e del religioso sebbene celate o trasfigurate, si manifestano sempre in rapporto a una dimensione che appartiene all'umano e nello stesso tempo la supera. Tale apertura sacrale-religiosa propria di ogni uomo si concretizza nel bisogno dell'altro da sé, che ha del tutto sostituito il divino: questo altro è l'individuo concreto, determinato, non assoluto, fatto di bisogni e sensibilità, nel quale ciascuno si riconosce e al quale ci si affida completamente. A tal proposito Feuerbach è convinto di trovarsi alle porte di un tempo nuovo, di un presente che anticipa il futuro, poiché vede

---

rappresentante del genere), né di rapportarsi al mondo: «Dio è l'unico bisogno del cristiano; perciò gli altri uomini, la specie umana, il mondo, non rappresentano per lui una necessità, l'*intrinseco* bisogno degli altri non esiste. Dio rappresenta per me appunto la specie, l'uomo altro da me; anzi soltanto nell'allontanamento dal mondo, nell'isolamento, sento veramente il bisogno di Dio, sento viva la sua presenza, sento ciò che Dio è, e ciò che può essere per me. É sì vero che il religioso ha anche bisogno della comunità, della preghiera comune, ma il bisogno degli altri rimane pur sempre qualche cosa di molto secondario. La salvezza dell'anima è la cosa principale, il concetto fondamentale del cristianesimo, e questa salvezza è solo in Dio, solo nella concentrazione in Lui. Si richiede anche l'attività per gli altri, è una condizione per raggiungere la salute eterna, ma il fondamento della salute eterna è Dio, il rapporto immediato con Dio», *ibid.*, p. 174.

[20] A. A. Bello, *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Lit edizioni, Roma 2014, p. 116.

già, seppur ancora inconsapevolmente, l'attuazione piena dell'uomo non più in Dio ma nella comunità umana di cui fa parte.

Così nelle sue *Lezioni sull'Essenza della religione*, egli sostiene che «se l'ateismo fosse soltanto una negazione, sarebbe filosofia immorale e di poco conto»[21], invece esso nega la realtà metafisica, trascendente, di Dio solo per affermare la verità della religione. Infatti, negare Dio non implica, a suo giudizio, la fine di ogni esperienza religiosa, dal momento che la religione non si riduce alla mera fede in un'entità trascendente. Feuerbach scinde nettamente Dio e religione, con l'intento di salvare quest'ultima da ogni legame con l'idea di un essere ultramondano, garante della beatitudine eterna.

Per comprendere più nello specifico la peculiarità della sua analisi dell'universo religioso può essere utile applicare a Feuerbach il giudizio che egli formulò a proposito del suo Pierre Bayle: «Bayle è *positivo*, là dove è *negativo*»[22], ossia egli esprime il positivo negativamente, talvolta in modo improprio, enigmatico, ironico. Infatti, nell'ambito della sua critica alla religione Feuerbach sostiene che occorre negarla, ma solo nella sua essenza falsa, teologica, che fa dell'uomo un prodotto di Dio, per affermare invece la sua vera natura antropologica, che si esplica proprio in ciò che comunemente è considerato non-religione[23], ossia l'idea dell'inessenzialità del divino, fatto coincidere con l'uomo stesso, in quanto genere umano. Non è un caso quindi che in un celebre passo contenuto nei *Frammenti* Feuerbach sostenga: «non avere religione – è la mia religione; non

[21] L. Feuerbach, *Trenta lezioni sull'essenza della religione*, tr. it. Battezzati, Milano 1872, p. 219.

[22] Id., *Pierre Bayle. Un contributo alla Storia della Filosofia e dell'Umanità*, cit., p. 237.

[23] A tal proposito, Bazzani nella sua *Prefazione* a *L'Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach, sostiene che egli utilizza la religione «proprio contro il tempo presente, poiché il tempo presente, la filosofia moderna, razionalistica, è negatrice di quella vita, di quella corporeità, di quel riconoscimento della pulsionalità che la religione, pur se avvolta nelle maschere del misticismo, soprattutto nella sua forma luterana sa rivalutare», F. Bazzani, *op. cit.*, p. 27.

avere filosofia – è la mia filosofia»[24], con l'intento di esplicitare, sebbene per via negativa, la sua peculiare maniera di interpretare l'universo filosofico-religioso del quale intende ripristinare l'essenza autentica al di là di ogni apparenza illusoria.

La sua nuova prospettiva è il risultato del rovesciamento della maniera tradizionale[25], idealistico-speculativa, di concepire i rapporti di predicazione. Se per Hegel l'astratto, il pensiero, è soggetto, mentre il concreto, l'umano è mero attributo, nella realtà delle cose tale rapporto è capovolto. La verità va ricercata in ciò che nella prospettiva hegeliana era considerato predicato, ossia l'umano: esso costituisce il punto di partenza da cui prendere le mosse per volgere lo sguardo al futuro, alla feuerbachiana *filosofia dell'avvenire*, che a sua volta contiene in sé l'essenza vera, antropologica, della religione[26]. Pertanto,

[24] L. Feuerbach, *Opere*, cit., p. 374.

[25] Il riferimento è qui al pensiero hegeliano: «Feuerbach vuol fare i conti con Hegel, ma fare i conti con Hegel significa fare i conti con l'intera tradizione filosofica della modernità, poiché Hegel altro non sarebbe che il punto di culminazione di questa tradizione. E fare i conti con Hegel significa, anche, fare i conti con se stesso, mettersi alla prova, cioè autointerpretare la propria e personale teoresi», F. Bazzani, *op. cit.*, p. 8.

[26] Feuerbach sostiene che la filosofia dell'avvenire, in quanto antropologia, debba diventare la nuova religione. Eppure come emerge dall'analisi di Perone, «Feuerbach, operando questa identificazione, non intende riferirsi alla religione, quale nel passato si è mostrata, ma a una religione che ancora non esiste, così come non intende parlare della filosofia quale è, ma quale deve essere compiuta. Filosofia e religione si identificano, ma la loro dimensione è quella del futuro. Esse non sono, ma saranno. La religione vera sarà la religione liberata da Dio, la filosofia vera sarà la filosofia che pone al centro del proprio interesse l'uomo. Dimensione del futuro e concretezza sono le qualità che religione e filosofia avranno in comune. In questa identificazione di religione e filosofia Feuerbach richiama evidentemente Hegel. […] Per Hegel filosofia e religione sono identiche, ma dal punto di vista della filosofia, per Feuerbach filosofia e religione sono identiche, ma dal punto di vista della religione. Per Hegel infatti la religione ha una razionalità intrinseca che la filosofia esplicita, assumendo il medesimo contenuto della religione, ma esprimendolo in una forma più adeguata, cioè per concetti. […] Feuerbach invece opera la stessa identificazione, ma a partire dalla religione. Non la religione sarà razionale, ma la filosofia sarà umana; non la religione si risolverà in conoscenza, ma la filosofia esprimerà l'amore. Tra i due opposti modi di intendere la realtà, uno teso al razionale e fondato sulla ragione, l'altro teso al concreto e fondato sull'amore, sarà il primo a doversi adeguare al secondo e a essere da questo riassorbito», U. Perone, *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milano 1972, pp. 175-177.

quella che Feuerbach definisce "la mia religione" coincide paradossalmente col non avere alcuna religione, ma non nel senso di un rifiuto, bensì di una critica positiva[27] nei confronti della stessa, per farne emergere il volto umano. Allo stesso modo egli fa corrispondere la sua filosofia al non averne alcuna, ma non nel senso di una negazione della filosofia *tout court*, bensì della necessità di un confronto critico col pensiero speculativo, essendo esso il maggiore responsabile dell'occultamento della verità.

Dunque, Feuerbach non fa altro che applicare all'universo filosofico-religioso il suo metodo della negazione e capovolgimento, cosicché ripone l'essenza della filosofia proprio in ciò che appare non-filosofia e l'essenza della religione in ciò che in apparenza è non-religione, ripensando a partire dall'uomo,

[27] Per cogliere il carattere positivo di questa critica Cfr. F. Engels, K. Marx, *La sacra famiglia* (1845), tr. it. Editori Riuniti, Roma 1969. Qui Marx fa emergere la sostanziale differenza tra il carattere assoluto della critica di Bruno Bauer (che si presenta come annichilimento, forza puramente distruttiva, terrorismo della teoria) e la maniera di criticare feuerbachiana. Così a proposito della critica pura di Bauer egli sostiene che essa nelle sue mani «è lo strumento per sublimare in semplice *parvenza o in puro* pensiero tutto ciò che, fuori dell'*autocoscienza infinita*, afferma ancora un'esistenza materiale, *finita*. Nella sostanza, egli combatte non l'*illusione metafisica*, ma il nocciolo *mondano* – la *natura*, la natura così come essa esiste *fuori* dall'uomo, e la natura come natura propria dell'uomo. Non presupporre la *sostanza* in alcuna cerchia - egli parla ancora in questa lingua – significa dunque per lui non riconoscere nessun *essere* distinto dal pensiero, nessuna *energia naturale* distinta dalla *spontaneità spirituale*, nessuna *forza essenziale umana* distinta dall'*intelletto*, […] nessun *cuore* distinto dalla *testa*, nessun *oggetto* distinto dal *soggetto*, nessuna *prassi* distinta dalla *teoria*, nessun *uomo* distinto dal *critico* […] nessun *tu* distinto dall'*io*», *ibid.*, pp. 185-186. Dunque, in Bauer la critica rinuncia ai caratteri della negazione determinata: essa è contrapposizione netta, totale alla storia; il soggetto è annientatore dell'oggetto: tra i due c'è uno scontro senza alcuna possibilità di conciliazione. Infatti, il reale è, a suo giudizio, il soggetto e non l'oggetto, è la forza umana di criticare l'oggettivo e di toglierlo. Secondo Bauer la verità dell'uomo non è quindi la vita della natura, come per Feuerbach, bensì la via dello spirito; non è il materialismo ma la filosofia dell'autocoscienza. Pertanto Marx riconoscerà a Feuerbach il merito di aver elaborato una critica non più astrattamente razionalistica, assoluta, meramente annientatrice, ma umanistica, naturalistica, una critica che paragona l'esistente non più alla ragione, all'autocoscienza, a un'idea, bensì alla realtà umano-naturale: «solo *Feuerbach*, che ha completato e criticato *Hegel dal punto di vista hegeliano*, risolvendo il metafisico spirito *assoluto* nell' *"uomo reale che ha il suo fondamento nella natura"* ha portato a compimento la *critica della religione*, tracciando nello stesso tempo i grandi e magistrali *lineamenti* per una *critica della speculazione hegeliana* e quindi di *ogni metafisica*», *ibid.*, p. 183.

dalla materia, dai sensi, le categorie tradizionali del pensiero occidentale. È ancora possibile, dunque, a suo giudizio, parlare del religioso se non addirittura di sacro, pur all'interno dell'orizzonte dell'immanenza, così come è ancora possibile, in un universo ateo, costruire un'etica in termini puramente mondani e secolari. A tal fine, egli sostiene che più che annullare, occorre realizzare la religione mediante il suo stesso superamento.

3. *Oltre l'ateismo: la fede post-metafisica di Gianni Vattimo*

Non si può non notare come l'analisi di Vattimo sul futuro della religione nell'era post-moderna, condotta nello scritto *Dopo la Cristianità*[28], prenda le mosse da premesse assai simili, sebbene l'esito del suo discorso sia molto diverso da quello di Feuerbach: ritrovare una fede cristiana dopo la fine di ogni metafisica[29].

[28] È bene sottolineare fin da adesso che nello scritto di Vattimo preso in esame non si è riscontrata mai la presenza di un rimando esplicito al pensiero di Feuerbach. I suoi riferimenti teorici vanno dal pensiero di Nietzsche a quello di Heidegger, Habermas e Lévinas, per citare alcuni degli autori richiamati. In particolare, Vattimo prende le mosse dalla teoria nietzschiana della morte di Dio e si rifà alla teorizzazione dell'oltrepassamento della metafisica così come formulata da Heidegger, ossia lo sforzo di pensare l'essere non più come struttura obiettivante, bensì come evento, accadimento. Tale essere perde, così, per Heidegger quella stabilità che la tradizione metafisica gli aveva attribuito: non è più stabile, eterno, ma è ciò che di volta in volta accade nel suo evento. Davanti a questo essere come evento, il compito del pensiero è, secondo Heidegger, quello di rammemorare la sua storia, ma senza la pretesa di avere una conoscenza vera e completa di ciò che l'essere oggettivamente è. È per tale ragione che Heidegger ci dice che l'essere non è nulla di oggettivo e stabile, bensì quell'evento nel quale siamo sempre coinvolti come interpreti e in qualche modo in cammino. Vattimo quando parla di pensiero debole insiste proprio su questo aspetto della rammemorazione heideggeriana, sull'indebolimento dell'essere heideggeriano, un indebolimento che mette in crisi le pretese di perentorietà con cui si sono sempre presentate le strutture ontologiche della metafisica.

[29] La fede che Vattimo ritrova è una fede non dogmatica, vaga che si concretizza nell'espressione che egli stesso conia: "credere di credere": «l'espressione suona paradossale anche in italiano: credere significa sia avere fede, convinzione, certezza di qualche cosa; sia opinare, pensare con un certo margine di incertezza. Per rendere il senso dell'espressione, direi dunque che il primo "credere" ha quest'ultimo significato, e il secondo dovrebbe avere il significato numero uno – aver fede, convinzione, certezza. Solo che è alquanto complicato mettere insieme i due sensi del verbo: se semplicemente opino, penso, ritengo con qualche probabilità di avere una certezza e una fede, la cosa risulta ambigua e sospetta. Eppure, ciò che intendo significare con questa espressione ambigua mi sembra un'esperienza abbastanza comprensibile e diffusa che molti di noi conoscono bene», G. Vattimo, *Dopo la Cristianità*, cit., p. 5. L'esperienza alla quale Vattimo fa riferimento è quella post-moderna, della

In particolare, nel suo testo *Dopo la Cristianità* egli esordisce alla maniera feuerbachiana, sostenendo che «l'annuncio della morte di Dio non chiuda definitivamente il discorso con la religione»[30]. Si tratta piuttosto della fine della metafisica e non di ogni possibile esperienza religiosa: ciò che può dirsi superato è il Dio della morale, il Dio fondamento-ultimo, ossia quell'entità ultramondana che garantisce e fonda l'ordine oggettivo del mondo[31].

Dunque, Vattimo si interroga sulla rinascita del religioso nella società post-moderna e sulle cause di tale fenomeno peculiare[32],

---

fine della metafisica oggettivistica e dell'esperienza del pluralismo delle culture nonché della storicità contingente dell'esistere. È in tale contesto che Vattimo ritrova la fede in un Dio post-metafisico lui stesso, che «non "esiste" come una realtà "oggettiva" fuori dall'annuncio di salvezza che, in forme storicamente mutevoli e offerte alla continua reinterpretazione della comunità dei credenti, ci è annunciato dalla Sacra Scrittura e dalla tradizione viva della chiesa. In un tale Dio non si crede nel senso "forte" della parola, come se la sua realtà fosse provata più che quella delle cose sensibili o degli oggetti della fisica e della matematica. […] Nel Dio della Rivelazione si crede perché se ne è "sentito parlare", dunque con tutta l'incertezza che è legata alle cose che prendiamo per vere perché ci sono state dette da qualcuno in cui abbiamo fiducia, una fiducia però condizionata dal sentimento di amicizia, di amore, di rispetto. E si sa anche che spesso l'amore è cieco, non vede affatto le cose come sono nella loro verità "oggettiva"» *ibid.*, p. 11. Da tali dichiarazioni emerge dunque il carattere peculiare della fede cristiana che Vattimo ritrova dopo la fine di ogni metafisica, ossia un credo completamente al di là di ogni dogma e autoritarismo, che presenta piuttosto «i tratti della congettura, della scommessa rischiosa, o infine dell'accettazione per amicizia, amore, devozione, *pietas*», *ibid.*, p.12.

[30] *Ibid.*, p. 15.

[31] «È proprio questo mondo quello in cui il "Dio morale", cioè il fondamento metafisico, è morto e sepolto. Ma si tratta, appunto, di quello che Pascal chiamava il Dio dei filosofi. Sembra infatti da molti segni che proprio la morte di questo Dio abbia liberato il terreno per una rinnovata vitalità della religione. […] Oggi sembra proprio che uno dei principali effetti filosofici della morte del Dio metafisico e del discredito generale, o quasi, in cui è caduto ogni fondazionalismo filosofico, sia quello di liberare il campo per una rinnovata possibilità dell'esperienza religiosa», *ibid.*, p. 19.

[32] «Quel che ridà peso alla voce e alla presenza della religione – in Occidente, al cristianesimo e specificamente al cattolicesimo – è anche la novità e gravità dei problemi di fronte a cui le nostre società si trovano a causa di certi sviluppi recenti della scienza e della tecnologia. Penso, com'è ovvio, ai problemi legati alla bioetica, e anche a quelli dell'ecologia. Soprattutto nel primo campo, le questioni che si aprono sembrano spesso troppo grandi per essere risolte con il solo aiuto dell'argomentazione razionale. Esse toccano quelle vere e proprie colonne d'Ercole che sono i confini tra vita e morte, o quelli della libertà e autodeterminazione, del destino della persona – dunque un terreno dove sembra inevitabile che si incontri il sacro. […] proprio gli scienziati oggi si trovano spesso confrontati con le questioni ultime. […] si potrebbe continuare a lungo a enumerare le motivazioni della ripresa di

rinvenibili, a suo giudizio, essenzialmente nel processo di dissoluzione della metafisica «in quanto credenza in un ordine fondato, stabile, necessario, oggettivamente conoscibile, dell'essere»[33].

Anche per Vattimo, come per Feuerbach, il processo di modernizzazione non implica un abbandono della religione, bensì l'attuazione, sia pure paradossale, della sua aspirazione più intima; per entrambi siamo eredi di una tradizione che si è nutrita di valori cristiani come la fratellanza, la carità, il rifiuto della violenza, che vanno quindi recuperati senza per questo tradire l'aspirazione antimetafisica che caratterizza il ritorno della religione nell'orizzonte dell'immanenza. Pertanto, esiste per Feuerbach, come per Vattimo, una certa continuità tra storia sacra e storia profana. Detto in altri termini, per spiegare la genesi della religione non si può prescindere dai fondamenti naturali dell'esistenza umana, dai suoi bisogni e dalla sua sensibilità, così come per spiegare il processo storico che ha portato l'uomo a distogliere la sua attenzione dal trascendente per volgerla a questo mondo e a questo tempo, non si può negare l'importanza che continua ad avere per lui l'esperienza sacrale-religiosa, liberata però dalle sue implicazioni metafisiche e ultramondane.

Inoltre, sia Feuerbach che Vattimo, reputano impraticabile, per cogliere questa religiosità ritrovata, incamminarsi sulla strada percorsa da quanti considerano il divino come il "totalmente altro", alla maniera di Karl Barth[34], in quanto è proprio la

---

ascolto nei confronti della religione […] nel nostro mondo. Almeno un altro tema non può qui essere dimenticato: il significato che riveste la religione per gruppi sociali in cerca di una identità che li salvi dalla situazione di "anomia" […] in cui l'evoluzione del mondo tardo-industriale li ha gettati. Insieme alla gravità e novità dei problemi morali del tipo di quelli che ho evocato poco fa, questo bisogno di identità è un altro potente fattore di reviviscenza della religione nella nostra società», *ibid.*, pp. 90-91.

[33] *Ibid.*, p. 26.

[34] «Di derivazione apertamente kierkegaardiana è la differenza qualitativa che è alla base della teologia barthiana. Del resto Barth stesso, nella seconda edizione del suo commento all'Epistola ai Romani (1922) scriveva testualmente:

credenza in un Dio quale entità assolutamente trascendente che deve essere abbandonata. Sebbene Vattimo sostenga che nell'era post-moderna siano venute meno anche le ragioni forti a sostegno dell'ateismo, tuttavia anche lui, come Feuerbach, ribadisce la necessità di un dialogo tra filosofia e religione e si appella alla prima quale sapere critico nei confronti della rinascita del religioso, un sapere che ha il ruolo di vigilare affinché questo ritorno della religione non sia un ritorno alla metafisica, bensì l'esito della dissoluzione di ogni metafisica. Così si esprime a tal proposito in *Dopo la cristianità*:

> la mia tesi è che, se la filosofia riconosce che non può più essere atea, deve trovare in questa consapevolezza anche la base per assumere un atteggiamento critico nei confronti della rinascita della religione […] Può e deve però, riconoscendosi parte dello stesso processo storico che favorisce il ritorno della religione, cogliere all'interno di esso i principi per valutarne criticamente gli esiti. In termini

---

"se ho un sistema esso consiste in questo, che cerco di tenere presente, con la maggiore possibile costanza, nel suo significato negativo e positivo, quella che Kierkegaard definisce: l'infinita differenza qualitativa tra il tempo e l'eternità. Dio è nel cielo, tu sei sulla terra. La relazione di questo Dio con questo uomo, la relazione di quest'uomo con questo Dio è per me il tema della Bibbia e al tempo stesso la somma della filosofia. I filosofi chiamano questa crisi della conoscenza umana: l'origine. La Bibbia vede a questo incrocio di vie Gesù Cristo". Fondandosi su questa citazione, Barth è stato considerato da molti critici, come uno dei promotori della Kierkegaard-Rènaissance. Ma questo non rende ragione di tutto Barth, non degli sviluppi posteriori del suo pensiero: egli non va a sfociare in una filosofia dell'esistenza, in una tormentosa escavazione del *Dasein* per estrarne la soluzione immanente dell'enigma dell'esistenza. Dopo la riconquista del "totalmente altro", si stabilisce nella certezza di una concezione teocentrica. Forse i critici hanno esagerato sulla portata di questa dichiarazione di Barth, arrivando alla conclusione che Kierkegaard sia, se non proprio l'unica, almeno la sorgente principale del pensiero barthiano. Noi, invece, pensiamo che vi siano stati altri profondi influssi che hanno aiutato Barth a definire il rapporto tra tempo ed eternità, tra uomo e Dio. Non si può negare, del resto, che egli abbia evitato volutamente un aspetto essenziale del pensiero kierkegaardiano (l'orientamento verso l'esistenza!) e ciò sarebbe già sufficiente a non farlo considerare suo "discepolo", oltre al fatto che negli anni successivi, Barth, in tante maniere, ha fatto intendere che il suo accostamento al teologo danese è stato casuale o meglio ancora provvisorio. Così quando si rese conto che l'individualismo esistenzialista è sulla stessa linea dell'esperienza mistica, per la quale già Kierkegaard s'era piegato al pietismo, mantenne di Kierkegaard il contrasto dualistico- paradossale, il concetto della differenza qualitativa tra Dio e la realtà cosmica, ma s'oppose all'intimità, al soggettivismo di lui. Insomma, Barth attinge a Kierkegaard, ma non si tratta di una semplice ripetizione dei principi teologici del Danese: Barth, prima che gli elementi del pensiero kierkegaardiano passino nel suo sistema, li medita, li vaglia, li adatta alla sua maniera di concepire la teologia», N. Longobardi, *L'ecclesiologia di Karl Barth nel Romerbrief,* Pontificia Facoltà Teologica S. Aloisius, Napoli 1973, pp. 80-82.

> molto sommari: la filosofia ha perso le ragioni dell'ateismo e dunque può riconoscere una legittimità all'esperienza religiosa, ma solo in quanto prende atto della fine della metafisica e della dissoluzione dei metaracconti[35].

Vattimo sembra dunque in qualche modo accogliere la lezione feuerbachiana relativa alla continuità tra pensiero occidentale e tradizione cristiana: la risposta al problema dell'uomo diventa risposta al problema di Dio e, inversamente, la risposta al problema di Dio resta la risposta al problema dell'uomo. Religione e filosofia risultano così inscindibilmente legate, in quanto parlano entrambe, anche se a livelli di consapevolezza diversi, dell'uomo. Pertanto, la tradizione cristiana non va negata ma, come aveva già detto Feuerbach, liberata dalle sue maschere metafisiche e rigidezze dogmatiche. Solo in questa prospettiva sarà possibile recuperare i valori del Cristianesimo originario, ossia la carità, l'empatia e più in generale il legame dell'uomo col suo prossimo, che riveste un ruolo di primo piano tanto nella filosofia feuerbachiana quanto nell'analisi di Vattimo[36] relativa alle implicazioni della rivoluzione antimetafisica cristiana:

> queste implicazioni non possono svilupparsi pienamente senza il ricorso alla carità. Ancora una volta in modo schematico: è solo l'amicizia esplicitamente riconosciuta come un fattore decisivo di verità ciò che impedisce al pensiero della fine della metafisica di precipitare in quello che potremmo chiamare, riprendendo l'espressione di Nietzsche, un nichilismo reattivo (e anzi, spesso, reazionario). […] Non posso non vedere nel ruolo centrale che riveste l'altro […] una conferma della mia ipotesi sul ruolo centrale della *caritas*. […] l'amicizia può diventare il principio, il fattore della verità soltanto dopo che il pensiero abbia abbandonato tutte le pretese di fondazione oggettiva, universale, apodittica. […] Il ruolo centrale dell'altro in molte teorie filosofiche di oggi prende tutto il suo significato se lo collochiamo nell'ambito della dissoluzione della metafisica, e solo a questa condizione evita il rischio del puro e semplice moralismo edificante, o puramente "pragmatico" ("è in ogni caso preferibile vivere in un mondo di amici…"). Con tutte le imprecisioni che una tale conclusione, sebbene provvisoria, lascia sussistere, mi pare che proprio da questo punto si dovrebbe cominciare una riflessione su ciò che rimane, non solo da rimemorare, ma anche da fare, duemila anni dopo l'evento del cristianesimo[37].

---

[35] G. Vattimo, *Dopo la Cristianità*, cit., p. 94.

[36] Anche in questo caso vale la pena sottolineare che non c'è nel testo preso in esame alcun richiamo di Vattimo a Feuerbach e alla sua teoria relativa al rapporto Io-Tu, ma i principali riferimenti teorici dell'autore rispetto al tema dell'altro, risultano essere filosofi come Lévinas, Habermas e Davidson.

[37] *Ibid.*, p. 117-118.

L'uomo postmoderno dunque, se assume fino in fondo l'idea della fine di ogni assolutezza metafisica, può finalmente imparare a convivere con se stesso e con la propria finitezza. Tale uomo, capace di distogliere la sua attenzione da ciò che è trascendente e di rivolgerla a questo mondo e a questo tempo, si adopera per far valere gli ideali del pluralismo e della tolleranza praticando attivamente la solidarietà, la carità, l'ironia.

Questo sembra essere il risultato della lezione di Vattimo sul futuro della religione: lasciare che essa si liberi dal peso di qualsiasi autorità dogmatica per trasformarsi in faccenda privata. Solo in questo modo, infatti, l'uomo postmoderno può diventare da agente responsabile verso Dio, un agente responsabile verso se stesso e gli altri. Una convinzione questa, che sembra riecheggiare il progetto feuerbachiano di trasformare «gli amici di Dio in amici degli uomini, gli oranti in lavoratori, i candidati dell'al di là in studenti dell'al di qua, i cristiani in uomini integrali; giungere dal cielo alla terra, dalla fede all'amore, da Cristo a noi stessi, ma soprattutto da ogni forma di soprannaturalismo alla vita reale»[38].

Inoltre, a giudizio di Vattimo, ancora una volta in linea con Feuerbach, la carità, quale vera essenza della rivelazione cristiana, deve prendere il posto della disciplina, dal momento che nella condizione postmoderna, il Cristianesimo non può più svolgere la sua funzione dottrinale, morale, disciplinare ma può, anzi deve, impegnarsi a prendere parte al confronto tra le culture e le religioni, facendo leva sul proprio specifico orientamento alla laicità.

[38] K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo* (1946), vol.2, tr. it. Jaka Book, Milano 1979, p. 122.

4. *La prospettiva anticlericale di Richard Rorty: per una religione antiessenzialista al di là di teismo e ateismo*

Il filosofo americano Richard Rorty nel suo saggio *Anticlericarismo e ateismo*[39] si confronta con le analisi di Vattimo e ne condivide la prospettiva che lo colloca sulla scia della riflessione feuerbachiana: la necessità di allontanare la religione dal collegamento con la verità, nello specifico con una verità oggettiva, rigida, dogmatica. Rorty sostiene che

> la teologia di Vattimo si rivolge esplicitamente a quelli che egli chiama "mezzi credenti", quelli che san Paolo definiva "tiepidi nella fede". […] Vattimo trascura i passi della lettera ai romani che Karl Barth amava di più e riduce il messaggio cristiano al passo paolino preferito da molti, Corinzi 1, 13. La sua strategia è quella di trattare l'incarnazione come il sacrificio che Dio compie del suo potere e della sua autorità, così come della sua alterità. L'incarnazione è un atto di *kénosis*, l'atto in cui Dio cede tutto agli esseri umani. Questo atto autorizza Vattimo a fare la sua affermazione più cruciale e più importante: che la "secolarizzazione" è il "tratto costitutivo di una autentica esperienza religiosa[40].

Rorty dunque fa emergere come, nel pensiero di Vattimo, Cristo non si identifichi più con la verità e il potere, bensì con l'amore, e che il suo Cristianesimo si riduca a una speranza e a una testimonianza: la speranza che questo amore possa prevalere.

Anche per Rorty solo così la religione può tornare a essere un fatto privato, agendo molto più in profondità di quanto faccia quando pretende di agire, politicamente, come forma di potere. Nella sua prospettiva, quando la fede religiosa assume questa pretesa autoritaria diventa politicamente pericolosa, mentre essa, come esperienza privata, è considerata dal filosofo addirittura un possibile rimedio alla solitudine e alle domande angosciose che la fede dogmatica impone.

Pertanto, Rorty non si dichiara ateo, bensì anticlericale e anzi sostiene che il suo anticlericalismo non sia tanto distante dalla prospettiva di un teista, di un credente come Vattimo. A tal proposito egli afferma che l'anticlericale più che lottare per

[39] R. Rorty, *Anticlericalismo e ateismo*, in R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005, pp. 33-45.
[40] R. Rorty, G. Vattimo, *op. cit.*, p. 39.

negare Dio, intende criticarne solo la pretesa autoritaria: «l'anticlericarismo è infatti una visione politica e non epistemologica o metafisica. È l'idea che le istituzioni ecclesiastiche, nonostante tutto il bene che fanno, nonostante tutto il conforto che danno ai bisognosi e ai disperati, siano pericolose per la salute delle società democratiche»[41].

Da quanto detto emergono le motivazioni profonde che spingono Rorty, da non credente, a confrontarsi e ad accogliere in parte la prospettiva di Vattimo e a privilegiare il dialogo con lui: entrambi ritengono che il pensiero che ha caratterizzato il Novecento sia di natura anti-essenzialistica e che ciò avrebbe portato a una maggiore tolleranza tra atei e teisti, nella misura in cui essi abbandonano la pretesa di avere l'evidenza dalla loro parte e abbracciano la comune speranza che l'amore possa prevalere quale unico comandamento.

Ciò che Rorty apprezza della versione "debole" del Cristianesimo teorizzata da Vattimo è la riduzione di tutto alla carità, ossia al valore della solidarietà che deve sostituirsi a quello dell'oggettività, alla ossessiva ricerca di essenze e fondamenti. Se c'è una essenza della cristianità essa consiste infatti nell'auto-svelamento di Dio, nel sacrificio che egli compie del suo potere e della sua alterità, cedendo tutto agli esseri umani e nel tentativo di questi ultimi di pensare l'amore quale unica legge. A tal proposito Rorty sostiene che

> Corinzi 1,13 è un testo ugualmente utile sia per i credenti come Vattimo, il cui senso di quel che trascende la nostra condizione presente è legato a un sentimento di dipendenza, sia per i non credenti come me, per i quali questo senso consiste semplicemente nella speranza in un futuro migliore per l'umanità. La differenza tra questi due tipi di persone è la differenza tra un'ingiustificabile gratitudine e un'ingiustificabile speranza. In questo modo, il credere che qualcosa esista realmente e il credere che non esista non entrano in conflitto[42].

[41] *Ibid.*, p. 37.
[42] *Ibid.*, p. 45.

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte e in particolare alla luce del dialogo tra un credente come Vattimo e un non credente come Rorty, emerge come la religione da luogo di identità particolare in cui ciascun individuo o popolo finisce con l'irrigidirsi, possa diventare canale di comunicazione e quindi di confronto tra prospettive differenti.

Per far sì che ciò accada occorre però realizzarne il fine antropologico, quello stesso *telos* individuato da Feuerbach, ossia la tolleranza, la solidarietà, la carità, l'apertura e la dedizione al prossimo, a prescindere da qualsivoglia fede particolare. È in questo senso che la prospettiva feuerbachiana finirebbe col costituire una sorta di anello di congiunzione (al di là della distanza temporale e delle differenti posizioni) tra la riflessione di Vattimo, teista, e quella di Rorty, anticlericale. Il loro reciproco richiamarsi a una religiosità intesa alla maniera feuerbachiana (pur senza mai citare esplicitamente quest'ultimo), ossia spogliata dalle sue maschere metafisiche e rigidezze dogmatiche e riletta in chiave filantropica, dimostra che l'anti-essenzialismo che ha caratterizzato il pensiero Otto-Novecentesco avrebbe paradossalmente gettato le basi per una maggiore tolleranza tra atei e teisti di diversa matrice.

Con ogni probabilità è proprio tale costatazione che avrebbe indotto Vattimo alla riscoperta, sollecitato anche dal confronto con Rorty, delle radici cristiane del secolare, nonché all'accettazione piena della secolarizzazione nella quale il messaggio cristiano può effettivamente continuare a vivere oltre i dogmi e le costruzioni metafisiche della teologia ufficiale, proprio come aveva preannunciato Feuerbach fin dalle sue prime analisi sulle radici antropologiche della teologia. Questo sembra essere il lascito della riflessione feuerbachiana all'era post-secolare intorno al quale si sono interrogati Vattimo e Rorty. Da ciò la possibilità di ripartire dalla sua critica positiva alla

religione per far sì che essa possa rappresentare ancora oggi un contenitore di valori cui attingere, sebbene riletti e re-interpretati in una prospettiva immanente.

Teresa Caporale è Dottore di ricerca in Scienze Filosofiche, cultore della materia in Filosofia della storia e Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II

teresa.caporale@unina.it

S&F_n. 23_2020

LINGUAGGI

FERNANDO VIDAL

LES RAISONS DU CORPS SELON JEAN STAROBINSKI

1. *Introduction*
2. *Les deux tournants* 2a. *Le tournant émotionnel* 2b. *Le tournant intéroceptif*
3. *Une poétique de la subjectivité* 3a. *«Nous vivons des passions dont les mots nous précèdent»*
3b. *Le nœud psychosomatique*
4. *«…le message tout ensemble offert et enveloppé…»*

ABSTRACT: *JEAN STAROBINSKI ON THE REASON OF BODY*
In posthumous homage to Jean Starobinski (1920-2019) on the centennial of his birth, this article sketches his thought on the «reasons of the body», linking it to certain contemporary fields of research. Prolonging the «somatic turn» of the 1980s, more recent «emotional» and «interoceptive turns» claim to reintegrate the body into history, the humanities and the neurocognitive sciences. Starobinski's perspective helps bring their limits to light. Conversely, approaching his critical enterprise from their vantage point highlights its unique way of linking history and phenomenology, its sustained attention to the experience of the self and bodily self-awareness, and its demonstration of how the «reasons of the body» may be intimately bound to the literary expression that embodies them.

La subjectivité inaliénable de ma parole me rend capable de comprendre ces subjectivités éteintes dont l'histoire objective ne me donnait que les traces.
Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde*

1. *Introduction*

Au début de sa «Brève histoire de la conscience du corps», parue dans la *Revue française de psychanalyse* en 1981, Jean Starobinski cite une notation des *Cahiers* de Paul Valéry:

> Somatisme (Hérésie de la fin des Temps)
> Adoration, culte de la machine à vivre.

Puis il remarque:

> L'hérésie annoncée par Valéry est presque devenue la religion officielle. Il n'est question que du corps, comme si on le retrouvait après un très long oubli: image du corps, langage du corps, conscience du corps, libération du corps sont devenus des mots de passe. Par contagion, les historiens s'intéressent à tout ce que les cultures antérieures à la nôtre ont fait du corps: tatouages, mutilations, célébrations, rituels attachés aux diverses fonctions corporelles. Les écrivains du passé sont à leur tour pris à témoin, de Rabelais à Flaubert: du coup, l'on a lieu de s'apercevoir que nous ne sommes pas les Christophe Colomb de la réalité corporelle. C'est la première connaissance qui soit entrée dans le savoir humain: «Ils connurent qu'ils étaient nus» (Genèse, 3, 7). Et depuis cet instant, le corps n'a jamais pu être ignoré[1].

Ces mots datent des premiers temps de l'histoire et de la sociologie du corps telles qu'elles émergent dans une atmosphère marquée par la pensée de Michel Foucault. Quarante ans plus tard, à un moment où le corps ne cesse d'apparaître sous des nouvelles formes comme un «champ de bataille»,[2] ils n'ont pas trop perdu de leur actualité – y compris dans leur ironie légère à l'égard des novateurs et dans la présence de l'œil médical qui diagnostique la contagion. Les observations du critique genevois sont des indices du «tournant somatique» qu'entamaient alors les sciences humaines.[3] L'objet de ce tournant n'était pas le corps tout court, mais le corps historicisé et le corps «biopolitique» compris comme

---

[1] J. Starobinski, *Brève histoire de la conscience du corps*», in «Revue française de psychanalyse», XLV, 1981, pp. 261-279, p. 261.

[2] «Le Corps: un champ de bataille ?» France Culture, 26 juin 2019, avec Sylviane Agacinski à propos de son livre *L'Homme désincarné. Du corps charnel au corps fabriqué* (2019), https://www.franceculture.fr/emissions/la-grande-table-2eme-partie/le-corps-un-champ-de-bataille.

[3] R. Porter, *History of the Body*, in P. Burke (éd.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, Pennsylvania 1991, pp. 206-232; D. Le Breton, *Sociologie du corps: perspectives*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», n.s., 90, 1991, pp. 131-143; B. S. Turner, *Recent developments in the theory of the body*», in M. Featherstone, M. Hepworth, B. S. Turner (éds.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Sage, Londres 1991, pp. 1-35. Du très riche domaine francophone, mentionnons une réflexion pionnière: J. Revel, J.-P. Peter, *Le corps. L'homme malade et son histoire*, in J. Le Goff, P. Nora (éds.), *Faire de l'histoire*, III: *Nouveaux objets*, Gallimard, Paris 1974, pp. 169-191; une synthèse récente: A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello (éds.), *Histoire du corps*, Seuil, Paris 2005-2006, 3 vols.; et une esquisse de ce qui reste à faire: Y. Ripa, *L'histoire du corps, un puzzle inachevé*, in «Revue historique», CCCIX, 4, 2007, pp. 887-898.

lieu privilégié de la subjectivité, de l'intersubjectivité et de l'exercice du pouvoir[4].

Si l'on peut lire Jean Starobinski à la lumière d'un certain «moment somatique»[5], l'intérêt qu'il porte sa vie durant au corps se manifeste bien avant, dès le début des années 1950[6]. Le titre du recueil que nous avons publié en 1999, *Razones del cuerpo* (*Raisons du corps* ou *Le Corps et ses raisons*)[7], indique la nature de cet intérêt: il porte moins sur le corps de l'anatomie et de la physiologie que sur l'expérience corporelle de soi et sur la conscience du corps propre, dont les «raisons» particulières se métamorphosent en une expression littéraire qui fera corps avec elle. Interroger le «tournant somatique» à partir du regard de Jean Starobinski sur «les raisons du corps» fait ressortir ses limites; inversement, relire la critique starobinskienne dans la perspective de ce que le «moment somatique» est devenu met en relief son articulation unique de l'histoire et de la phénoménologie. Ce sera le propos de cet article.

---

[4] R. Cooter, *The Turn of the Body: History and the Politics of the Corporeal*, in «Arbor », CLXXXVI, 743, 2010, pp. 393-405; Id., *After Death/After-«Life»: The Social History of Medicine in Post-Postmodernity*, in «Social History of Medicine», 20, 3, 2007, pp. 441-464, en particulier pp. 448-453; D. Le Breton, *La Sociologie du corps*, Presses Universitaires de France, Paris, 2018; N. Degele, S. Schmitz, *Somatic turn?* in «Soziologische Revue», 30, 2007, pp. 49-58; B. S. Turner, *Body and Society*, in G. Ritzer (éd.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell, Oxford 2007, 335-338; B. S. Turner, *Introduction: The Turn of the Body*, in B. S. Turner (éd.), *Routledge Handbook of Body Studies*, Routledge, New York, 2012, pp. 1-17.

[5] R. Cooter, *The Turn of the Body…*, cit., p. 394.

[6] Voir, par exemple, J. Starobinski, *La «sagesse du corps» et la maladie comme égarement: le «stress»*, in «Critique», 59, 1952, pp. 347-360 (à propos de H. Selye, *The Physiology and Pathology of Exposure to Stress*, Acta Endoerinologica, Montreal 1950). Sur l'ensemble des travaux poursuivant cet intérêt, voir F. Vidal, *Jean Starobinski: The history of psychiatry as the cultural history of consciousness*, in M. S. Micale, R. Porter (éds.), *Discovering the History of Psychiatry*, Oxford University Press, New York 1994, pp. 135-154; Id., *L'arc-en-ciel de la mélancolie. Quelques pistes dans l'œuvre de Jean Starobinski*, in «Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski», 6, 2013, pp. 3-7; Id., *Jean Starobinski: historien de la médecine?*, in «Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski», 8, 2015, pp. 3-8.

[7] J. Starobinski, *Las razones del cuerpo*, cuatro ediciones, Valladolid 1999, sélection de textes et introduction par F. Vidal, traduction et postface par J. M. Ballorca.

2. *Les deux tournants*

Prenons comme point de départ deux prolongements récents du tournant somatique des années 1980. L'un a été appelé «tournant émotionnel» ou «affectif», l'autre, «tournant intéroceptif». Bien qu'on ne les ait pas reliés entre eux, ils expriment une même préoccupation, que l'on suppose récente et contemporaine: celle de réintégrer le corps non seulement dans l'histoire et dans les sciences humaines, mais aussi dans les sciences cognitives et dans les sciences du cerveau. Souvent à partir d'une vision simpliste de l'histoire de la philosophie, on dit qu'il s'agit de dépasser le dualisme cartésien et de redonner au corps et à l'expérience corporelle, y compris dans leur dimension émotionnelle, la place qui leur revient dans une compréhension adéquate de l'être humain. Le neuroscientifique Antonio Damasio est l'une des figures principales de ces tournants, grâce en particulier à deux grands succès de librairie: *L'Erreur de Descartes*, sous-titré *La Raison des émotions*, paru en 1994, puis, cinq ans plus tard, *Le Sentiment même de soi*, sous-titré *Corps, émotions, conscience*[8]. Damasio dit vouloir surmonter les disjonctions dualistes du corps et de l'esprit, de l'émotion et de la rationalité. Pour ce faire, il propose des modèles neuropsychologiques mettant l'accent sur le lien entre le corps et le cerveau et visant à montrer comment les émotions font partie des mécanismes de la raison. Vu le mauvais usage qu'il fait de Descartes, les historiens n'ont pas manqué d'en signaler l'ironie[9]. C'est justement sur le terrain du neuroscientifique, celui des sentiments et des émotions, que Descartes, dans *Les Passions de l'âme* (1649) en particulier, donne ses explications les plus complètes sur le rôle essentiel du corps dans la production de certains états mentaux et ne commet donc pas l'erreur qu'on lui attribue.

[8] A. Damasio, *L'erreur de Descartes : La raison des émotions* (1994), Jacob, Paris 2000; Id., Le sentiment même de soi. Cops, émotions, coscience (1999), Jacob, Paris 2010.

[9] G. Hatfield, *The Passions of the Soul and Descartes's Machine Psychology*, in «Studies in History and Philosophy of Science», 38, 2007, pp. 1-35, pp. 3-4.

2a. *Le tournant émotionnel*

Du moins dans le monde anglophone, c'est également pendant les années 1990 que, partant d'une relecture de Descartes, de Malebranche et de Spinoza, des historiens de la première modernité commencent à faire attention aux théories des passions[10]. Cette attention accrue, qui définirait le «tournant émotionnel» dans l'histoire de la philosophie, se retrouve également dans la psychologie, dans la sociologie, dans l'économie et surtout dans un domaine d'études qui ne paraît moins en vogue que parce qu'il est complètement naturalisé: l'histoire des émotions. On date le boom de ce champ du début des années 2000 et l'idée d'un «tournant émotionnel» ou «affectif», du milieu de la décennie[11]. On considère que l'histoire des émotions «est arrivée à maturité dans la première moitié des années 2010»[12], et des introductions récentes insistent sur son énorme diversité[13]. Il s'agit en effet d'un domaine de recherche transversal, allant de l'Antiquité à nos jours, de l'histoire des idées à celle des pratiques corporelles, et de l'expérience et de l'expression individuelles à la formation de «communautés émotionnelles» caractérisées par des styles affectifs propres et par des manières spécifiques d'impliquer ou non le corps dans l'expression des émotions[14].

Le tournant émotionnel en histoire a pu être jugé sévèrement, comme un projet «peu révolutionnaire» situé «au croisement d'une histoire des mentalités et d'une histoire des idées qui ne disent

[10] S. Greenberg, *On the Emotional Turn in the History of Early Modern Philosophy*, https://emotionresearcher.com/on-the-emotional-turn-in-the-history-of-early-modern-philosophy/. «Première modernité» désigne l'*early modern period* des anglophones, allant en général du XVIe au XVIIIe siècle.

[11] J. Plamper, *The History of Emotions: An Introduction*, tr. angl. Oxford University Press, New York 2015, pp. 63-64.

[12] D. Boquet, P. Nagy, *Pour une histoire intellectuelle des émotions*, in «L'Atelier du Centre de recherches historiques», 16, 2016, DOI: 10.4000/acrh.7290.

[13] R. Boddice, *The History of Emotions*, Manchester University Press, Manchester, 2018; B. H. Rosenwein, R. Cristiani, *What is the History of Emotions*?, Polity Press, Cambridge 2018.

[14] B. H. Rosenwein, *Les communautés émotionnelles et le corps*, in «Médiévales», 61, 2011, pp. 55-76.

pas toujours leur nom» et qui, sous couvert de restituer les émotions du passé, ne font que décrire des sensations individuelles ou des représentations collectives.[15] On s'est également interrogé sur les raisons de l'intérêt contemporain pour les émotions, le décrivant comme «un exemple de réflexivité sociale», comme une tentative de «corriger» des visions de l'être humain trop marquées par l'objectification propre à la rationalité scientifique, voire comme un «processus compensatoire» destiné à retrouver le vrai moi[16]. Valables ou non, ces interprétations relient le tournant affectif à un retour au corps et renforcent l'idée selon laquelle le domaine de l'histoire des émotions appartient au «monde pluridisciplinaire des sciences des émotions»[17]. Cela ne veut pas dire que ce domaine soit né dans le sillage de ces sciences. Sa généalogie est plus complexe, particulièrement dans le monde francophone, où elle remonterait à l'École des Annales et à l'histoire des mentalités et des sensibilités ainsi qu'à l'article de Marcel Mauss sur les «techniques du corps», paru en 1936 dans le *Journal de Psychologie* et très cité dans les travaux anglophones dès les années 1970[18].

Toujours est-il que, dans sa configuration actuelle et par les liens explicites qu'il entretien avec les sciences cognitives, le «tournant émotionnel», y compris le champ de l'histoire des émotions, s'est consolidé dans la même atmosphère que le «tournant neuroscientifique» des années 1990. Dans les sciences humaines, certains considèrent ce dernier comme une réaction au «tournant linguistique» des décennies précédentes, comme un contrecoup à la

[15] A. Fossier, *Un «emotional turn» en histoire ?*, in «Nonfiction» (7 octobre 2010), compte rendu de D. Bouquet, P. Nagy, *Le Sujet des émotions au Moyen Âge* (2008) https://www.nonfiction.fr/article-3832-un-emotional-turn-en-histoire.htm.

[16] A. M. González, *In search of a sociological explanation for the emotional turn*, in «Sociologia, Problemas e Práticas», 85, 107, pp. 27-45, en particulier pp. 29-30.

[17] P. Nagy, *Faire l'histoire des émotions à l'heure des sciences de émotions*, in «Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre I - BUCEMA», 5, 2013, DOI: 10.4000/cem.12539.

[18] D. Boquet, P. Nagy, *Une autre histoire des émotions* (2017), https://emma.hypotheses.org/3007.

dématérialisation qui paraissait s'ensuivre de la primauté accordée au signifiant dans l'interprétation des faits humains[19]. Dans les neurosciences contemporaines, l'étude des émotions s'est imposée comme le domaine par excellence où l'on tente de relier le corps et l'esprit et de développer une approche intégrative de l'humain. Par exemple, une populaire psychologue explique qu'une émotion «est la *création* par votre cerveau de ce que vos sensations corporelles signifient, en rapport avec ce qui se passe autour de vous dans le monde»[20]. L'émotion serait la manière dont le cerveau donne un sens aux sensations en provenance du corps et du monde. Elle n'est pas une «réaction» face à l'extérieur, mais un moyen de «construire» le monde qui opère à travers le corps et s'avère partiellement façonné par des contextes cultures et des expériences vécues.

2b. *Le tournant intéroceptif*

Il en va de même du «tournant intéroceptif», qui est l'une des manifestations les plus récentes et significatives de la volonté de faire du corps le fondement de ce qui naguère n'était justement pas corps (la raison, la conscience). L'*intéroception* serait l'axe corps-cerveau des sensations concernant l'état intérieur du corps et de ses organes viscéraux; elle se distingue de l'*extéroception*, ou perception de l'environnement extérieur, et de la *proprioception*, ou perception de la position des différentes parties de son propre corps[21].

En fait, la terminologie n'est pas nettement fixée. D'une part, on dit que l'intéroception «comprend deux formes de perception: la

[19] F. Vidal, F. Ortega, *Being Brains: Making the Cerebral Subject*, Fordham University Press, New York 2017, chap. 2; F. Vidal, *Le «neuro» à toutes les sauces: une cuisine auto-destructrice*, in «Sensibilités. Histoire, critique & sciences sociales», 5, 2018, pp. 59-69.

[20] L. Feldman Barrett, *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2017, p. 30.

[21] S. N. Garfinkel, A. K. Seth, A. B. Barrett, K. Suzuki, H. D. Critchley, *Knowing your own heart: Distinguishing interoceptive accuracy from interoceptive awareness*, in «Biological Psychology», 104, 2015, pp. 65-74.

proprioception (signaux provenant de la peau et de l'appareil musculosquelettique) et la viscéroception (signaux provenant des organes internes)»[22]. D'autre part, on distingue un sens «restrictif» et un sens «inclusif» du concept[23]. Selon le premier, l'intéroception comprend seulement les sensations provenant de l'intérieur du corps; dans la perspective du second, le terme désigne une notion générique englobant l'ensemble du vécu phénoménologique du corps. Dans les deux sens, l'intéroception est un produit du système nerveux central; toutefois, dans le second, l'accent est mis sur l'expérience et la représentation subjectives des états du corps.

Dans la mesure où l'intéroception n'est pas une nouveauté dans la recherche physiologique, l'originalité du tournant intéroceptif résiderait moins dans la découverte d'un processus (la détection des changements corporels internes) que dans l'importance phénoménologique et ontologique qu'on lui attribue lorsqu'on dit qu'elle est «au cœur même de notre sens du moi» et que l'on en fait le lien dynamique entre la physiologie et la vie mentale[24]. Ses problématiques concernent le «moi incarné» (*embodied self*) et le sens du moi, également corporel ou incarné, qui l'accompagne, en tant qu'objets de recherche empirique pour les sciences de la vie et les sciences humaines, pour les sciences du corps, de l'esprit et de la culture.

En écho au supposé «erreur de Descartes», on dit que le tournant intéroceptif est une étape récente dans le dépassement du «tournant introspectif» cartésien[25]. Le cliché s'impose dès qu'il

[22] B. M. Herbert, O. Pollatos, *The Body in the Mind: On the Relationship Between Interoception and Embodiment*, in «Topics in Cognitive Science», 4, 2012, pp. 692-704, p. 693.

[23] E. Ceunen, J. W. S. Vlaeyen, I. Van Diest, *On the Origin of Interoception*, in «Frontiers in Psychology», 7, 2016, art. 743, DOI: 10.3389/fpsyg.2016.00743.

[24] N. Arikha, *The interoceptive turn*, *in* «Aeon» (17 juin 2019), https://aeon.co/essays/the-interoceptive-turn-is-maturing-as-a-rich-science-of-selfhood.

[25] Par exemple, M. Tsakiris, *The multisensory basis of the self: From body to identity to others*, in «The Quarterly Journal of Experimental Psychology», 70, 4, 2017, pp. 597-609, p. 597. La philosophe Frédérique de Vignemont fait preuve

s'agit de réaffirmer le corps et de le retrouver en profondeur, comme le proposent d'ailleurs diverses pratiques de bien-être appartenant au même paysage, telles que le biofeedback (déjà ancien), le *mindfulness* ou «pleine conscience», et le *breathwork*, une «respiration méditative» répandue aux Etats-Unis qui commence à être en vogue en Europe[26].

Les deux tournants comportent des tensions entre nature et culture, langage et expérience, l'individuel et le collectif[27]. D'une part, y compris parmi les historiens, on admet l'universalité des émotions et de l'intéroception, considérés comme des phénomènes pouvant être modulés par des facteurs individuels et des contextes socioculturels, mais enracinés dans un substrat biologique transhistorique et transculturel. D'autre part, en conséquence de leur nature modulable, on souligne la variété de leurs expressions ainsi que l'hétérogénéité des discours et des pratiques relatives à l'émotion et au corps propre. Cette tension conceptuelle se traduit dans la théorie et dans pratique de la recherche. Les chercheurs en sciences de la vie voudraient que leurs modèles puissent rendre compte de la diversité des formes concrètes des phénomènes émotionnels et intéroceptifs. À l'inverse, les chercheurs en sciences humaines voudraient éclairer leur fond d'universalité. Ces aspirations convergent vers un même désir: celui d'atteindre l'expérience de

---

de plus de sensibilité historique : voir F. de Vignemont, *Was Descartes right after all? An affective background for bodily awareness*, in M. Tsakiris, H. De Preester (éds.), *The Interoceptive Mind: From Homeostasis to Awareness*, Oxford University Press, New York 2019), pp. 259-271, ainsi que son livre *Mind the Body: An Exploration of Bodily Self-Awareness*, Oxford University Press, New York 2018.

[26] T. Honnet, *Larmes, cris et tremblements… «Breathwork», la respiration méditative qui libère les émotions*, in «Madame Figaro» (15 avril 2019), http://madame.lefigaro.fr/bien-etre/breathwork-larmes-cris-et-tremblements-respiration-meditative-pour-lacher-prise-150419-164669. Sur le *breathwork*, il y a des nombreux sites web en français, allemand, espagnol, italien, anglais…

[27] Pour une éclairante analyse de ces tensions par rapport à l'histoire des émotions, voir Quentin Deluermoz, Emmanuel Fureix, Hervé Mazurel et M'hamed Oualdi, *Écrire l'histoire des émotions: de l'objet à la catégorie d'analyse*, «Revue d'histoire du XIXe siècle», 47, 2013, 155-189.

l'autre, de saisir sa subjectivité telle qu'elle est ou a été vécue à sa manière, en son temps et en son lieu.

3. *Une poétique de la subjectivité*

Comment est-ce que la critique starobinskienne peut informer ce désir originaire? Le sociologue Éric Gagnon en donne quelques pistes lorsqu'il examine du point de vue des transformations de la subjectivité moderne le thème du masque et du dédoublement tel que Jean Starobinski l'aborde chez Montaigne, Rousseau et Stendhal. Gagnon y décèle «une sorte de phénoménologie historique» faisant attention à la manière «dont l'individu se réfléchit et se raconte» et repérant la manière dont l'intériorité «devient le pivot autour duquel se forme et s'organise la subjectivité contemporaine»[28]. Cependant, comme il le remarque pertinemment, Jean Starobinski ne se limite pas à retracer quelques étapes de ces transformations, mais cherche à saisir la «dramatique» et la «poétique» de la subjectivité[29]. Cela donne la clé du regard starobinskien à l'œuvre dans ses grands livres sur des auteurs individuels. Ceux-ci sont comme des somptueux portraits sur pied; mais il existe également un ensemble d'essais plus comparables à des estampes, à la gravure, dont le critique, bon connaisseur du genre, disait qu'elle est «l'art des signes synthétiques», un art «capable d'exprimer le monumental dans l'espace le plus restreint»[30].

Selon son habitude, Jean Starobinski considérait ces essais, restés épars, comme des ébauches et des matériaux préparatoires à de futures études à grande échelle. En 1989, préfaçant pour un livre qui fit date dans l'histoire du «moment somatique» la traduction anglaise de sa «Brève histoire de la conscience du

[28] É. Gagnon, *Histoire et poétique de la subjectivité. Masque et dédoublement chez Jean Starobinski*, in «SociologieS», 2017, http://journals.openedition.org/sociologies/6073, §§ 3, 26, 27.
[29] Ibid., §§ 28, 32.
[30] J. Starobinski, *Albert Flocon. Paysages gravés* (1951), in *La beauté du monde. La littérature et les arts*, éd. M. Rueff, Gallimard, Paris 2016, pp. 1086-1088, p. 1086.

corps» et de «Monsieur Teste face à la douleur (que nous abordons ci-dessous), il déclare:

> Les essais suivants font partie d'une étude plus vaste, actuellement en préparation. Elle examinera, d'une part, le registre particulier de la vie du corps constitué par les sensations somatiques et, d'autre part, l'utilisation littéraire des images et des modes d'expression appartenant à ce registre. Seront également étudiées plusieurs des principales variations qui se sont produites dans l'histoire, tant dans le domaine de la théorie médicale et psychologique que dans les œuvres littéraires les plus importantes. En premier lieu, une telle étude permet un large exercice comparatif dans lequel le domaine observé comprendra à la fois la pensée objective la plus développée et les témoignages relatifs à l'expérience subjective la plus «immédiate». En outre, au-delà de toute restriction thématique, ces essais porteront également sur la notion de personne, ou, si l'on veut, d'individu; autrement dit, sur la manière dont l'expérience sensorielle (et, plus particulièrement, les éléments organiques et locomoteurs) contribue à la formation – ou à la décomposition – du sujet ou du moi, et sur les différents représentants littéraires de ce type de message corporel[31].

Ce passage exprime le désir et la vision d'un homme toujours tourné vers l'avenir de son œuvre. L'étude annoncée n'a cependant jamais vu le jour et il ne semble pas qu'elle ait jamais été «en préparation» en tant que telle. Il en reste néanmoins des échantillons et des amorces, des traces d'une prospection lucide du terrain dans lequel, au-delà des périodes explorées par Jean Starobinski, pousseront les tournants émotionnel et intéroceptif.

3a. *«Nous vivons des passions dont les mots nous précèdent»*

Pour ce qui est de l'histoire des émotions, nous retiendrons les travaux de Jean Starobinski sur l'histoire du concept de nostalgie. Ils sont au nombre de quatre, trois des années 1960 et un de 2003[32]. Sa thèse de médecine de 1960, *Histoire du traitement de la mélancolie*, ne fait que mentionner la nostalgie comme une «variété particulière» de la maladie; les articles développent un peu ce chapitre[33]. Les parties historiques de ces études se

[31] Id., *The Natural and Literary History of Bodily Sensation*, in M. Feher, R. Naddaff, N. Tazi (éds.), *Fragments for a History of the Human Body* II, Zone Books, New York 1989, p. 351.

[32] Avec deux autres articles plus exclusivement centrés sur la littérature, ces études ont été partiellement repris dans la partie «La leçon de la nostalgie» de J. Starobinski, *L'Encre de la mélancolie*, Seuil, Paris 2012.

[33] J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie* (1960), in Id.,

recoupent très largement et elles nous intéressent ici moins que les considérations qui les escortent. Celles-ci se recoupent également, mais avec des nuances; surtout, elles précisent la manière dont Jean Starobinski envisage le rapport des mots et des choses dans le domaine du sentiment.

Son vocable de choix dans ce champ est «sentiment». Les «émotionologues» parlent parfois de *sentiment* et de *feeling*, au sens d'expérience consciente des émotions, mais ce sont bien celles-ci qu'ils classifient ou étudient en laboratoire. La nostalgie y apparaît comme l'une des émotions dites complexes, secondaires ou mixtes[34]. Si son histoire relève par conséquent de l'histoire des émotions, *sentiment*, qui met en relief la dimension phénoménologique et l'état affectif de l'individu, exprime au mieux le propos starobinskien. Au passionné d'histoire sémantique qu'était Jean Starobinski[35], la nostalgie offre une opportunité magnifique. D'une part, on peut parfaitement dater l'invention du mot et suivre sa diffusion dans divers contextes de discours et d'expérience; d'autre part, le néologisme sert de point de départ à une «histoire des idées sans frontières» telle que la rêvait le penseur genevois.[36] Celle-ci est restée à l'état de projet pour ce qui est de la nostalgie. Mais en 1963, Jean Starobinski expliquait qu'elle comporterait l'histoire des sentiments et des mentalités,

---

L'Encre de la mélancolie, cit., p. 110.

[34] Le statut de la nostalgie reste néanmoins sujet à débat. Voir M. Hviid Jacobsen (éd.), *Nostalgia Now: Cross-Disciplinary Perspectives on the Past in the Present*, Routledge, New York 2020, en particulier les chapitres 1 et 2 (K. I. Batcho, *Nostalgia: The paradoxical bittersweet emotion* et T. Wildschut, C. Sedikides, *The psychology of nostalgia: Delineating the emotion's nature and functions*).

[35] F. Azouvi, *Histoire des sciences et histoire des mots*, in *Jean Starobinski – Cahiers pour un temps*, Centre Georges Pompidou, Paris 1985, pp. 85-101; C. Pogliano, *Jean Starobinski*, in «Belfagor», 45, 1990, pp. 157-179; Id., *Il bilinguismo imperfetto de Jean Starobinski*, in «Intersezioni», 10, 1, 1990, pp. 171-183; J. M. Ballorca, *Jean Starobinski: razones del cuerpo, razones del crítico*, in «Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría», XIX, 70, pp. 313-321; A. Trucchio, *Jean Starobinski e la storia della medicina*, in «S&F_scienzaefilosofia.it», 11, 2014, pp. 84-101, https://www.scienzaefilosofia.com/2018/03/19/jean-starobinski-e-la-storia-della-medicina/.

[36] J. Starobinski, *Entretien avec Jacques Bonnet*, in *Jean Starobinski – Cahiers pour un temps*, cit., pp. 9-23, pp. 21-22.

celle des structures sociales, ethniques, démographiques, «constituant le fond concret sur lequel s'élève l'histoire des sentiments», l'histoire des sciences, de la philosophie et de la littérature et, enfin, une réflexion philosophique «sur la signification morale et métaphysique de l'expérience nostalgique»[37].

L'origine de la «nostalgie» est une thèse soutenue à Bâle en 1688; avec elle, écrit Jean Starobinski, nous assistons «à la création d'une maladie». En effet, le mot est «forgé de toutes pièces pour faire entrer un sentiment assez particulier (*Heimweh*, regret, *desiderium patriae*) dans le vocabulaire de la nomenclature médicale»[38]. L'affection semble alors n'exister comme telle que par sa dénomination. C'est pourquoi Jean Starobinski la rapproche de l'amour selon La Rochefoucauld lorsque celui-ci déclare: «Il y a des gens qui n'auroient jamais été amoureux, s'ils n'avoient jamais entendu parler de l'amour»[39]. Ailleurs, pourtant, tout en citant à nouveau la même maxime (n° 136), il nuance cet apparent déterminisme lexical et s'interroge sur les limites de la connaissance historique.

L'histoire des sentiments, explique Jean Starobinski en 1966, soulève une «question de méthode, qui tient au rapport des sentiments et du langage»:

> Les sentiments dont nous voulons retracer l'histoire ne nous sont accessibles qu'à partir du moment où ils se sont manifestés, verbalement ou par tout autre moyen expressif. Pour le critique, l'historien, un sentiment n'existe qu'au-delà du stade où celui-ci accède à son statut linguistique. Rien n'est saisissable d'un sentiment en deçà du point où il se nomme, où il se désigne et s'exprime. Ce n'est donc pas l'expérience affective elle-même qui s'offre à nous: seule la part de l'expérience affective qui a passé dans un style peut solliciter l'historien[40].

Pour le critique, «la verbalisation de l'expérience affective entre en composition dans la structure même du vécu. L'histoire

[37] Id., *La nostalgie: théories médicales et expression littéraire*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», XXVII, 1963, pp. 1505-1518, p. 1505.
[38] *Ibid.*, p. 1506.
[39] *Ibid.*, p. 1507.
[40] Id., *Le concept de nostalgie*, in «Diogène», 54, 1966, p. 92.

des sentiments ne peut donc être autre chose que l'histoire des mots dans lesquels l'émotion s'est énoncée». Or, si «[n]ous ne pourrons jamais rejoindre telle quelle l'expérience subjective d'un homme du XVIIIe siècle», nous pouvons éviter de lui prêter «nos problèmes et nos "complexes"» en le traitant «comme l'habitant d'un pays lointain dont les usages et la langue sont différents et doivent être patiemment appris»[41].

Ces passages explicitent la «méthodologie» ou, plutôt, la «pensée métacritique» starobinskienne[42]. Ici, comme dans ses réflexions sur l'histoire, la théorie et la critique littéraires, qui étaient une forme discrète de prendre part aux débats des années 1960-1970 dans ces domaines, Jean Starobinski ne cherche pas une codification ou un ensemble de procédures, mais opère un retour réflexif sur sa pratique. Tant par sa volonté de ne parler de théorie que «de manière incidente, dans les marges»[43] que par sa position au sujet du rapport entre l'écriture et l'existence, le critique fait preuve d'une remarquable fidélité à soi-même. D'abord, comme il le déclare à propos de son approche à la littérature, il ne souhaite pas se plonger «dans une perspective existentielle»; ce qui compte pour lui, «c'est ce qui est véhiculé» par une œuvre[44]. L'expression la plus marquante de ce point de vue est sans doute celle qu'on lit dans *La relation critique:*

> Rien n'oblige à partir en quête d'une *Erlebnis* […]. L'œuvre est révélatrice non seulement par sa ressemblance avec l'expérience intérieure de l'auteur, mais en raison de sa différence. Si les documents son assez nombreux pour permettre une image 'vraisemblable' de la personnalité empirique de l'auteur, il devient possible d'évaluer un nouvel *écart:* celui par lequel l'œuvre dépasse et transmue les données primitives de l'expérience. […] Il faut connaître

[41] *Ibid.*, pp. 93, 94.
[42] M. Comte, *Postface. Les approches du sens: à propos des écrits sur la critique de Jean Starobinski*, in M. Comte, S. Cudré-Mauroux (éds.), *Jean Starobinski – Les Approches du sens*, La Dogana, Genève 2018, pp. 345-354.
[43] J. Starobinski, *Remerciements* prononcés lors d'une rencontre organisée par la Fondation Pittard de l'Andelyn et les Éditions Zoé à l'occasion de la publication de *Jean Starobinski. L'apprentissage du regard* par C. Colangelo (Genève, 15 juin 2004). Dépliant imprimé.
[44] Id., *Le devoir d'écouter* (entretien avec Patrizia Lombardo), in «Critique», 4, 791, 2013, pp. 331-343, p. 341.

> l'*homme* et son existence empirique, pour savoir à quoi s'oppose l'*œuvre*, quel est son coefficient de négativité[45].

Autrement dit, «l'écriture n'est pas le truchement douteux de l'expérience intérieure, elle est l'expérience même»[46]. Jean Starobinski adopte la même position dans ses recherches plus historiques – à l'exception près que le sujet de l'expérience est au cœur même de l'intérêt historien et que cela appelle des explications. Il prend ainsi soin de situer *Action et réaction*, paru en 1999, «dans le domaine d'une histoire sémantique élargie, non pas dans celui de la phénoménologie». Et d'ajouter: «Sans nous désintéresser des phénomènes qui précèdent l'attention théorique qui les capte, nous avons préféré porter notre regard sur le langage dans lequel on les a décrits»[47]. Nous verrons pourtant que cette attention au langage témoigne d'une disposition proprement phénoménologique jamais démentie. Si Jean Starobinski rejette l'analyse psychobiographique, il ne partage pas le diagnostic de ses contemporains sur la «mort du sujet»[48].

La raison d'un tel positionnement avait été indirectement donnée en 1966. Elle tient à ce que le langage étant à la fois une barrière et une voie d'accès, «seule la part de l'expérience affective qui a passé dans un style peut solliciter l'historien». Les premières pages du dernier article de Jean Starobinski sur la nostalgie dévoilent toutefois la persistance d'une certaine tension, celle que nous avons repérée sous une autre forme dans les «tournants» qui nous occupent. D'une part, les sentiments peuvent être une «virtualité anthropologique fondamentale» et préexister aux mots qui les dénomment; d'autre part ils «n'existent pour notre conscience réfléchie qu'à partir du moment où ils ont reçu un nom»[49]. La notion de «conscience

---

[45] Id., *La relation critique*, Gallimard, Paris 1970, pp. 62-63.
[46] *Ibid.*, p. 18.
[47] J. Starobinski, *Action et réaction. Vie et aventures d'un couple*, Seuil, Paris 1999, p. 350.
[48] C. Colangelo, *«L'histoire des idées ou l'archéologie du savoir…»*, in *Jean Starobinski – Les Approches du sens*, cit., pp. 423-437, p. 432.
[49] J. Starobinski, *Sur la nostalgie. La mémoire tourmentée*, in «Cliniques

réfléchie» est ici primordiale. C'est elle qui mène Jean Starobinski à remarquer que les deux propositions «sont vraies à titre complémentaire»[50]. Un tel compromis met en relief le principe même de l'herméneutique starobinskienne: le langage qui décrit les phénomènes affectifs s'avère moins important par sa fonction de désignation qu'en tant qu'il articule et donne forme à une conscience. Or, précisément en raison de son enracinement dans la parole, cette conscience n'a rien de solipsiste.

Les «premières émotions», écrit Jean Starobinski dans *Action et réaction*, «précèdent et déterminent les mots; mais les mots […] précèdent et déterminent des émotions secondes. Nous vivons dans le lien social et la parole, et nous ne connaissons guère que des émotions secondes. Rares sont les moments où nous avons l'impression de revenir en deçà et de réaccéder à une expérience d'avant les mots […]»[51]. Des considérations semblables se retrouvent quelques années plus tard, lorsque, toujours au sujet de la nostalgie, le critique va au-delà de l'histoire sémantique pour esquisser un processus apparenté aux «effets de boucle» qu'Ian Hacking décrit à propos de la maladie mentale[52].

> Une fois nommé, ayant acquis une identité, un sentiment n'est plus tout à fait le même. Un mot nouveau condense de l'incompris, qui auparavant était demeuré diffus. Il en fait un concept. Il opère une définition et il appelle un surcroît de définition: il devient matière à essais et traités. Le nom d'un état affectif, s'il est adopté et mis en circulation, ne se propage pas seulement dans le vocabulaire, il produit de nouveaux sentiments. Nous vivons des passions dont les mots nous précèdent, et que nous n'aurions pas éprouvées sans eux[53].

Voici donc à nouveau La Rochefoucauld. Le processus qui relie les passions et les mots échappe néanmoins à la subjectivité individuelle. Il commence par «un effet de mode ou de cliché», suivi d'une plus ample diffusion et d'une généralisation: «chaque

méditerranéennes», 67, 2003, pp. 191-202, p. 191.

[50] *Ibid.*

[51] Id., *Action et réaction…*, cit. pp. 351-352.

[52] I. Hacking, *The looping effects of human kinds*, in D. Sperber, D. Premack, A. James Premack (éds.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*, Oxford University Press, New York 1996, en ligne (2012), DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198524021.003.0012.

[53] J. Starobinski, *Sur la nostalgie…*, cit., p. 192.

groupe, chaque société voit, à une époque donnée, l'appel de plusieurs mots se répercuter presque sans fin, dans un processus "interactif" qui ne diffère pas de celui même de l'apprentissage d'une langue»[54]. Ces observations, à première vue purement méthodologiques, énoncent une appréhension philosophique du monde (qu'on pourrait aussi dire «anthropologique» dans la mesure où elle concerne avant tout l'être humain). La philosophie, remarque Jean Starobinski, cherche le sens, mais ne le traite pas «comme un objet de démonstration formalisable»; la critique, du moins celle qu'il qualifie de «modeste, sans prétention doctrinale avouée», s'en apparente et devient par-là «une réflexion philosophique en acte»[55].

Cette réflexion réside en grande mesure dans une vision des rapports entre les mots et les choses, le langage et l'existence, vision qui est en place dès les années 1960. Dévoilée au cours des décennies par touches discrètes, elle constitue un leitmotiv de la pensée starobinskienne. En amont, elle s'enracine dans ce que le critique décrit comme son «premier projet littéraire», qui devait être une «phénoménologie du comportement masqué»[56]. Jean Starobinski a toujours récusé l'exégèse psychologisante, mais le regard phénoménologique, lui, reste une constante de sa démarche d'interprète. Dans son premier projet de thèse, daté de 1947 et intitulé *L'Existence masquée*, il dit vouloir examiner «moins le masque que l'homme au masque»[57]. Très vite, il articule ce dessein

[54] *Ibid*.
[55] Id., *Considérations sur l'état présent de la critique littéraire* (1971), in *Jean Starobinski – Les Approches du sens*, cit., pp. 76-115, pp. 109 et 111. Pour une démonstration détaillée du caractère philosophique de la critique starobinskienne, voir C. Colangelo, *Il richiamo delle apparenze. Saggio su Jean Starobinski*, Quodlibet, Macerata 2001.
[56] J. Starobinski, *Jean Starobinski sur la ligne Paris-Genève-Milan* (entretien avec Michel Contat), in «Le Monde» (28 avril 1989), p. 24. Sur les prémices de ce thème omniprésent dans l'œuvre de J. Starobinski, voir M. Comte, *L'existence masquée. Situation de Jean Starobinski en 1947*, in *Jean Starobinski – Les Approches du sens*, cit., pp. 439-464. *Interrogatoire du masque*, le premier texte que J. Starobinski publie sur le sujet, paraît en 1946; révisé, il est repris sous le même titre, avec deux autres (de 1992 et 2014), dans J. Starobinski, *Interrogatoire du masque*, Éditions Galilée, Paris 2015.
[57] Cité par M. Comte, *L'existence masquée…*, cit., p. 444.

à ce qui, dès sa thèse de médecine de 1960, s'impose comme l'un de ses thèmes majeurs: la mélancolie, avec le mélancolique comme archétype du dénonciateur des masques[58].

Écrivant en 1966 sur La Rochefoucauld, l'un des protagonistes principaux de son projet, Jean Starobinski souligne la fonction de la parole comme «fondement d'un *ordre* spécifiquement humain»[59]. Il y montre de la sympathie pour la manière dont le moraliste fait apparaître un «être de langage» et accomplit «une sorte de rédemption par l'expression» de notre nature corrompue[60]. Ce faisant, dit-il, La Rochefoucauld institue une «esthétique du sujet parlant». Or cette esthétique est aussi une éthique, que Jean Starobinski appelle «substitutive» parce qu'elle fait exister un être que l'individu «découvre non pas en lui, mais dans l'ordre de la *relation*»[61]. En fin de compte, la parole mélancolique qui démasque les vertus et les dénonce comme des vices déguisés trahit une confiance foncière dans le langage – dont le critique observe qu'elle est, «en dépit de tout, une confiance faite à la raison humaine»[62]. Dans ces remarques, Jean Starobinski dit son point de vue épistémologique et ontologique sur les mots et les choses, mais il affirme également la fonction éthique du langage et de la communication. Que se soit pour nous comprendre nous-mêmes ou les êtres humains du passé, on a toujours affaire à une «conscience réfléchie» incarnée dans une parole ayant «passé dans un style». Ceci nous amène au tournant intéroceptif.

3b. *Le nœud psychosomatique*

Le «sens intérieur du corps» est l'une des principales «pistes thématiques» que Jean Starobinski suit sa vie durant, avant même sa thèse de médecine sur l'histoire du traitement de la

[58] F. Vidal, *L'expérience mélancolique au regard de la critique*, postface à J. Starobinski, *L'Encre de la mélancolie*, cit., pp. 625-639.
[59] J. Starobinski, *La Rochefoucauld et les morales substitutives (II)*, in «Nouvelle Revue Française», 164, 1966, pp. 211-229, p. 214.
[60] *Ibid.*, p. 219.
[61] *Ibid.*, p. 224.
[62] *Ibid.*, p. 229.

mélancolie; son intérêt est constant pour ce qui «porte un témoignage sur la perception intime du corps».[63] S'il se traduit rarement comme sujet principal, il perce dans ses livres sur Montesquieu, Diderot, Montaigne et Rousseau, ainsi que dans un nombre considérable d'articles[64]. Dans un entretien de 1990, le critique dit que «le nœud psychosomatique est précisément celui qui permet d'aborder conjointement une face [de l'expérience du corps] vécue et exprimée verbalement, et une face explorée objectivement par le médecin»[65]. Cette dernière retient son attention, notamment dans une brève histoire du concept de cénesthésie[66]. Mais c'est ailleurs que Jean Starobinski approche de plus près le «nœud psychosomatique».

Retournons d'abord à la «Brève histoire de la conscience du corps» de 1981. Certes, dit Jean Starobinski, «la première connaissance qui soit entrée dans le savoir humain» concerne le corps. Il n'empêche, fait-il observer après avoir cité le Livre de la Genèse, «que la conscience du corps, telle qu'on la pratique et telle qu'on en parle dans notre société, a certains traits originaux et nouveaux qu'il importe de dégager»[67]. Les verbes employés, *parler* et *pratiquer*, dévoilent l'essentiel d'une analyse qui va au-delà de la question historique pour mettre en relief la fonction phénoménologiquement constitutive de la parole. C'est dans ce sens que s'oriente dès lors le commentaire, attirant l'attention sur le caractère métaphorique de certaines argumentations psycho-médicales relatives aux altérations de la cénesthésie et sur le «luxe de formules métaphoriques» que les malades utilisent pour décrire leur symptômes[68]. Jean Starobinski

[63] *Jean Starobinski sur la ligne Paris-Genève-Milan*, cit.
[64] Voir *Jean Starobinski – Las razones del cuerpo*, cit., et F. Vidal, *Jean Starobinski: historien de la médecine?*, cit.
[65] V. Barras, *Entretien avec Jean Starobinski (à l'occasion de son 70e anniversaire)*, 1e partie, in «Médecine et Hygiène», 48, 1990, pp. 3294-3297, p. 3295.
[66] J. Starobinski, *Le concept de cénesthésie et les idées neuropsychologiques de Moritz Schiff*, in «Gesnerus», 34, 1/2, 1977, pp. 2-19.
[67] Id., *Brève histoire de la conscience du corps*, cit., p. 261.
[68] *Ibid.*, p. 268.

lit dans la même perspective *La Conscience morbide* (1914) du psychologue et médecin français Charles Blondel. L'auteur, écrit-il, remarque «le caractère *poétique*» des tentatives des malades pour s'exprimer, et conclut:

> Ce n'est donc pas le corps qui impose sa loi à la conscience. C'est la société qui, par l'entremise du langage, prend les commandes de la conscience et impose sa loi au corps. La théorie de Blondel tend à évincer le corps, comme source causale, pour le retrouver plus tard come agent des intentions expressives que l'individu lui impose sous la dictée de la conscience collective[69].

Le corps qui intéresse ici Jean Starobinski n'est pas celui de la physiologie, mais celui qui émet des messages porteurs de signification: «Les prescriptions sociales ne commandent pas seulement le langage, mais de surcroît les manifestations corporelles non verbales […]»[70]. Pareillement, ce qui compte dans le rêve selon Freud, c'est «la langue nouvelle» dans laquelle un matériau physiologique indifférent «a été interprété et transformé par le rêve»[71]. Le corps freudien n'est pas «*source* explicative», mais «lieu d'accomplissement des *finalités* expressives du désir»[72]. Sa fonction est essentiellement performative, et c'est pourquoi les pulsions donnent lieu «à des récits»[73].

On le voit, l'histoire de la conscience du corps selon Jean Starobinski relève moins de l'histoire professionnelle de la médecine qu'elle n'est un chapitre de son entreprise critique. C'est pourquoi, en tant qu'objet d'interprétation, une telle conscience n'advient qu'en se disant; nous ne pouvons connaître que ses manifestations expressives ni l'appréhender autrement qu'à travers les récits qu'elle suscite. Nous avons déjà signalé que la «méthodologie» starobinskienne ne prend pas la forme d'un système, mais de réflexions sporadiques sur une pratique. Or celle-ci témoigne à son tour de la «méthode» qui l'anime. L'hommage de Jean Starobinski à Maurice Merleau-Ponty, paru trois semaines après le

[69] *Ibid.*, p. 269.
[70] *Ibid.*, p. 270.
[71] *Ibid.*, p. 272.
[72] *Ibid.*, p. 273.
[73] *Ibid.*, p. 277.

décès subit de celui-ci le 3 mai 1961, en est un bel exemple. Bien sûr, le lien de la corporéité et de l'expression est au cœur de la phénoménologie de Merleau-Ponty. C'est toutefois la manière dont Jean Starobinski en parle qui révèle à quel point il reste profondément proche du philosophe. Au-delà des positionnements théoriques, demeure une sensibilité partagée[74]. «On trouve dans son œuvre des modèles de critique littéraire […]»[75]. Cette remarque faite en passant met à jour le fait que le sens le plus profond d'une entreprise critique peut résider dans sa vocation philosophique, de même que la philosophie la plus accomplie est en mesure de prendre la forme de la critique littéraire ou picturale. Il faudrait encore montrer comment cette vocation trouve dans l'*essai* son expression intrinsèque; comment, chez Jean Starobinski, l'essai est la matérialisation performative de ses idées sur la critique comme relation et sur la fonction éthique et ontologique de la parole[76].

Dans son hommage à Merleau-Ponty, Jean Starobinski célèbre la «longue et admirable attention» du philosophe «aux pouvoirs expressifs de l'homme». Ces pouvoirs sont enracinés dans la corporéité et dans l'expérience qu'elle rend possible: «Notre conscience est d'emblée engagée dans un corps et dans une situation vécue». Pour comprendre «par la base» les activités humaines, il faut récupérer la «vie antérieure à la réflexion philosophique». Le choix des citations est ici significatif:

> «Tout le savoir s'installe dans les horizons ouverts par la perception».

[74] Sur le rapport de J. Starobinski à la philosophie de Merleau-Ponty, voir Colangelo, *Il richiamo delle apparenze…*, cit., chap. 1, § 3. Il est aussi abordé à plusieurs endroits de la thèse de doctorat inédite d'Aldo Trucchio, *Langage poétique et langage scientifique. Jean Starobinski et la «double légitimité» des savoirs* (Faculté des Lettres, Université de Genève, 2016).

[75] J. Starobinski, *Maurice Merleau-Ponty: «Je ne peux pas sortir de l'être»*, in «La Gazette littéraire» (supplément de la «Gazette de Lausanne»), n° 122 (27-28 mai 1961), pp. 18-19. Toutes nos citations proviennent de la p. 18.

[76] Voir en particulier J. Starobinski, *Les enjeux de l'essai*, in «Revue de Belles-Lettres», 2-3, 1987, pp. 93-107 (repris avec le titre *Peut-on définir l'essai ?* dans *Jean Starobinski – Cahiers pour un temps*, cit., pp. 185-196), mais aussi les textes sur la critique réunis dans *Jean Starobinski – Les Approches du sens*, cit.

> «C'est l'opération expressive du corps, commencée par la moindre perception, qui s'amplifie en peinture et en art».
> «Dans le moment de l'expression, l'autre à qui je m'adresse et moi qui m'exprime sommes liés sans concession»[77].

Le style indirect libre dont Jean Starobinski se sert pour résumer la pensée de Merleau-Ponty ainsi que l'articulation des citations dans son texte mettent en relief une dette d'inspiration, une sympathie à l'égard du philosophe, une sorte de communion de regards sur le monde et sur le rôle ontologique et éthique de la corporéité. En fait écho la «leçon», esquissée l'année suivante, que Jean Starobinski tire de la nostalgie lorsqu'il s'adresse à des médecins: la maladie, dit-il alors, est irréductible à une conduite, car elle «est vécue dans un *corps* et par un corps» et elle est «toujours un évènement vécu par une conscience, jusqu'aux limites du coma et de la mort»[78].

Allergique au jargon et à la méthodolatrie, trop intéressé à suivre le «mouvement» des consciences incarnées dans l'écriture de ses auteurs préférés, Jean Starobinski se dévoile dans ses choix thématiques et dans le détail de ses analyses. La parole selon lui ne dit pas un phénomène qui serait entièrement indépendante d'elle, mais un vécu qu'elle énonce et façonne. C'est donc naturellement sur elle qu'il porte toute son attention. Nous avons déjà remarqué son soin à relever le métaphorique dans le champ de la cénesthésie. Chez le Monsieur Teste de Paul Valéry, la métaphorisation est liée à une tentative de maîtrise de la douleur et d'objectivation du corps[79]. Dans l'histoire de la mélancolie, l'atrabile s'avère être «une métaphore qui s'ignore, et qui prétend s'imposer comme un fait d'expérience»[80]. Si la seconde partie de cette glose laisse voir l'influence de Gaston

[77] La première citation provient de *La Phénoménologie de la perception*, les deux autres, de *Signes*. Dans l'esprit d'un bref hommage, J. Starobinski ne fournit aucune référence.
[78] J. Starobinski, *La leçon de la nostalgie*, in «Médecine de France», 129, 1962, pp. 6-11, p. 11.
[79] Id., *Monsieur Teste face à la douleur*, in *Valéry, pour quoi?*, Les impressions nouvelles, Paris 1987, pp. 93-119.
[80] Id., *Histoire du traitement de la mélancolie*, in *L'Encre de la mélancolie*, cit., p. 70.

Bachelard[81], la première renvoie en dernière instance à une phénoménologie de l'expression de l'expérience du corps propre. On pourrait multiplier les exemples montrant à quel point, pour Jean Starobinski, le vécu intéroceptif est inséparable de son énonciation expressive. Prenons comme seul exemple «L'échelle des températures», sa splendide «lecture du corps» dans *Madame Bovary*. Cette explication de Gustave Flaubert amène Jean Starobinski à deux questions primordiales qui se situent hors du roman. D'abord, «quelle est la part des "idées reçues", des formules toutes faites, dans les mots et les images qui disent les sensations corporelles?» Ensuite:

> alors que la bêtise [que Flaubert associe aux clichés des idées reçues] s'infiltre dans tous les comportements, dans tous les discours, n'y aurait-il pas un domaine qui en demeurerait indemne, et qui serait, précisément, la sensation, l'appréhension cénesthésique du corps par lui-même; en deçà des mots, et par son inarticulation même, le langage corporel ne serait-il pas la seule expression humaine qui ne contamineraient pas le poncif et l'ineptie?[82]

Le critique élude le devoir d'y répondre par une nouvelle question – qui rappelle néanmoins les limites de la connaissance à laquelle selon lui on peut prétendre: «Mais cette vérité du sentir, si proche de la muette vérité des choses, à la frontière du rien, quelle forme saura la retenir et la communiquer pour d'autres, par-delà les frontières du corps singulier?»[83]

L'habile contraposition de l'*en deçà des mots* et du *par-delà les frontières du corps* délimite l'espace où pourrait advenir la connaissance de l'expérience d'autrui – celui de la *forme* de sa parole, avec l'accent sur ce mot mis par l'auteur lui-même; celui de la «fine peau de l'apparence»[84]. L'«expérience cénesthésique»

[81] A. Trucchio, *Jean Starobinski, lecteur de Gaston Bachelard au début des années 1950*, in «Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski», 6, 2013, pp. 8-9, 15-16.
[82] J. Starobinski, *L'échelle des températures. Lecture du corps dans Madame Bovary*, in G. Genette, T. Todorov (éds.), *Travail de Flaubert*, Seuil, Paris 1983, pp. 45-78, p. 77.
[83] *Ibid*.
[84] F. Vidal, *La «fine peau de l'apparence». Style et présence au monde chez Jean Starobinski*, in M. Gagnebin, C. Savinel (éds.), *Starobinski en mouvement*, Champ Vallon, Seyssel 2001, pp. 216-227.

d'Emma Bovary appartient à un personnage romanesque. C'est là son avantage épistémique. Car dans la mesure où l'omniscient «artiste témoin» est seul capable de figurer «ce qui pour la conscience du personnage survient à la limite de l'irreprésentable»[85], l'imagination littéraire franchit des limites, brise des barrières et ouvre des possibilités fermées à l'enquête scientifique ou historique.

4. *«…le message tout ensemble offert et enveloppé…»*

Ces limites, qui sont celles des tournants affectif et intéroceptif, n'impliquent pas une absence de rapport au vécu. Jean Starobinski mentionne «tout ce que Flaubert a pris à sa propre expérience (du désir, de l'illusion, du corps) pour l'attribuer à Emma»; mais il rappelle aussi comment l'expérience que l'écrivain «imagine dans le corps d'Emma a retenti en lui après coup: crises de nerfs, goût du poison».

> Il y a là une circularité de l'expérience personnelle et de l'imaginaire littéraire dont la formule ne peut que recourir à la structure du chiasme: Flaubert figure dans le corps d'Emma des sensations qu'il a éprouvées lui-même; et il éprouve dans son corps les sensations qu'il a figurées dans la subjectivité charnelle d'Emma[86].

Nous retrouvons ici une «boucle» semblable à celle, esquissés plus haut, du vécu émotionnel. Non pas qu'Emma Bovary «soit la figuration de l'écrivain dans le roman»[87]. Si Jean Starobinski ne nie pas la valeur du diagnostic rétrospectif pour l'histoire de la médecine et des maladies[88], il le récuse en tant qu'outil interprétatif. Comme dans le cas de la mystérieuse maladie de Rousseau ou du spleen baudelairien, c'est plutôt ce que l'écrivain fait d'une expérience insaisissable en elle-même qui retient son

[85] J. Starobinski, *L'échelle des températures…*, cit., p. 61.
[86] *Ibid.*, p. 67.
[87] *Ibid.*, p. 69.
[88] P.-O. Méthot, *Jean Starobinski et la rationalité de la médecine*, in «Bulletin du Cercle d'études internationales Jean Starobinski», 12, 2019, pp. 8-13.

attention[89]. Le texte, au sens le plus large de ce qui s'offre à l'interprétation, n'est pas simple «reflet» d'une vie et de ses circonstances; il faut au contraire lui supposer le pouvoir de les transcender. Écrire, dit Jean Starobinski à propos de la poésie de la mélancolie de Charles d'Orléans, «c'est transformer l'impossibilité de vivre en possibilité de dire»[90]. L'important, en somme, c'est la manière dont un certain langage – celui de la cénesthésie ou de la mélancolie – met des ressources expressives à disposition d'une réflexivité qui «reste solidaire d'un corps troublé»[91].

Nous avons vu, d'une part, que les champs qui participent des tournants émotionnel et intéroceptif tentent de concilier nature et culture, l'universel (les émotions et l'intéroception en tant que processus biopsychologiques propres à toute l'espèce humaine) et le particulier (les manifestations de ces processus dans leur variété individuelle et culturelle). Conciliation difficile dès que l'on veut aller au-delà des corrélations entre des comportements et des marqueurs biologiques, puisque le vécu émotionnel et la perception intime du corps ne se laissent saisir autrement qu'à travers leurs expressions, nécessairement contingentes. D'autre part, nous avons vu que l'intérêt que Jean Starobinski leur porte se concrétise dans une activité interprétative guidée par une compréhension du langage et du style comme ce qui, tout en ouvrant à l'expérience d'autrui, impose une barrière au-delà de laquelle on ne saurait aller sans anachronisme ou spéculation hasardeuse.

Cependant, et de cela aussi nous avons rendu compte, Jean Starobinski ne renonce pas au désir d'accéder à l'expérience d'autrui. Ce désir, que l'on ne peut jamais tout à fait

[89] J. Starobinski, *Sur la maladie de Rousseau* (1962), in *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971; Id., *L'immortalité mélancolique*, in «Le Temps de la réflexion», 3, 1982, pp. 231-251.
[90] Id., *«Un éclat sans fin pour mon amour»* (1963), in *L'Encre de la mélancolie*, cit., pp. 611-623, p. 622 (titre original: *L'encre de la mélancolie*).
[91] Id., *L'échelle des températures…*, cit., pp. 76-77.

satisfaire, est le moteur de l'«inquiétude» qui anime son travail d'interprète[92]. Sa «tâche de lecteur» est de reconnaître «un style, une parole adressée, une intention marquant sa trace grâce aux ressources et aux contraintes du langage»; en même temps, fidèle en cela à Merleau-Ponty, il rappelle que l'intériorité «où se forment nos intentions» ne se constitue «qu'à travers notre relation avec le monde extérieur et avec les êtres que la vie nous fait rencontrer» – êtres, pourtant, qui constituent ce qui perpétuellement «nous dépasse»[93]. L'intériorité renvoie nécessairement à une altérité qui la constitue, et c'est cela qui nous permet de comprendre les «subjectivités éteintes» dont les documents historiques portent les traces[94]. Toutefois, même le poète, pour qui «le plus précieux, c'est de recueillir dans son intégrité le message tout ensemble offert et enveloppé par les apparences», laisse un vide où se loge «ce que le poème vise sans l'atteindre, […] ce qu'il affronte ou désire sans pouvoir le capturer»[95].

Si la critique starobinskienne offre une «leçon» à l'historien de l'expérience du moi et du corps, c'est qu'il convient de suivre les «dialectiques» du langage comme ressource et contrainte, et des apparences comme ce qui dévoile et simultanément occulte; de rester sensible à l'écart entre les êtres de chair et les traces qu'ils laissent, à l'écoute du «coefficient de négativité» que tout document comporte, même le plus intime. Suivre ces dialectiques implique d'en rester à leur mouvement, renonçant à toucher l'autre dont l'existence est condition de la nôtre – mais non au *désir* de le rejoindre alors que perpétuellement il se

[92] F. Vidal, *«La vue d'ensemble délivre de l'inquiétude». Notes sur un thème starobinskien*, in *Jean Starobinski – Les Approches du sens*, cit., pp. 395-409.
[93] J. Starobinski, *Remerciements*, cit. Voir aussi son explication de la phrase de Montaigne: «La parole est moytié à celuy qui parle, moitié à celuy qui l'escoute», dans J. Starobinski, *La parole est moitié à celuy qui parle… – Entretiens avec Gérard Macé*, La Dogana, Genève 2009, pp. 9-10.
[94] M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde* (1969), in *Œuvres*, éd. C. Lefort, Gallimard, Paris 2010, p. 1455.
[95] J. Starobinski, *"Parler avec la voix du jour"*, préface à P. Jaccottet, *Poésie 1946-1967*, Gallimard, Paris 1971, pp. 7-22, p. 12.

dérobe. Interroger l'œuvre de Jean Starobinski à partir des tournants émotionnel et intéroceptif contemporains souligne en retour le caractère radicalement «historien» de sa pensée. C'est dans la même mesure où l'histoire des sentiments et de la conscience du corps est un chapitre de son entreprise critique que celle-ci est une manière de faire l'histoire qui restitue au corps toute l'étendue de ses raisons.

Fernando Vidal est Directeur de recherche à ICREA (Institution Catalane de Recherche et d'Études Avancées) et Professeur au Centre de Recherche d'Anthropologie Médicale de l'Université Rovira i Virgili (Tarragone, Espagne)
fernando.vidal@icrea.cat

S&F_n. 23_2020

Alterazioni

GIACOMO SCARPELLI

FILOSOFIA SELVATICA.
UNA RIVISITAZIONE DEL PENSIERO WILDERNESS

1. *Una civiltà dai nervi scossi* 2. *Pennelli selvaggi*
3. *La bestia nell'uomo, l'uomo nella bestia* 4. *Il wilderness riattualizzato*

ABSTRACT: *WILD PHILOSOPHY. REVISITING WILDERNESS THOUGHT*
The notion of nature has been changing during the last two centuries: from an antagonist that must be conquered, to the environment of which the Homo sapiens is part of. Perhaps this second notion of nature is subjective too. Thoreau considered nature a free creative force and a resource that can decrease but never grows. It is precious for manhood only if humanity understands it is independent and self-governing. Consequently, the man should preserve habitat and prevent its transformation in exclusively human world. But recreating a wild environment, isn't it an artifice? Will nature be transformed in a mummified representation or pathetic caricature of itself? Does the preservation of wild nature really improve the quality of life? Probably yes, if preservation is not recreation, and if quality of life is quality of life of all species. Certainly, something good is coming for manhood because we will stop to think only of ourselves.

1. *Una civiltà dai nervi scossi*

La natura oggi si è trasformata in ambiente, mentre la storia naturale in ecologia: la doppia metamorfosi concettuale è espressione dell'urgenza di salvare il pianeta. A queste rappresentazioni se ne lega un'altra che ha invece ascendenza secolare, il *wilderness*. Secondo la definizione di un atto emanato dal Congresso degli Stati Uniti nel 1964, per *wilderness* si intende una data porzione di territorio popolata di animali allo stato selvatico, in cui predominano le forze della

natura, in contrasto con le aree dove l'uomo e la sua opera costellano il paesaggio; un territorio protetto che pertanto può rappresentare una risorsa di tipo scientifico, educativo ed estetico.

Il trascendentalista Henry David Thoreau, convinto che la natura fosse una risorsa che poteva decrescere ma non aumentare, affermava nell'infuriare della Guerra Civile che il *wilderness* (lo chiamava ancora *wildness*) costituiva un tesoro da salvaguardare piuttosto che da saccheggiare, poiché in esso era racchiusa l'intera «preservazione del mondo»[1]. E John Muir, il fondatore della più autorevole istituzione americana per la difesa dell'ambiente, il Sierra Club, osservava già nel 1898 come il *wilderness* fosse diventato una necessità di fuga per «migliaia di persone affaticate, dai nervi scossi e ipercivilizzate»[2]. Oggi il discorso varrebbe a maggior ragione, alla luce di pandemie ricorrenti: il *wilderness* potrebbe rappresentare un luogo d'asilo anche per chi è traumatizzato dalle conseguenze della globalizzazione.

Entrambi gli autori, Thoreau e Muir, esprimevano in termini pratici le idee filosofiche di colui che era stato il loro capofila, Ralph Waldo Emerson. Questi aveva introdotto nel Nuovo Mondo un idealismo tedesco dagli echi panteistici e intendeva la natura come un simbolo metafisico o, più precisamente, l'ente spirituale stesso cui tendeva la psiche umana. In altri termini, *wilderness* significava una condizione mentale, a prescindere dall'intento di preservazione ecologica, poiché assumeva il rilievo di un valore assoluto, legato all'idea di qualità della vita, non soltanto fisica e materiale, ma anche e soprattutto sentimentale, etica ed estetica[3].

---

[1] H.D. Thoreau, *Walking* (1862), Arc Manor, Rockville 2007, p. 26.
[2] J. Muir, *The Wild Parks and Forest Reservations of the West* (1898), in *Nature Writings*, The Library of America, New York 1997, p. 721.
[3] Vedi R.W. Emerson, *Nature*, Munroe & Co., Boston 1836, e anche il saggio con lo stesso titolo, ma dal diverso contenuto, pubblicato in *Essays*, *ibid.*, 1844, pp. 183-216.

Un tempo si riteneva che la natura fosse il mezzo attraverso il quale Dio parlava agli uomini. E allora il continente americano, con la sua abbondanza di riserve incontaminate, teoricamente avrebbe dovuto essere in vantaggio sull'Europa, dove millenni di civiltà si erano stratificati, separando l'uomo dall'opera del Signore. Tuttavia, è anche vero che i primi coloni del Nuovo Mondo non erano ancora americani, bensì europei in fuga da terre che li affamavano o li perseguitavano. Essi consideravano il continente selvaggio scoperto da Colombo come un paese da conquistare, dissodare, rendere fertile, in nome del Cristo e delle diverse fedi da esso derivate. Questa opinione discendeva dalla tradizione religiosa e culturale secondo cui il mondo era stato donato agli uomini, la creatura prediletta dall'Altissimo, per il loro personale beneficio[4]. Non possedevano, i pionieri, un patrimonio intellettuale sufficiente per capire che quel paese selvaggio non era precisamente un nemico[5]. Del resto, i pionieri, impegnati ogni giorno per cercare di sopravvivere e per ricreare comunque una parvenza di vecchio mondo nel nuovo, non potevano soffermarsi ad ammirare e considerare la magnificenza di quelle terre. Erano strenuamente impegnati nella ricerca di cibo e sicurezza, e il *wilderness* appariva soltanto come un rischio costante e una fatica spossante[6]. Aristotele non aveva forse stabilito una precisa cronologia delle tappe culturali? Soltanto quando furono raggiunti «tutti i mezzi indispensabili alla vita» e «quelli che procurano benessere, agiatezza, gli uomini incominciarono a dedicarsi a una sorta di indagine scientifica» e anche filosofica[7].

---

[4] Cfr. W. Leiss, *The Domination of Nature* (1972), McGill-Queen's University Press, Montreal 1994.
[5] Vedi C. Culmsee, *Malign Nature and the Frontier*, Utah State University Press, Logan 1959.
[6] R. Nash, *The Cultural Significance of the American Wilderness*, in M. McCloskey e J.P. Gilligan (a cura di), *Wilderness and the Quality of Life*, Sierra Club, San Francisco 1969, p. 96. Vedi anche M. Cioc e C. Miller, *Roderick Nash – Interview*, in «Environmental History», XII, 2007, pp. 399-407.
[7] Aristotele, *Metafisica*, I, 982b. Cfr. G. Scarpelli, *Bergson e la techne. Le origini della precisione*, in «Intersezioni», XIV, 1994, pp. 229-242.

Analogamente, è possibile che l'atteggiamento di stupore, ammirazione e partecipazione del colono americano per il *wilderness* nascesse soltanto dopo la conquista del continente, non durante la sua dura marcia verso l'Ovest, quando egli doveva rimboccarsi le maniche e lavorare, sempre tenendo a portata di mano lo schioppo.

Kant aveva affermato nella *Critica del Giudizio* che il piacere del sublime per la natura selvaggia e incontaminata non implica tanto una gioia positiva quanto una meraviglia in senso negativo[8]. Il sublime suscita emozione e sgomento e inoltre ha carattere matematico e dinamico. Matematico perché prodotto dall'immensamente grande (montagne, foreste, firmamento) e dinamico perché prodotto dall'immensamente potente (oceano, vento, vulcani). Così, l'uomo da un lato scopre di essere piccola cosa e si sente schiacciato, ma dall'altro lato si accorge di essere superiore a ciò che è immensamente grande e potente, perché coltiva dentro di sé l'idea di ragione, intesa come totalità assoluta. Affermava Kant che sublime è ciò che per il solo fatto di poterlo pensare, attesta una facoltà dell'anima superiore a ogni misura dei sensi. Forse questa tesi, insieme alla lezione aristotelica, ci aiuta a capire il motivo per cui furono gli artisti, prima dei pionieri, a rapportarsi con il sublime americano.

2. *Pennelli selvaggi*

Fino all'inizio dell'Ottocento la pittura americana fu contraddistinta dagli stilemi europei. Quando un artista riproduceva un paesaggio del Nuovo Mondo si rifaceva al manierismo pastorale, punteggiato di pecore, ruscelli, mucche e, sullo sfondo, qualche evidenza dell'opera dell'uomo. Nel 1823 Thomas Cole, giovane immigrato inglese, giunse nella Ohio Valley e fu

[8] I. Kant, *Critica del giudizio* (1790), tr. it. Utet, Torino 1993 (l'«Analitica del sublime» è affrontata nella parte prima, sez. prima, libro secondo).

affascinato dalla sua selvatica bellezza. Decise di abbandonare il vecchio stile figurativo e di dedicarsi a ritrarre cascate, boschi, montagne inviolate, cercando di cogliere lo spirito della vita selvaggia. In luogo di oggetti e animali domestici inserì nei propri dipinti alberi stroncati, nuvole e banchi di nebbia e dichiarò che la scenografia americana aveva caratteristiche opposte a quelle del Vecchio Continente: i coloni dovevano essere grati a Dio per aver creato quel paesaggio, ideale per la contemplazione del sublime e dell'eterno[9]. L'iniziativa di Cole sancì una sorta di dichiarazione d'indipendenza dell'arte americana (anche se va riconosciuto che egli risentiva dell'influsso del fiammeggiante romanticismo tedesco).

Le prime concrete immagini del *wilderness* uscirono dunque dal pennello dei pittori piuttosto che dalla penna dei suoi teorici. L'arte di Cole e del suo allievo Frederic E. Church, e soprattutto di Albert Bierstadt raffigurò con sincera magniloquenza il Gran Canyon, Yellowstone, Yosemite, su tele di enormi dimensioni[10].

In seguito, come è noto, i pittori che fecero del Far West una leggenda furono Frederic Remington, Charles M. Russell, Charles Schreyvogel e altri, ma qui è necessario sottolineare il posto che spetta a un'altra corrente pittorica, la cosiddetta Brandywine School. Agli inizi del Novecento essa fissò nell'immaginario collettivo l'avventura nell'estremo Ovest, nell'estremo Nord e non solo. Howard Pyle, il fondatore della scuola, viene tutt'oggi considerato il padre dell'illustrazione americana. Tra i suoi più celebri allievi Frank Schoonover, Philip Goodwin, Dean Cornwell e il geniale Newell C. Wyeth[11]. Va tuttavia notato che se l'arte di Cole risaliva al tempo in cui il pioniere doveva lottare per la vita, diversamente l'arte della Brandywine School risaliva al

[9] R. Nash, *The Cultural Significance of the American Wilderness* cit., pp. 69-73. Vedi anche M. Lewis (a cura di), *American Wilderness. A New History*, Oxford University Press, Oxford 2007.

[10] R. Nash, *Wilderness and the American Mind* (1967), 3ª ediz., Yale University Press, New Haven and London 1982, pp. 82-83.

[11] J.E. Dell e W. Reed, *Visions of Adventure. N.C. Wyeth and the Brandywine Artists*, Watson-Guptill Publications, New York 2000.

tempo in cui la Frontiera aveva ormai raggiunto il traguardo del Pacifico: il *wilderness* era diventato una deliberata ricerca di un piacere, di un brivido, del confronto con l'ancestrale e il primitivo. L'uomo rientrava in scena o, meglio, in azione. Era il momento del *richiamo della foresta*, che ebbe come aedo Jack London[12].

Quando l'idea di *wilderness* americano raggiungerà l'Europa, si mescolerà ad altre suggestioni esotiche, generate dall'espansione coloniale in Oriente, nel Pacifico e nel cosiddetto Continente Nero, e troverà nel Theodore Roosevelt di *African Game Trails* l'autorevole incarnazione di una simile miscela culturale[13]. In seguito, grazie al pensiero di Aldo Leopold, l'atteggiamento verso il *wilderness* si modificherà ulteriormente, in senso più decisamente etico. Leopold trasformerà il sentimento di istintivo trasporto verso la vita selvaggia in rispetto responsabile e in autentica scienza[14].

3. *La bestia nell'uomo, l'uomo nella bestia*

Oggi l'idea di *wilderness* che, come abbiamo visto, è strettamente associata a quella di ecologia e di ambiente, appartiene tuttavia a un tumultuante movimento di pensiero attraversato da correnti che non sempre si muovono nella stessa direzione. Il principio comune di base è che la conservazione della natura selvaggia vada considerata una risorsa che migliora la qualità della vita, ma le motivazioni che vi risiedono si presentano anche in contrasto fra loro e sono di natura non solo etica ed estetica, ma anche

[12] Il celebre romanzo di Jack London, *The Call of the Wild* (Macmillan, New York 1903), fu illustrato da Philip Goodwin e da Charles L. Bull.

[13] Anche *African Game Trails* (Scribner, New York 1910) fu illustrato da Philip Goodwin. Vedi inoltre C.C. Mann, *1493: How Europe's Discovery of the Americas Revolutionized Trade, Ecology and Life on Earth*, Granta, London 2012. L'economista catalano Joan Martinez Alier (*The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valutations*, Edward Elgar, Cheltenham 2002), ha auspicato un'alleanza tra i propugnatori del *wilderness* e le popolazioni native del Terzo Mondo.

[14] A. Leopold, *Pensare come una montagna* (1949), tr. it. Piano B Edizioni, Prato 2019.

religiosa, scientifica, psicologica e persino mistica[15]. In questa situazione confusa il filosofo forse se la cava meglio del cittadino comune, dal momento che il suo compito prevalente non è quello di dare risposte ma di porre domande.

Circa la necessità di un «ritorno» alla natura, qualcuno afferma che si debba ragionare non soltanto in termini *ecumenici* – vale a dire la necessità della più ampia adesione a un progetto di salvaguardia – ma anche *economici* – vale a dire la questione della sostenibilità in rapporto al mercato. A ciò si potrebbe replicare che non di rado è la cultura che traina il mercato. John Davies, autorevole storico dello sviluppo industriale, ha per l'appunto dichiarato che il libero mercato è un'astrazione di comodo e che la cultura è il vero motore dell'economia[16]. Il *wilderness*, come l'ecologia, è dunque una forma di cultura che non prescinde nemmeno dalle istanze religiose, anche se, appunto, si tratta di atteggiamenti che vanno in direzioni diverse. Il Puritanesimo, fortemente insediato nel New England, aveva guardato ai territori selvaggi come un luogo di prova, lo sfondo per una purificazione spirituale, dove la corruzione morale della Vecchia Inghilterra avrebbe potuto essere definitivamente eliminata. In tal modo, colui che si fosse rifugiato in seno al *wilderness* avrebbe trovato nutrimento materiale e spirituale in nome del Signore[17]. Tuttavia, non è difficile individuare nell'idea *wilderness* anche valori che appaiono pagani, o per certi versi panteistici, una ricerca della verità dentro la realtà naturale. Thoreau definiva Dio come un «Qualcosa» di vicino, che si manifestava con la natura ed era immanente alla natura[18].

Al *wilderness* appartiene pertanto anche un sentimento di esasperato individualismo che non esclude la misantropia, la fuga

[15] Cfr. H. Rolston III, *Philosophy Gone Wild*, Prometheus Books, Buffalo 1989.
[16] Cfr. G. Scarpelli, *Ingegno e congegno. Sentieri incrociati di filosofia e scienza*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, p. 140.
[17] Vedi C. Albanese, *Nature Religion in America*, Chicago University Press, Chicago 1990, pp. 37-40.
[18] H.D. Toreau, *Walden, or Life in the Woods* (1854), Houghton Mifflin, New York 1995, p. 129.

dell'*Homo sapiens* dai co-specifici[19]. Esso rappresenta un rifiuto della società oppressiva e ipertecnologica, che si esprime come ritorno, ideale o fattuale, alla selva primeva, alla ricerca di una libertà ancestrale. Nietzsche scriveva nella *Genealogia della morale*: «Non intendo in alcun modo aiutare i nostri pessimisti a tirare nuova acqua ai loro stridenti e cigolanti mulini del tedio vitale: al contrario dev'essere espressamente attestato che allorquando l'umanità non si vergognava ancora della sua crudeltà, la vita sulla terra era più serena di oggi che esistono i pessimisti. L'offuscarsi del cielo al di sopra dell'uomo è andato aumentando in rapporto al fatto che è cresciuta la vergogna dell'uomo dinanzi all'uomo»[20]. Si tratta di un aspetto non estraneo al pensiero *wild*, almeno a livello immaginifico: essere crudeli tra le bestie come le bestie quale via per recuperare l'innocenza originaria. Da entusiasta dell'idea di Superuomo, Jack London combinava questi concetti con il principio di lotta per la vita darwiniana, per temperarli poi con un'ottimistica fede nel socialismo.

Ai nostri giorni, certe propensioni possono nondimeno condurre a delusioni pericolose. *Wildmen* non ci si improvvisa, come hanno dimostrato negli ultimi anni imprese di dilettanti o velleitari che si sono concluse tragicamente, perché la natura autentica non perdona. Muir fu tra i primi ad averne consapevolezza: *wild life* può significare *wild death*, ed è inutile aspettarsi l'aiuto divino[21].

Giunti fin qui, il concetto di *wilderness* sembra assumere davvero tanti significati diversi fra loro o addirittura contrari. Il *wilderness* è una realtà e un ideale, in cui il cristiano si riscatta lo spirito, e anche dove il panteista avverte di essere

[19] R.W. Gilbert, *Notes from a Wilderness Layman*, in M. McCloskey e J.P. Gilligan (a cura di), *Wilderness and the Quality of Life* cit., pp. 81-87.
[20] F. Nietzsche, *Genealogia della* morale (1887), tr. it. Adelphi, Milano 2000, p. 55.
[21] M. Cohen, *The Pathless Way. John Muir and American Wilderness*, University of Wisconsin Press, Madison 1984, p. 61.

immerso nel divino, dove il pagano crede di non avere più freni alla propria libertà e il laico si sente moralmente nobilitato. È uno scenario di godimento estetico e però di sofferenza, nel quale è inutile raccomandarsi all'Onnipotente. Il *wilderness* è una fuga dal consesso civile e però salvaguardarlo richiede sostenibilità economica. È un nido di istinti primordiali che va protetto con l'impiego della ragione. L'uomo non vuole rinunciare al *wilderness,* ma nel *wilderness* l'uomo è meno importante della altre creature; anzi, perché esso continui a esistere l'uomo deve impedire a se stesso di violarlo.

E allora, come recuperare il posto dell'uomo nella natura? Forse, non si tratta soltanto di sollecitare quel che di animalesco si trova nell'uomo, ma anche di individuare quel che di umano si trova nella bestia. Per Darwin infatti ogni specie prosegue nella successiva e lascia qualcosa di sé nella precedente. È più animale l'uomo che si comporta da bestia o la bestia che dimostra barlumi di affetto, di intelletto e persino di morale, come le scienze biologiche ritengono di aver determinato? Inoltre, qualsiasi specie per modificarsi fisicamente e nelle abitudini deve cambiare lì dove è immagazzinata l'informazione genetica. Ciò significa che gli animali possono assumere modificazioni nel comportamento a livello individuale, ma per tutto il resto l'adattamento ai mutamenti d'ambiente è estremamente lento, nell'ordine di migliaia o di milioni di anni[22]. Al contrario, per un essere umano se l'ambiente cambia, egli trova soluzioni adattative e la generazione successiva è già preparata ad affrontarla, poiché la trasmissione delle caratteristiche psico-comportamentali acquisite è praticamente immediata[23]. Di qui discende che se l'*Homo sapiens* scegliesse la via del recupero ambientale, le prossime generazioni sarebbero teoricamente in grado proseguirla.

[22] Cfr. B. Commoner, *The Closing Circle*, Knopf, New York 1971.
[23] Vedi A. Nisbett, *La vita di Konrad Lorenz* (1976), tr. it. Adelphi, Milano 1978, p. 276.

4. *Il wilderness riattualizzato*

Il moderno concetto di *wilderness* parte dal principio di tutela, che deve impedire il consumo di massa dell'habitat naturale, pena la sua irrimediabile trasformazione, appunto, in contesto umano, passibile di essere corrotto. Tuttavia, questa forma di trascendentalismo adattato in alcuni casi non è contraria alla fruizione degli spazi protetti, secondo dettami che non escludono aprioristicamente la caccia[24]. Le convinzioni anti-caccia e la scelta di un animalismo vegetariano sono per la verità generalmente bersagli polemici del pensiero *wilderness*, che in questo si distacca dal pensiero ecologista e le considera inadeguate, postmoderne e artificiose. Inoltre, ricreare artificialmente un ambiente selvaggio potrebbe risultare una contraffazione, trasformare la natura in uno spettacolo mummificato o in una sua patetica caricatura *ad usum* del turista: in altre parole, la «società dello spettacolo» finirebbe per trasferirsi e rovesciare lo spettacolo della natura in una natura-spettacolo. Nondimeno, il precetto *wilderness* non può essere applicato al Vecchio Continente – ad alta densità urbana e culturale – allo stesso modo che alle Americhe, all'Africa equatoriale, all'Asia tropicale e all'Oceania. Sarebbe improponibile. In Europa, per tradizione, è più rilevante l'albero che la foresta: la quercia, l'olmo, il tasso, il melo, il cipresso secolari sono una sorta di monumenti della tradizione, che risalgono all'epoca di San Francesco, di Chaucer, di Elisabetta I, di Newton, di Garibaldi[25]. L'Associazione Italiana Wilderness (AIW), per fare un esempio, si dichiara consapevole che nell'accezione di base la tutela delle aree selvatiche comporta un impegno continuo a non modificare determinate zone, e però si mostra favorevole a moderati prelievi di risorse rinnovabili.

[24] J.F. Reiger, *American Sportsmen and the Origins of Conservation*, Winchester Press, New York 1975.
[25] K. Thomas, *L'uomo e la natura. Dallo sfruttamento all'estetica dell'ambiente (1500-1800)* (1983), tr. it. Einaudi, Torino 1994. Vedi anche M. Agnoletti, *Storia del bosco. Il paesaggio forestale italiano*, Laterza, Bari-Roma 2018.

Riguardo al territorio italiano, storicamente lavorato e umanizzato, pertanto vengono ragionevolmente abbandonati i presupposti di verginità di derivazione americana, spostando l'interesse dall'integrità ambientale all'integrità paesaggistica[26].

D'altra parte, persino Thoreau si era chiesto: è possibile combinare la durezza selvaggia con l'intellettualità dell'uomo civilizzato, amalgamare le due forme apparentemente antitetiche e recuperare l'una senza rinunciare alle conquiste dell'altra? Se la risposta fosse positiva, forse oltre che di un nuovo *wilderness* si dovrebbe parlare di autosufficienza: questo non significherebbe retrocedere obbligatoriamente a una qualità della vita idealizzata e primitiva, quanto piuttosto proseguire cimentandosi in un modo di vivere diverso, che comporta l'accettazione delle responsabilità di uomo e di individuo. Spetta all'uomo ponderare attentamente prima di agire e avvalersi dei propri poteri per interferire con la piramide della vita[27].

In definitiva, un'area selvatica potrebbe avere un proprio valore indipendentemente dal fatto che costituisca o meno una risorsa per gli umani[28]. Secondo Leopold i luoghi selvaggi sono le unità di base della natura e lo stato di salute di ciascuno di questi luoghi dovrebbe essere misurato sulla base della sua capacità di

[26] Per un'idea dello stato dell'arte in Italia: M. Armiero e S. Barca, *La storia dell'ambiente. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2004 e, a cura di M. Armiero e M. Hall, *Nature and History in Modern Italy*, Ohio University Press, Athens (Oh) 2010.

[27] Cfr. J. Seymour, *Il libro della autosufficienza* (1976), tr. it. Mondadori, Milano 1989, pp. 7-11.

[28] Vedi T. Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983; A. Brennan *Thinking about Nature*, University of Georgia Press, Athens (Ge) 1988. William Cronon (*The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature*, in W. Cronon (a cura di), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, Norton, New York pp. 69-90), ha affermato che il *wilderness* è una "invenzione culturale" dell'uomo civile per sottrarsi alle sue responsabilità di abitante delle metropoli. Vedi anche G. Scarpelli, *Wilderness*, in A. La Vergata, G. Artigas-Menant, J.J. Boersema (a cura di), *Nature, Environment and Quality of Life*, «Archives internationales d'histoire des sciences», LXIV, 2014, pp. 83-93; L. Robin, *Wilderness in a Global Age, Fifty Years On*, in «Environmental History», XIX, 2014, pp. 721-727.

autoregolazione[29]. Il valore reale del *wilderness* non risiederebbe quindi né nel passato né nel presente, ma nel futuro. Tuttavia, ciò implicherebbe un recupero del principio della biodiversità, un recupero che sarebbe realizzato attraverso alcuni cambiamenti fondamentali e definitivi: limitazione e controllo della tecnologia, modifica dello stile di vita, riconoscimento della diversità organica[30]. Il *wilderness* andrebbe perciò inteso come impegno etico nel suo significato più limitato e più ampio allo stesso tempo: una vera e propria filosofia d'azione. Potrebbe allora delinearsi la possibilità che civiltà e *wilderness* non siano due concetti strenuamente opposti. La civiltà, nella sua ricerca di un'etica rassicurante, trova conforto nella certezza che la fauna e la flora selvatiche ancora esistono e, del resto, il *wilderness* per esistere richiede pur sempre che la civiltà si assuma il compito di proteggerla.

GIACOMO SCARPELLI sceneggiatore cinematografico e storico della filosofia e delle idee, insegna all'Università di Modena e Reggio Emilia. È Fellow della Linnean Society of London e della Royal Geographical Society
giacomo.scarpelli@unimore.it

[29] A. Leopold, *Pensare come una montagna* cit. Vedi anche J.M. Turner, *Rethinking American Exceptionalism: Toward a Transnational History of National Parks, Wilderness, and Protected Areas*, in A. Isenberg (a cura di), *The Oxford Handbook of Environmental History*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 282-308.
[30] P. Ehrlich, *The Loss of Diversity*, in E.O. Wilson, *Biodiversity*, Washington, D.C., Natural Academy Press, 1988, pp. 21-27.

S&F_n. 23_2020

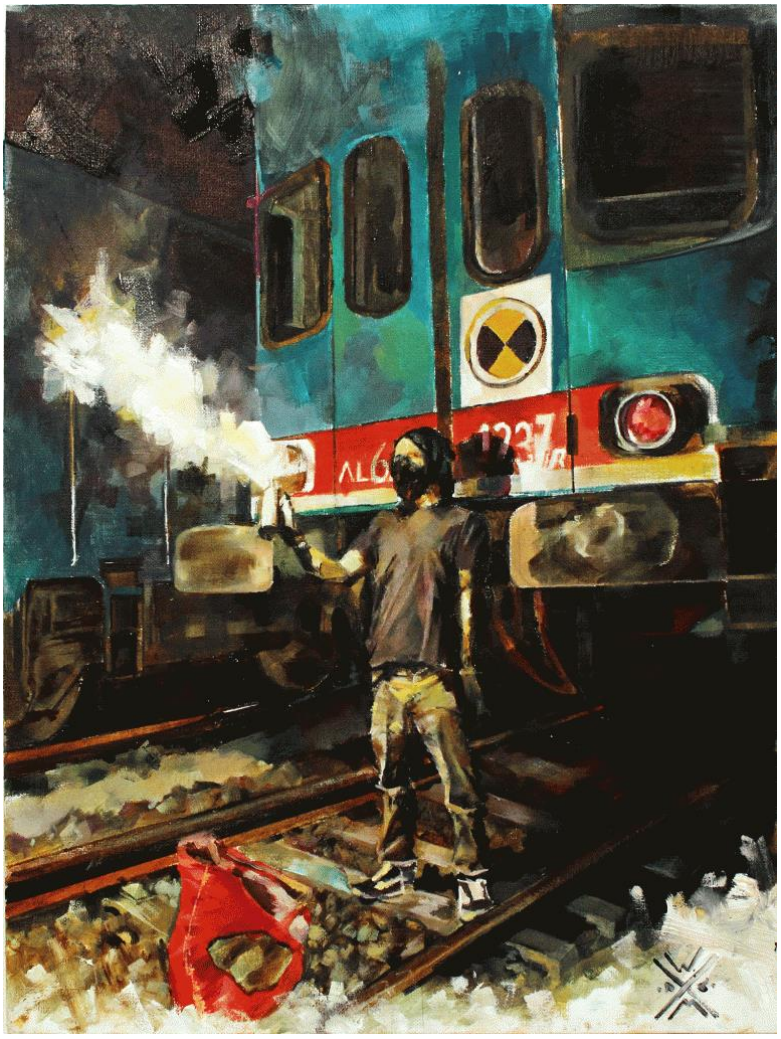
COMUNICAZIONE

DELIO SALOTTOLO

SENZA IL NUOVO, QUANTO PUÒ DURARE UNA CULTURA?
TINA E LA RICERCA DI UNA "COSMOLOGIA" ALL'ALTEZZA DELL'ANTROPOCENE

1. *Una piattaforma di problemi: elementi di una confusione epocale*
2. *Una decostruzione, innanzitutto*
3. *«Senza il* nuovo, *quanto può durare una cultura?»: post-ideologia e "realismo capitalista"*
4. *«Una cosmologia proteiforme e liminare»*

ABSTRACT: HOW LONG CAN A CULTURE PERSIST WITHOUT THE NEW? *TINA AND THE RESEARCH OF A "COSMOLOGY" WORTHY OF THE ANTHROPOCENE*
The essay intends to analyze the possibility of building/imagining a new cosmology in the time of the Anthropocene. This will be the path: first, deconstructing the mainstream and fashionable narrative of the Anthropocene, highlighting all the ideological aspects whose it is formed, consciously and unconsciously; secondly, showing the limits of the ability to make philosophy and to imagine the new because of "capitalist realism", which represents an asphyxiating, pervasive and all-encompassing imagine of reality; finally, outlining the profile of a new cosmology, capable of reactivating the power to imagine and act, beyond the TINA (there is no alternative) *and in order to create the* radically new, *the only possible way out of the suffocating atmosphere of the fashionable Anthropocene and of "capitalist realism".*



Il mondo è un contagio perpetuo
Emanuele Coccia

Qui si biforca la storia: o la morte o la simbiosi
Michel Serres

1. *Una piattaforma di problemi: elementi di una confusione epocale*

Passaggio di stato o frattura determinante nella relazione umano-natura[1], fine/ristrutturazione della storia (per come l'abbiamo conosciuta) o riattivazione degli eventi[2], umano ancor più come Prometeo (con o senza vergogna) o invece come compost[3], fine dell'impostura della modernità riflessiva o ampliamento delle categorie moderne di pensiero[4], antropocentrismo o postantropocentrismo[5], modelli etici di anticipazione della fine o etica dell'ambiente ibrido[6], *éschaton* o *katéchon*[7], narrazione

[1] Sono due visioni concettuali, opposte e conflittuali, che si richiamano all'eco-socialismo: da un lato John B. Foster parla di "frattura metabolica" nel rapporto uomo-ambiente, dall'altra Jason W. Moore parla di "passaggio di stato". Per la "critica" di Moore a Foster cfr. J.W. Moore, *Ecologia mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, tr. it. ombre corte, Verona 2015, in particolare il saggio *Frattura metabolica o cambiamento metabolico? Dal dualismo alla dialettica nell'ecologia-mondo capitalista*, pp. 138-160; per una risposta puntuale di Foster cfr. l'intervista *In Defense of Ecological Marxism: John Bellamy Foster responds to a critic*, consultabile online su: https://climateandcapitalism.com/2016/06/06/in-defense-of-ecological-marxism-john-bellamy-foster-responds-to-a-critic/ (link consultato il 19 marzo 2020).

[2] Sulla questione della storia si è interrogato e continua a interrogarsi Dipesh Chakrabarty, cfr. (almeno) D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», 35, 2009, pp. 197-222, Id., *Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change*, in «New Literary History», 43, 2012, pp. 1-18, Id., *Anthropocene Time*, in «History and Theory», 57, 2018, pp. 5-32.

[3] Si tratta delle posizioni prometeico-eccezionaliste degli ecomodernisti da un lato (cfr. http://www.ecomodernism.org/italiano – link consultato il 19 marzo 2020) e dall'altro della proposta di Donna Haraway (cfr. D. Haraway, *Chthlucene. Sopravvivere su un pianeta infetto* (2016), tr. it. Nero, Roma 2019).

[4] Una critica a una certa moda della "modernità riflessiva", in riferimento proprio alle questioni del surriscaldamento globale, del clima e dell'Antropocene si trova in C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène. La terre, l'histoire et nous*, Editions du Seuil, Paris 2016.

[5] Su queste questioni ci permettiamo di rinviare al nostro D. Salottolo, *L'esperienza allargata. Riflessioni sull'Antropocene*, in «S&F_scienzaefilosofia.it», 21, 2019, pp. 50-75.

[6] Ci riferiamo da un lato alla *collapsologie* (cfr. P. Servigne, R. Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations presente,* Editions du Seuil, Paris 2015) e dall'altro ad alcuni spunti di etica ambientale applicati alla questione dell'Antropocene (cfr. G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma 2018).

[7] All'interno delle posizioni più riconosciute sull'Antropocene sembra potersi cogliere sia un *mood* escatologico sia, in senso più specifico, un'attitudine catecontica, un posizionarsi nel "tempo della fine" e un'invocazione di un "potere che frena" (quest'ultima espressione è tratta ovviamente da M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013).

coloniale e occidentalista o *siamo tutti sulla stessa barca*[8], mondo come sfondo o come intrusione di Gaia[9], responsabilità individuale o responsabilità collettiva[10], paradigma del dominio o paradigma della tutela[11], TINA (*There Is No Alternative* di thatcheriana memoria) o riappropriazione della pratica del conflitto[12], decrescita o accelerazionismo[13], *wilderness* o geo-ingegneria, Donald Trump o Greta Thunberg, da qualunque prospettiva la si voglia cogliere, la questione dell'Antropocene rappresenta un garbuglio teorico difficile da districare: si tratta comunque di una piattaforma utile perché racconta di una confusione epocale, sia per quanto concerne la teoresi sia per quanto concerne la prassi.

Per lavorare nei termini di un tentativo di "chiarimento" della complessità della posta in gioco intorno alla concettualizzazione

[8] Per una critica di carattere postcoloniale cfr. S. Barca, *L'Antropocene: una narrazione politica*, in «Riflessioni sistemiche», 17, 2017, pp. 56-67; il *siamo tutti sulla stessa barca* è uno dei *refrain* della narrazione *mainstream*, ma per una versione per certi versi bizzarramente postcoloniale del medesimo ritornello cfr. B. Latour, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica* (2017), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

[9] Per le questioni connesse alla fortuna del termine "Gaia" per descrivere il nuovo pianeta Terra dell'Antropocene cfr. I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, Paris 2013, e B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, La Découverte, Paris 2015.

[10] Ci riferiamo allo strano elastico che si crea tra la rappresentazione di una "responsabilità individuale" che, nei casi degli effetti del cambiamento climatico, non può essere trovata, ma su cui si fonda la nostra idea fondamentale di "morale", e la rappresentazione di una "responsabilità collettiva", per gli stessi motivi sfuggente e inafferrabile.

[11] Si tratta dei due "paradigmi" (per così dire) che si contendono la narrazione dominante dell'Antropocene: quello del "dominio" è proprio degli ecomodernisti, mentre quello della "tutela" proprio degli ecocatastrofisti – si tratta del travaso dei due elementi fondamentali del racconto biblico all'interno delle questioni dell'etica ambientale e dell'ecologia (l'uomo come destinatario della creazione sulla quale può e deve dominare o l'uomo come pastore della creazione che deve essere oggetto di rispetto e salvaguardia in quanto effige del Signore).

[12] Nel corso del saggio analizzeremo la questione TINA (*there is no alternative*) e la neutralizzazione del conflitto e dell'immaginario con M. Fisher, *Realismo capitalista* (2009), tr. it. Nero, Roma 2018.

[13] Sulla decrescita cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita* (2010), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2011 (ma se ne sarebbero potuti scegliere molti altri dello stesso autore); sull'accelerazionismo di "sinistra" cfr. N. Srnicek, A. Williams, *Inventare il futuro. Per un mondo senza lavoro* (2015), tr. it. Nero, Roma 2018; per la versione "oscura" e "(neo)reazionaria" si può iniziare consultando il blog http://www.xenosystems.net/.

dell'Antropocene, l'articolo avrà la seguente struttura: innanzitutto, si procederà a una decostruzione puntuale della narrazione dominante e alla moda sull'Antropocene, evidenziandone i limiti ideologici sotto tutta una serie di profili, da quello epistemologico a quello politico; in secondo luogo si cercherà di delineare quali sono le caratteristiche del discorso ideologico del nostro tempo (in che modo *funziona* il discorso dominante nel momento della crisi ambientale) e si "utilizzerà" a tal scopo la concettualizzazione di "realismo capitalista", messa in campo da Mark Fisher, filosofo non di "professione" ma dotato di estrema e sofferente profondità; infine, si cercherà di gettare alcune basi preliminari per la pensabilità di una nuova cosmologia all'altezza dei grandi problemi sollevati dal surriscaldamento globale e dalla crisi ambientale – una cosmologia che possa aprire a pratiche "cosmopolitiche" che scardinino l'efficienza del racconto *mainstream* e del suo apparato ideologico.

2. *Una decostruzione, innanzitutto*

Occorre in via preliminare lavorare a un tentativo di chiarificazione, che condurrà necessariamente a una decostruzione, della narrazione dominante sull'Antropocene: non si tratta, in questa riflessione, di discutere su quale "nome" sia il più corretto per quella che viene annunciata come una nuova epoca (anche perché, occorre sottolinearlo, la "creatività", in questo senso, è davvero scatenata[14]), in quanto il compito che ci prefiggiamo è quello di lavorare, dal punto di vista teorico, su tutta una serie di aspetti che possono essere problematizzati quando ci si confronta con la narrazione *mainstream*, consapevoli che si tratta di una posta in gioco determinante e che, mai come

[14] Segnaliamo, a titolo di esempio perché in realtà le definizioni sono oramai innumerevoli, Capitalocene, Chthulucene, Plantationocene, Oligantropocene, Negantropocene, Tecnocene, Trumpocene, ognuna volta a mettere in luce una caratteristica, considerata determinante, del nuovo tempo. Ci permettiamo di rinviare al Dossier *Umano troppo (poco) umano?* in «S&F_scienzaefilosofia.it», 21, 2019, pp. 7-198.

in questi tempi, l'uso degli strumenti del "sospetto" sia quanto mai necessaria. Prendiamo come esempio lampante di cosa si debba intendere per *Antropocene alla moda*[15] il saggio *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives* di Steffen, Grinevald, Crutzen e McNeill[16], uscito nel 2011 e tra i più citati, che vede tra gli estensori proprio colui che ha lanciato il termine Antropocene e lo ha fatto balzare agli onori della cronaca, Paul Crutzen[17]. Si tratta di un articolo che rappresenta al meglio come si stia lavorando, dal punto di vista *mainstream*, intorno a questi problemi, raccontando alla perfezione tutti i limiti teorici, ideologici e politici dell'uso comune di questa nozione. Dividiamo l'analisi dell'articolo in una serie di punti, facenti capo a precise sezioni dell'articolo, cercando di comprenderne i limiti fondamentali:

1) *posizione del problema*: il soggetto dell'Antropocene non è problematizzato ma è semplicemente dato, è l'*anthropos* ovviamente, l'umanità in generale, la specie umana, mediante una rappresentazione indifferenziata e naturalizzata («humankind, our own species, has become so large and active that it now rivals some of the great forces of Nature in its impact (…) human activity is largely responsible for this exit from the Holocene (…) humankind has become a global geological force»[18]) – nel corso della trattazione sembra esservi una consapevolezza (neanche

[15] «*Antropocene alla moda*: un modo specifico di pensare le origini e l'evoluzione della crisi ecologica moderna […] ha funzionato non solo in ragione della sua plasticità, ma anche perché ben si adatta a una visione di popolazione, ambiente e storia governata dall'uso delle risorse (alimentari e non) e astratta dalle classi e dagli imperi (tra le altre cose)», J. W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria* (2016), tr. it. ombre corte, Verona 2017, p. 30.

[16] W. Steffen, J. Grinevald, P. Crutzen, J. McNeill, *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, in «Philosophical Transactions of The Royal Society» 369, 2011, pp. 842-867.

[17] Cfr. P.J. Crutzen, E. F. Stoermer, *The Anthropocene*, in «IGPB Newsletter», 41, 2000, e in italiano soprattutto Id., *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005.

[18] W. Steffen, J. Grinevald, P. Crutzen, J. McNeill, *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, cit., pp. 842-843. Si tratta soltanto della prima pagina dell'articolo, chiaramente anche nella prosecuzione si parla quasi esclusivamente di umanità in generale.

questa mai problematizzata nella sua profondità storica, nessun accenno a colonialismo e imperialismo, ad esempio) della differenza di peso tra nazioni ricche e nazioni povere nelle emissioni di carbonio, ma sembra essere fuori dal fuoco del discorso qualunque riflessione sulle ricadute differenziali che il surriscaldamento globale sta avendo e avrà sulle masse di coloro che dovremmo già iniziare a chiamare "dannati del clima";

2) *antecedenti del concetto di Antropocene*[19]: si ricostruisce in maniera piuttosto frettolosa una storia della percezione delle potenzialità antropiche nelle sue relazioni con il pianeta (dal concetto di era antropozoica in Stoppani, passando per la definizione di biosfera e noosfera, chiamando in causa a mo' di suggestione anche l'incolpevole Henri Bergson) – anche qui l'impianto ideologico è particolarmente evidente, si tratta di un elenco di antecedenti che si struttura come un percorso lineare di avvicinamento al concetto di Antropocene, il tutto non solo in maniera a-critica, ma anche senza alcuna analisi approfondita e complessificata di questa storia, è come se la storia delle scienze si svolgesse in un cammino solitario di avvicinamento alla verità, come se non fosse in connessione con tutte le altre forme di espressione umana: ci troviamo dinanzi a un piccolo capolavoro di semplificazione storica e fallacia epistemologica, la scienza come sapere separato, "neutro" e oggettivo, cosa che avrà, come vedremo, importanti implicazioni anche sul versante etico-politico;

3) *la storia della relazione tra uomo e ambiente*[20]: si va da *Homo erectus* fino alla rivoluzione industriale creando un flusso "storico", impregnato di *antropodicea*[21], che vede dall'invenzione del primo utensile fino al capitalismo fossile un unico vettore,

[19] *Ibid.*, pp. 843-845.
[20] *Ibid.*, pp. 845-847.
[21] Utilizziamo questo termine giocando semanticamente con il concetto di "teodicea": si tratta della narrazione della storia umana in cui il "male" presente e commesso dagli uomini è fondamentalmente giustificato perché funzionale alle necessità del progresso e alle sue *magnifiche sorti*.

lineare, non complessificante, utilizzando una freccia del tempo che non presenta mai biforcazioni, una lunga e costante cavalcata che – piaccia o non piaccia – non poteva essere altrimenti e che, con una dinamica di *finalismo*, ha condotto l'umanità (sempre generalizzata e naturalizzata) a doversi confrontare con il suo "potere" più che con il "mondo"[22] – dovrebbe essere inutile ricordare come l'evoluzionismo darwiniano abbia cancellato ogni traccia di finalismo dall'intera "storia naturale" dei viventi umani e nonumani, eppure il bisogno ideologico di antropocentrismo sembra essere ancora troppo forte, così come la "confusione", che Charles Darwin tentava in ogni modo di eliminare, tra "evoluzione" e "progresso"[23];

4) *la storia dell'Antropocene: quando inizia*[24] – per delineare il momento esatto di inizio di questa nuova epoca si fa riferimento a un "collo di bottiglia" energetico che "avrebbe bloccato" le possibilità di crescita delle società umane («it was a world dominated by a growing Energy bottleneck»[25]), si tratta già così di una teoria finalistica e per certi versi "deformante" nella misura in cui è come se si presupponesse un'umanità consapevole delle sue potenzialità e dunque anche della necessità del superamento di un "blocco" che evidentemente non poteva essere percepito come tale – si tratta del classico dispositivo di retrospezione a partire da un presupposto del presente; finalmente, poi, sarebbero stati scoperti i "combustibili fossili"

[22] Tra l'altro, non si trova alcun riferimento a quella che possiamo definire una "storia della tecnica", né una riflessione sul rapporto tra natura e tecnica nella vicenda umana.

[23] L'assenza programmatica di finalismo nella riflessione darwiniana è l'elemento che non riesce a essere accolto dal nostro sistema di pensiero; si tratta di un dato di fatto oramai accettato pressoché universalmente dalla comunità scientifica, eppure nel modo di procedere *anche scientifico* della riflessione sulle tematiche connesse all'Antropocene – quando si tratta di narrare la condizione del presente e delineare scenari per il futuro – sembra che non si riesca ad accoglierlo neanche a distanza di più di 150 anni: le motivazioni sono complesse e di carattere ideologico. A titolo di esempio e per chiarezza espositiva cfr. S. J. Gould, *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin* (1977), tr. it. Codice Edizioni, Torino 2015.

[24] W. Steffen, J. Grinevald, P. Crutzen, J. McNeill, *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, cit., pp. 847-849.

[25] *Ibid.*, p. 848.

che hanno permesso il primo grande balzo in avanti dal punto di vista energetico e, di riflesso, di espansione economica – anche in questa ricostruzione è interessante notare il modo mediante il quale è condotta la narrazione, per cui se è vero che il carbone è l'elemento mediante il quale si può misurare l'impatto antropico negativo sul sistema Terra, è altrettanto vero che le meraviglie della crescita (comunque mai raccontata negli evidenti chiaroscuri né tantomeno come ineguale, ma solo appunto come "positiva" e "progressiva") non sarebbero potute avvenire in altro modo: si afferma allora semplicemente che l'Antropocene ha avuto inizio con la Rivoluzione Industriale nella sua accezione più ristretta, a seguito del brevetto della macchina a vapore, e il problema non è tanto l'identificazione di questo momento come data periodizzante (nonostante siano molteplici le ipotesi in merito, ma non occorre discuterne in questa sede), ma il percorso e il metodo che ha condotto a questa "identificazione";

5) *la storia dell'Antropocene: la Grande Accelerazione*[26] – dopo aver analizzato i motivi per cui per alcuni studiosi potrebbe essere proprio la seconda metà del XX secolo il momento di ingresso nell'Antropocene e aver discusso una serie di indici e grafici che raccontano l'impennata dell'impatto antropico sul pianeta a partire proprio da quel momento, il racconto prosegue con i medesimi difetti, soprattutto perché, ancor di più in questo contesto, la storia è raccontata come un percorso lineare e *necessario*, a guida occidentale – cosa che è in effetti esatta se venisse *problematizzata* nei suoi conflitti umani e storici e se non venisse miscelata con un antropocentrismo che sembra acquisire senso soltanto se inteso come centralità dell'uomo bianco e occidentale, vera incarnazione dell'*anthropos*;

6) *la storia dell'Antropocene nel XXI secolo*[27]: il terzo momento di questo racconto sarebbe caratterizzato dal balzo in avanti,

[26] *Ibid.*, pp. 849-853.
[27] *Ibid.*, pp. 853-860.

concretizzatosi tra la fine del '900 e gli inizi del nuovo millennio, compiuto da una serie di grandi paesi "in via di sviluppo"; in questo senso gli autori ci tengono a sottolineare come l'ulteriore incremento delle emissioni di quest'ultimo decennio sia dovuto proprio all'impatto di queste nuove economie – a mo' di esempio, è interessante notare come l'analisi sull'impatto del fosforo e della possibilità del raggiungimento del suo picco, con conseguente deterioramento della sicurezza alimentare "in alcune parti del mondo", venga letta soprattutto in termini di rallentamento della "crescita" complessiva globale e non nei costi umani e sociali che porterebbe necessariamente con sé: si tratta, in uno scritto che fa della serenità scientifica il proprio registro stilistico, di una rimozione comunque clamorosa[28];

7) *una possibile soluzione geo-ingegneristica*: in un passaggio tra i più inaspettati (e decisamente "perturbante") si annuncia come si potrebbe combattere il surriscaldamento globale grazie all'utilizzazione della geo-ingegneria, lanciando nella stratosfera gas che permetterebbero di frenare le radiazioni solari e abbassare le temperature; il problema però è che potrebbe avere costi umani molto elevati, perché si tratta di gas altamente inquinanti – la proposta ha del paradossale nella maniera in cui viene raccontata, si tratterebbe di combattere il surriscaldamento globale con qualcosa che sì raffredda ma inquina e al limite potrebbe ammazzare diverse centinaia di migliaia di persone all'anno: l'ipotesi non viene comunque scartata del tutto ma viene raccontata come un "dilemma" per coloro che devono occuparsi di politiche ambientali, e comunque rientra pienamente nel novero delle molteplici "possibilità" geo-ingegneristiche[29] – ancora una

[28] «Without careful management of phosphorus production and distribution in an equitable and long-term manner, a deterioration of food security in some parts of the world, as well as diminishing supplies of petroleum, could slow the Great Acceleration significantly in the near future», *ibid.*, p. 854.

[29] «The geo-engineering approach based on this phenomenon is to deliberately enhance sulphate particle concentrations in the atmosphere and thus cool the

volta a stupire è la "serenità" scientifica con cui viene proposta questa "ipotesi", mentre il vero problema è il sottotesto fondamentale di questa impostazione e che può essere riassunto nel *there is no alternative* (TINA) di thatcheriana memoria (la crescita in un modo o nell'altro deve continuare), mediante una forma allo stesso tempo autoritaria e pastorale di gestione del "politico", *omnes et singulatim*; si parla infatti genericamente di *environmental policymakers* (una sorta di super-governo globale dell'emergenza climatica) come coloro che devono avere in mano la "decisione" in un mondo in cui non è possibile e *non si deve* mettere in discussione il modo di produzione, l'ideologia produttivista e lo specifico essere-nel-mondo moderno, che nel racconto sembra divenire sempre più un percorso *destinale* – insomma, non sappiamo se l'effetto sia voluto o meno, consapevole o meno, ma leggendo queste pagine si ha l'impressione di trovarsi dinanzi a una narrazione fortemente de-politicizzata e altrettanto fortemente de-politicizzante, l'unica possibilità di intervento è quella della "manipolazione" (sul doppio registro del "dominio" e della "tutela") a fini produttivisti del sistema Terra, a partire da un super-governo che deve gestire la popolazione mondiale dall'alto, indicando la strada da seguire e cercando "dal punto di vista umanitario" di limitare al minimo il sacrificio *inevitabile* di molte vite umane;

---

planet, offsetting a fraction of the anthropogenic increase in greenhouse gas warming. The cooling effect is most efficient if the sulphate particles are produced in the stratosphere, where they remain for one to two years. Near the ground, the cooling effect of sulphur particles comes at a substantial price as they act as pollutants affecting human health. According to the World Health Organization, sulphur particles lead to more than 500 000 premature deaths per year worldwide. Through acid precipitation ("acid rain") and deposition, SO_2 and sulphates also cause various kinds of ecological damage, particularly in freshwater bodies. This creates a dilemma for environmental policymakers, because emission reductions of SO_2, and also most anthropogenic organic aerosols, for health and ecological considerations, add to global warming and associated negative consequences, such as sea level rise. According to model calculations by Brasseur & Roeckner, complete improvement in air quality could lead to a global average surface air temperature increase by 0.8°C on most continents and 4°C in the Arctic. Needless to say, the possibility of adverse environmental side effects must be fully researched before countermeasures to greenhouse warming are attempted», *ibid.*, p. 858.

8) *le implicazioni sociali del concetto di Antropocene*[30]: l'ultimo paragrafo racconta le possibili implicazioni sociali del concetto di Antropocene, si tratta del paragrafo più breve, una pagina a stento, in cui si presenta uno schema dei *planetary boundaries* che non dovrebbero essere superati e si parla di "dissonanza cognitiva" (i "negazionisti") come massimo problema sociale e si paragona la potenza dell'impatto simbolico dell'Antropocene alla rivoluzione darwiniana – di "implicazioni sociali" vere e proprie (accrescimento delle disuguaglianze, differenzalismo nell'impatto e nelle ricadute, necessità di ripensare l'ideologia produttivista, il nodo dei "migranti climatici" e via discorrendo) in realtà non si parla.

Senza soffermarci troppo oltre sull'analisi di questo testo, possiamo immediatamente problematizzare quelli che, a nostro avviso, rappresentano i limiti di questa narrazione *mainstream*:

1) *il richiamo a una certa modernità riflessiva*: "il progresso economico e tecnico-scientifico, e di riflesso il progresso morale e umano, sembrava una cavalcata trionfale e senza fine, ma ci siamo resi conto soltanto adesso che ha portato con sé dei problemi di sostenibilità ambientale, che però possiamo e dobbiamo affrontare senza nulla concedere a un arretramento nel nostro percorso finalistico di benessere e dominio/tutela del sistema Terra" – in poche parole, il nodo della "rimozione" ideologica tipicamente moderna come processo epocale, il fatto che, nelle narrazioni dominanti e progressiste della modernità, si tralasci quasi sempre il nodo delle "vite di scarto"[31] che il processo produce (una certa dose di "rifiuti umani" che si accumulano da qualche secolo a questa parte): anche semplicemente dal punto di vista di un'attenta ricostruzione storica, è stato facilmente dimostrato come gli "allarmi" sui cambiamenti climatici – e sugli effetti sociali a essi connessi – abbiano accompagnato

[30] *Ibid.*, pp. 860-862.
[31] Il riferimento è chiaramente a Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2007.

costantemente tutto il cammino "trionfale" della modernità matura a partire dagli inizi del XIX secolo[32]; quello che si rischia di tralasciare – nelle ricostruzioni storiche di problemi complessi come questo – è il fatto che una "verità" storica, soprattutto quando si determina in tutti i suoi effetti di organizzazione sistemica, si afferma come tale soltanto quando si trova a essere "dominante" e "vincente" all'interno di un campo di forze teorico-pratiche conflittuali, nel perimetro del quale "verità" differenti "combattono" e gli sconfitti subiscono una dinamica di "rimozione" ideologica anche all'interno delle ricostruzioni che vorrebbero attingere, e soprattutto pretendere, l'oggettività più assoluta[33];
2) *il rilancio della distinzione natura/cultura e dell'antropocentrismo nella sua forma più moderna* (prometeismo/eccezionalismo): la natura ha i suoi processi e funziona in un certo modo, l'umanità ha i suoi processi e funziona in un certo modo, i processi e le funzioni entrano in relazione ma sempre come elementi esogeni, per cui l'umanità ha il compito di dominare/tutelare la natura, non distruggerla, per continuare a prosperare e a crescere economicamente (dal punto di vista delle politiche economiche è grossomodo ciò che oscilla costantemente tra il "paradigma del dominio", vale a dire interventi di carattere geo-ingegneristico e biotecnologico, e il "paradigma della tutela", vale a dire ipotesi di compromesso che vanno sotto la rubrica del *green new deal*) – tale narrazione, in questo senso,

[32] «Dell'Antropocene esiste già un racconto ufficiale: "noi", la specie umana, avremmo in passato e inconsciamente distrutto la natura fino ad alterare il sistema Terra. Verso la fine del XX secolo, un pugno di "scienziati del sistema Terra", di climatologi, di ecologi, ci hanno infine aperto gli occhi: ora noi sappiamo, ora noi abbiamo coscienza delle conseguenze globali dell'agire umano», cfr. C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène*, cit., p. 12. Si tratta di un libro molto importante perché, con profonda sapienza storica, ricostruisce il percorso della rimozione ideologica del problema ambientale; la metodologia seguita è quella della "polemica delle idee", lo scontro tra visioni che accompagna ogni epoca, e che vede una vincere sull'altra, e la vincente divenire "verità".

[33] È chiaro che, dal punto di vista epistemologico e politico allo stesso tempo, andrebbe discussa anche la questione sul "come si costruisce l'oggettività e la percezione dell'oggettività": si tratta di un problema di grande portata che non possiamo affrontare all'interno di questo saggio, pur permanendo, in molte sue parti, come sottofondo e sottotesto.

non può essere ecologica per definizione, in quanto scinde i due comparti, umano e natura, e pensa la relazione mediante una dinamica di intervento pastorale da parte di una specie "eccezionale", in stretta connessione con una ricostruzione ideologizzata dell'impatto antropico sulla natura, in cui il soggetto non è un uomo concreto e storicizzato ma l'uomo stilizzato e naturalizzato, l'*anthropos*, che ricopre le dinamiche di conflitto tra i differenti gruppi umani; il racconto muove da una storia intesa dal punto di vista antropo-geologico in cui l'uomo, soggetto dell'Antropocene, è allo stesso tempo l'indifferenziata specie umana e l'uomo Occidentale, Bianco, Civilizzato;

3) *il positivismo tecno-scientifico*: troviamo da un lato una storia lineare di progresso (*antropodicea*) per la quale l'unica che vale la pena di essere raccontata, perché la più avanzata e dunque paradigmatica, è la storia trionfale dell'Occidente, e dall'altro, e in maniera speculare, una storia lineare della scienza, del tutto separata dalle altre forme di espressione dell'umano, separata sì dalle altre "storie" ma come metro di giudizio per valorizzarle, valutarle, sorvegliarle e punirle[34] – si tratta chiaramente di un duplice errore ideologico: a) *immaginare ancora l'esistenza di un tempo lineare di progresso* – a questo punto, e dopo i continui "sospetti" che si sono susseguiti già a partire dalla fine del XIX secolo e poi durante tutto il XX secolo, questo richiamo sembra davvero essere fuori tempo massimo: occorre criticare l'idea fondamentale – o sogno dell'Illuminismo[35] – per cui il progresso tecnico-scientifico sarebbe *immediatamente*

[34] Ci riferiamo ai problemi politici connessi all'epistemologia, in questo senso non smettiamo mai di invocare quell'«elettroshock epistemologico» di cui parla Donna Haraway in vista di «conoscenze, quelle parziali, localizzabili, critiche, che sostengono la possibilità di reti di relazioni chiamate in politica solidarietà e in epistemologia discorsi condivisi», cfr. D. Haraway, *Saperi situati: la questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale*, in Id., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1991), tr. it. Feltrinelli, Milano 2018.

[35] Cfr. T. Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà* (2008), tr. it. Garzanti, Milano 2009.

progresso umano, individuale e collettivo, e ripensare in chiave davvero (dunque *mediatamente*) emancipatrice e liberatrice il ruolo della scienza e della tecnica; b) *immaginare che la scienza sia un percorso neutro e oggettivo, a sé stante, di avvicinamento alla verità* – raccontare ancora, nel XXI secolo, la scienza e la tecnica come strumenti "neutri", soprattutto dopo l'intera storia del XX secolo, non può che apparire perlomeno naïf se non consapevolmente e colpevolmente ambiguo;

4) *la de-politicizzazione della relazione uomo/natura e contemporaneamente l'istituzione di un possibile "geopotere" mediante una specifica "geopolitica"*, quest'ultima da intendersi non nel senso tradizionale, ma come estensione di "biopolitica", una gestione e ri-organizzazione governamentale e securitaria non solo della vita (e della morte, va da sé) umana ma anche del sistema Terra come insieme vivente e nonvivente allo stesso tempo: "tutto il potere agli scienziati", si potrebbe riassumere richiamando le parole di Isabelle Stengers per la quale gli scienziati sono raccontati e percepiti come i "nostri responsabili"[36] – in questo senso, la gestione della natura (sempre pensata come separata) deve andare nelle mani degli scienziati che sono "puri" e "neutri" (qui si incrocia il problema epistemologico del punto 3 con il problema politico), mettendo pienamente in luce le ambiguità del "politico" nei confronti di un'emergenza epocale: il richiamo a una presunta oggettività e neutralità della scienza rappresenta la forma prediletta di realizzazione di un programma che ha come fondamento il *there is no alternative*;

5) *l'escatologia* propria che aleggia all'interno di questa ricostruzione: da un lato un millenarismo che sembra richiamare i fasti del buon Antropocene degli ecomodernisti – "siamo giunti nel millennio del dominio totale dell'umano sull'intero sistema Terra, dobbiamo assumerci le responsabilità di questo dominio";

[36] Cfr. I. Stengers, *Au temps des catastrophes,* cit.

dall'altro un *mood* (la cui circolazione è determinante per rendere maggiormente accettabile e funzionale l'intervento dall'alto) che richiama l'atmosfera asfissiante di una concezione del potere che non può che muovere dalla gestione del "tempo della fine" mediante un "potere che frena"[37].

In questo articolo, allora, ci proponiamo di comprendere i motivi ideologici per cui questa narrazione possa funzionare e di provare a porre le basi per un discorso in vista della definizione di alcuni fondamenti possibili per "pensare" una nuova "cosmologia" all'altezza dell'Antropocene: si tratta di un'epoca, la nostra che stiamo vivendo, in cui dovrebbero emergere in maniera ancora più evidente tutte le contraddizioni "teoriche" della modernità e tutte le contraddizioni "pratico-materiali" del nostro sistema economico-politico; il loro venire allo scoperto, però, è accompagnato da una percezione deformata della realtà che possiamo chiamare con Mark Fisher "realismo capitalista", il quale si fonderebbe su un'estensione del principio del *there is no alternative* e che sembra ricoprire tutto l'ambito del pensabile. In questo senso, dopo aver analizzato le caratteristiche (e la pervasività) del "realismo capitalista", si cercherà di comprendere se è possibile ancora provare a decostruire l'immaginario dominante (TINA – *there is no alternative*) mediante un'estensione, anche filosofico-politica, di quella che Emanuele Coccia chiama "metafisica della mescolanza"[38] e muovendo dalla maniera mediante la quale Donna Haraway ripensa l'originale apporto della biologa eterodossa Lynn Margulis[39]. Se è vero che ci prefiggiamo il compito di ritrovare alcuni possibili elementi per una nuova "cosmologia", è anche vero che il nostro metodo non può che connettere "cosmologia" e "cosmopolitica", nella misura in cui una certa *descrizione* di come è strutturata la realtà rappresenta

[37] Cfr. nota 7.
[38] Cfr. E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza* (2016), tr. it. il Mulino, Bologna 2018.
[39] Cfr. D. Haraway, *Chthulucene*, cit., pp. 89-141.

già sempre una certa *prescrizione* in vista della prassi: in questo senso, si cercherà di connettere il piano della rappresentazione con il piano materiale delle relazioni tra gruppi umani.

3. *«Senza il* nuovo*, quanto può durare una cultura?»*[40]*: post-ideologia e "realismo capitalista"*

Se c'è un elemento che balza immediatamente agli occhi quando si affronta, dal punto di vista teorico, la questione dell'Antropocene è l'assenza complessiva della pensabilità di un'alternativa: tralasciando l'ottimismo ecomodernista (che si richiama, per certi versi in maniera ideologicamente lineare, alla modernità e alla volontà di portare avanti i fasti del capitalismo globale), le narrazioni dominanti rientrano tutte in un immaginario (eco)catastrofista ("non dobbiamo superare i limiti planetari", "il mondo è già iniziato a finire", "la fine del mondo è già avvenuta", "dobbiamo prepararci a vivere in un mondo infetto", "occorre mettere in campo immediatamente una *praemeditatio malorum*") che rappresenta la forma più avanzata e raffinata, e forse la sua potenza maggiore di riproduzione, del TINA, il *there is no alternative*, che accompagna costantemente le discussioni sul surriscaldamento globale e l'Antropocene e che ha la sua "origine", nel senso di provenienza ed emergenza, nella retorica neoliberista anglosassone. Senza richiamare nuovamente la complessità concettuale che abbiamo provato a riassumere nelle prime righe di questo articolo, o la ricostruzione alla moda e *mainstream* di Steffen&Co., è chiaro che ci troviamo di fronte a un'impossibilità le cui caratteristiche vanno analizzate preliminarmente, per cercare di comprendere qual è il motivo di questo "blocco" allo stesso tempo dell'immaginario e della prassi. Seguendo alcune indicazioni di Mark Fisher, filosofo non di professione ma pensatore indubbiamente profondo e raffinato, possiamo cercare di delineare, accogliendone alcuni aspetti, quali

[40] M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 28.

sono le caratteristiche fondamentali del "realismo capitalista", definizione che il pensatore predilige rispetto a "postmodernismo", e di cui vede una pervasività assoluta e per certi versi soffocante.

Innanzitutto, *l'impossibilità di pensare (davvero) il nuovo*. Muovendo dalla «sensazione diffusa che non solo il capitalismo sia l'unico sistema politico ed economico oggi percorribile, ma che sia impossibile anche solo immaginarne un'alternativa coerente»[41], è possibile affermare che «il potere del realismo capitalista deriva in parte dal modo in cui il capitalismo sussume e consuma tutta la storia pregressa»[42]: da un lato, dunque, si assiste a un'introiezione inconscia a livello culturale della "fine della storia" raccontata da Francis Fukuyama[43], sua paradossale realizzazione non sul piano degli eventi ma sul piano della rappresentazione collettiva degli eventi, dall'altro, per quanto concerne la produzione culturale, la carica rivoluzionaria dell'immaginario (arte, musica, cultura in generale) non è semplicemente incorporata nella logica del consumo (come nelle analisi del postmodernismo) – questo elemento è come se fosse già dato per assodato – ma è libera di tornare a presentarsi soltanto come «estetica congelata»[44]. Il "realismo capitalista" ha come caratteristica determinante la *precorporazione* («la programmazione e la modellazione preventiva, da parte della cultura capitalista, dei desideri, delle aspirazioni, delle speranze»[45]): l'ideologia, dunque, non è "semplicemente" un velo che ricopre la realtà non permettendo di cogliere la reale struttura materiale delle relazioni, ma è qualcosa che plasma in profondità l'inconscio collettivo e individuale, di fatto strutturando la percezione stessa della "realtà" che diviene *fantasma* – non è qualcosa che

[41] *Ibid.*, p. 26.
[42] *Ibid.*, p. 30.
[43] Ci riferiamo ovviamente a F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), tr. it. Rizzoli, Milano 1992.
[44] M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 37.
[45] *Ibid.*, p. 38

maschera ma qualcosa che forma, non è qualcosa che si manifesta nell'invisibilità ma è qualcosa che non permette la *visione*, non è qualcosa che reprime ma qualcosa che produce; in questo senso, l'ideologia non necessita più di astuzie o di inganni percettivi, perché è, mediante la *precorporazione*, già sempre incorporata, raddoppiando così la sua efficacia: le forme di sfruttamento individuale e ciò che ne consegue non è più visto come un elemento esogeno ma come profondamente endogeno, interiore[46], la *precorporazione* è sempre un'incorporazione che plasma le strutture dell'essere-nel-mondo, è sempre una forma di interiorizzazione naturalizzante.

Un secondo aspetto determinante – e strettamente connesso al primo – è l'appropriazione della categoria del *nuovo* da parte del "realismo capitalista", riducendo/annullando lo spazio di pensabilità e immaginazione del *nuovo* che si oppone. Il suo funzionamento prevede l'incorporazione (o la *precorporazione*) di una certa dose di (desiderio di) anticapitalismo: se è vero che si è sviluppato una sorta di anti-capitalismo *mainstream* (soprattutto a seguito della ristrutturazione neoliberista post-crisi 2008), il "realismo capitalista" lavora proprio nel disincanto della relazione tra "credo" interiore e "comportamenti" esteriori – l'atteggiamento cinico, proprio di questa epoca, anche quando si muove sotto il livello di coscienza, fa sì che anche quando *crediamo* maggiormente negli inganni del capitalismo, non possiamo fare altro che agire *come se* fosse l'unica realtà possibile:

[46] Ci riferiamo alla riflessione del filosofo di origine coreana Byung-Chul Han: cfr. (almeno) B.-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale* (2013), tr. it. nottetempo, Milano 2015, Id., *Psicopolitica* (2014), tr. it. nottetempo, Milano 2016. Si tratta di una riflessione che, nell'inquadrare alcune dinamiche di trasformazione delle società contemporanee, sia dal punto di vista materiale che "simbolico", non è esente da alcuni limiti, uno dei quali lo sottolineiamo perché è al centro di questo nostro studio, l'impossibilità, che si legge in controluce nelle opere del filosofo, del superamento dell'attuale condizione. Si tratta di una rappresentazione per certi versi "apocalittica", la diagnosi di un "male" per cui non è possibile trovare una cura. Insomma, anche nei suoi libri, per certi versi molto acuti nel rilevare alcune contraddizioni del presente, si ritrova il solito adagio nostro contemporaneo del TINA (*there is no alternative*).

questo anticapitalismo sordo e di fondo non può che muoversi nei confini già sanciti dal "realismo capitalista", che presenta una piattaforma all'interno della quale è sempre e costantemente presente il *nuovo* come possibilità già definita dal sistema, mentre ciò che lo mette in discussione sembra presentarsi già-sempre come *vecchio*. E così ciò che potrebbe mostrarsi in maniera davvero *nuova* diventa inappropriabile per due dinamiche che si intrecciano: da un lato, è il "realismo capitalista" a mostrarsi continuamente come *nuovo*, creativo, allo stesso tempo propositivo e consumante immediatamente le sue iniziative, rilanciando costantemente la necessità del *nuovo*, occupandone la seduzione e il desiderio e di fatto ricoprendo con una patina smagliante quella che è invece la riproduzione del *vecchio*[47]; dall'altro, è sempre il "realismo capitalista" ad appropriarsi di tutte le lotte che potrebbero definire le coordinate di un reale anticapitalismo, come nel caso della "crisi ambientale", che, pur essendo intrecciata fortemente con il capitalismo (di fatto, lo ammettono anche Steffen&Co.), sembra poter essere affrontata soltanto con la definizione di strumenti *nuovi* da parte del Capitale. Se tralasciamo il "negazionismo" nudo e crudo, di fatto oramai squalificato anche nella stessa narrazione dominante, tutti i potenti della terra e le maggiori *corporation* ammettono che esiste un problema in tal senso, se ne fanno portavoce e occupano lo spazio dell'ambientalismo e del *nuovo*, con proposte che vanno dagli interventi geo-ingegneristici (e biotecnologici) al *green new deal*; allo stesso modo, anche coloro che pensano che il Nuovo Regime Climatico non possa essere affrontato con queste tipologie di soluzioni evadono completamente da ogni discorso che possa mettere in discussione profondamente e nelle caratteristiche

[47] «Il realismo capitalista comporta che ci sottoponiamo a una realtà infinitamente plastica, capace di riconfigurarsi come e quando vuole (…) qui la "realtà" assomiglia alle infinite opzioni di un documento digitale, dove nessuna decisione è definitiva, le revisioni sono sempre possibili, e ogni attimo pregresso può essere richiamato in qualsiasi momento», M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 110.

determinanti il modo di produzione capitalistico: il piano della produzione e della riproduzione materiale semplicemente scompare, sembra che la narrazione ne possa fare a meno[48], proprio perché l'anticapitalismo di sistema ha assunto il sapore del *vecchio* – non si può non constatare, con estremo stupore, come in molte delle ricostruzioni che hanno per oggetto l'Antropocene, il suo "passato" e il suo "futuro", la parola/concetto/pratica "capitale/capitalismo" non sia neanche presente.

Un terzo aspetto è la relazione che intercorre tra *nuovo* e adattamento. Secondo Fisher, se da un lato è decisivo mettere in discussione questa appropriazione del *nuovo* da parte del "realismo capitalista", dall'altro «rivendicare il "nuovo" non può significare adattarsi alle condizioni in cui già ci troviamo (…) sappiamo bene che "riuscire ad adattarsi con successo" è la principale strategia dell'ideologia manageriale»[49]. Si tratta di un aspetto decisivo: nelle narrazioni dominanti sul surriscaldamento globale e la crisi ambientale (questione ecologica) e sulle modalità individuali di adattamento a un mondo che sta cambiando e cambierà in maniera radicale (questione psicologica), si insiste molto sulla categoria dell'adattamento, o, per usare un termine maggiormente alla moda, sulla categoria della *resilienza*. Non si tratta qui di fare una critica della "pratica" in sé stessa ("virtù" che di questi tempi va comunque "coltivata"), o di ricostruirne la storia, occorre invece affrontare la maniera mediante la quale sembra *funzionare* nel contesto odierno e come forma mediante la quale il "realismo capitalista" pensa il *nuovo* rispolverando il *vecchio*. Partiamo

[48] Ci riferiamo, solo per portare un esempio, a un certo sconcerto che prende la lettura di un'opera come *Chthulucene* di Donna Haraway, dove, nonostante la seduzione di un immaginario originale e accattivante (alcuni degli aspetti del quale riprenderemo più avanti nell'articolo), la proposta non prende in considerazione, neanche negli aspetti più sci-fi e di previsione immaginifica, il piano sostanziale delle relazioni materiali tra gli individui. Si tratta proprio di una *rimozione*: non si accetta certo il sistema odierno di organizzazione della produzione e della riproduzione, semplicemente non se ne parla.

[49] M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 70.

dalle definizioni di *resilienza* che si trovano nell'Enciclopedia Treccani: dal punto di vista psicologico si tratta della «capacità di reagire a traumi e difficoltà, recuperando l'equilibrio psicologico attraverso la mobilitazione delle risorse interiori e la riorganizzazione in chiave positiva della struttura della personalità», mentre dal punto di vista ecologico si tratta della «velocità con cui una comunità (o un sistema ecologico) ritorna al suo stato iniziale, dopo essere stata sottoposta a una perturbazione che l'ha allontanata da quello stato; le alterazioni possono essere causate sia da eventi naturali, sia da attività antropiche»[50]. La *resilienza*, che sembra portare con sé la potenza del *nuovo* come risposta a una condizione *nuova*, viene chiamata in causa come forma di reazione positiva a determinate condizioni ambientali: la *resilienza* è la capacità di reggere l'urto del *nuovo* in maniera individuale, lasciando intendere che il problema o il momento fondamentale di esso non sia la maniera mediante la quale è strutturata la realtà, ma soltanto o perlopiù la risposta soggettiva che se ne dà (va da sé che, al di là delle buone intenzioni, il senso di colpa individuale e di sconfitta risulta assolutamente dominante). La *resilienza*, nel suo modo di funzionare nel discorso pubblico, lascia intendere due cose: la prima è che le condizioni ambientali che producono una necessità di reazione positiva non sono (quasi: *non devono essere*) oggetto di contestazione diretta, l'ambiente è considerato come qualcosa di esterno all'individuo (per individuo occorre intendere sia, in termini psicologici, la singola persona, sia, in termini ecologici, la singola comunità o sistema ecologico), vale a dire che l'ambiente subisce delle modificazioni, che appaiono necessarie e naturali, e hanno la forma e, soprattutto, la forza del *destino* – significa che l'ambiente non è né qualcosa che è co-costruito dalle interazioni immanenti e continuate degli elementi

[50] Cfr. http://www.treccani.it/enciclopedia/resilienza/ (link consultato il 20 marzo 2020).

che lo compongono, né che è modificabile nel suo andamento: se alla parola "ambiente" sostituiamo l'espressione "modo di produzione e riproduzione" si comprende la fortuna *mainstream* della pratica della *resilienza* e ritroviamo un ulteriore dispositivo di funzionamento del "realismo capitalista" che presuppone necessariamente la naturalizzazione (nel senso di "eternizzazione") delle proprie strutture; la seconda è che l'unica risposta possibile alle perturbazioni *destinali* dell'ambiente è la coltivazione di una specifica capacità individuale: si tratta della privatizzazione del disagio psichico, in psicologia, e della privatizzazione della responsabilità ecologica, quando si ragiona di surriscaldamento globale e crisi ambientale – Fisher, pur non parlando di *resilienza* ma semplicemente di adattamento, non può che notare, ragionando sulla salute mentale sempre più in crisi e sulle sempre più diffuse forme di disordini psichici come la depressione, che «anziché accettare la generalizzata *privatizzazione dello stress* (…) quello che dovremmo chiederci è: com'è potuto diventare tollerabile che così tante persone, e in particolare così tante persone giovani, siano malate?»[51]. Il problema della medicalizzazione della società non è mai così pervasivo come nel qui e ora del nostro tempo: la diffusione sempre maggiore di forme di *burn-out* conduce da un lato a una privatizzazione della responsabilità dell'insuccesso (che si traduce o può tradursi in senso di colpa), dall'altro a un'incapacità di cogliere le motivazioni ambientali perché considerate *destinali*, un destino contro cui – per antonomasia – non si può nulla e contro il quale si rischia sempre una sconfitta esistenziale completamente "privata". Sia in termini psicologici che ecologici, la *resilienza* (forma raffinata ed eufemistica per "adattamento") funziona come una forma di *precorporazione* del *vecchio* per fondare il *nuovo*: senza chiamare in causa tutta la complessità della riflessione weberiana sullo spirito del

[51] M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 56.

capitalismo[52], il fallimento esistenziale – il "non riuscire" – si traduce nei termini di un fallimento individuale, di un'incapacità psicologica di reggere l'urto del proprio ambiente e del proprio tempo, *non essere resilienti* significa non appartenere al gruppo dei "salvati" ma a quello dei "dannati"[53]. Inoltre, gli effetti fondamentali, dal punto di vista ecologico, del funzionamento del discorso della *resilienza* è che, dando appunto per necessario, ineluttabile e *destinale* il cammino che ci condurrà a doverci confrontare con un pianeta la cui vivibilità sarà molto più complessa, il problema è come adattarsi a un nuovo ambiente, *come sopravvivere su un pianeta infetto*, o come mettere in campo fin da adesso una giusta *praemeditatio malorum*, non come pensare/immaginare un nuovo rapporto con il mondo che possa prevedere perlomeno la pensabilità della fine della causa della condizione attuale (il capitalismo) e non solo del mondo[54].

L'analisi di Fisher dunque può aiutare a comprendere la struttura conscia/inconscia e ideologica (nel senso del termine poco più su chiarito) delle principali narrazioni *mainstream* e alla moda dell'Antropocene:

1) il *richiamo a una certa modernità riflessiva* è la maniera mediante la quale il "realismo capitalista" de-responsabilizza l'*agency* degli attori fondamentali che hanno determinato il surriscaldamento globale, aprendo alla generalizzazione dell'umanità come agente unico e indifferenziato e a una relazione con il mondo di tipo *destinale – siamo tutti sulla stessa barca* è uno dei grandi capolavori concettuali, forte come soltanto gli

[52] Cfr. (ovviamente) M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), tr. it. BUR, Milano 2005.

[53] Certo, oggi c'è una grande "comprensione" morale per chi soffre di disturbi psichici, in termini di medicalizzazione e necessità di normalizzazione, ma l'ordine del discorso del "realismo capitalista" non può che leggerlo, al di là delle intenzioni, se non come un "disturbo individuale".

[54] Sul tema della concezione del mondo e del rapporto al mondo nell'epoca dell'Antropocene ci permettiamo di rinviare a D. Salottolo, *Considerazioni sulla nozione di* mondo *e di rapporto al* mondo *nell'epoca dell'Antropocene: saggio sulla filosofia del XXI secolo*, in «S&F_scienzaefilosofia.it», 22, 2019, pp. 200-250.

slogan possono esserlo, di una rappresentazione disincarnata socialmente e re-incarnata individualmente, ancora una volta *omnes et singulatim*, una maniera allo stesso tempo intellettuale e pop di pensare gli effetti della crisi ambientale, un regime discorsivo perfettamente funzionante e del tutto performativo;

2) *il rilancio della distinzione natura/cultura e dell'antropocentrismo nella sua forma più moderna* è la maniera mediante la quale il "realismo capitalista" precorporando il *vecchio* lo traduce nel *nuovo*: anche se non si tratta più della natura "docile" e "a buon mercato" della modernità (il *vecchio*), ma di una natura imbizzarrita e che va allo stesso tempo "dominata" e "tutelata" (il *nuovo*), bisogna mettere in campo forme *nuove* di dominio/tutela in maniera tale da permettere la riproduzione del *vecchio*;

3) *il positivismo tecno-scientifico* e *la de-politicizzazione della relazione uomo/natura e contemporaneamente l'istituzione di un possibile "geopotere" mediante una specifica "geopolitica"*: si tratta dell'arma mediante la quale il "realismo capitalista" mostra la maniera con la quale il *nuovo* è già sempre incorporato nel suo percorso, e che se si vuole il *nuovo* occorre continuare lungo la medesima linea del tempo, progressiva e unilaterale, che ci ha condotto fin qui, rivendicare la nostra storia come una storia di novità: certo, è opportuno qualche aggiustamento, ma sono proprio gli aggiustamenti che possono aiutare a dare il senso del *nuovo* a ciò che riproduce il *vecchio*;

4) l'*escatologia* rappresenta una possibilità per il "realismo capitalista" proprio perché permette la gestione delle "cose penultime" mediante un elastico che va dal millenarismo al catastrofismo, e che soprattutto in un mondo secolarizzato in cui l'Apocalissi non può prevedere un Regno a venire, la stessa carica sovversiva del "pensiero della fine" è completamente spuntata – il *nuovo* non può essere il *radicalmente nuovo*, il tutt'altro rappresentato dal Regno, la "rivoluzione" in termini

secolarizzati, ma soltanto il *parzialmente nuovo* della gestione umana e terrestre in tempi di crisi permanente, in cui l'affidamento a un potere forte è, dal punto di vista psichico-individuale e sociale-collettivo, l'epifenomeno dell'impossibilità di pensare un Regno a venire dinanzi a un'Apocalissi di cui si costruisce costantemente l'evocazione.

Gli strumenti concettuali di Mark Fisher non sembrano lasciare via di scampo, nonostante qualche flebile apertura nelle conclusioni del suo *pamphlet* a un ottimismo della volontà (il pessimismo della ragione è, per così dire, prevalente): eppure, è possibile rinvenire, all'interno della riflessione contemporanea, anche in quella che sembra essere maggiormente permeata di "realismo capitalista", alcuni elementi che possono permettere di aprire qualche seppur minimo squarcio all'interno delle rappresentazioni collettive che dominano l'immaginario. Si tratta di mettere alla prova il pensiero perché – in tempi di virtuale e di rappresentazione quanto mai *mediata* della realtà – immaginare nuovi mo(n)di potrebbe comportare *immediatamente* immaginare nuove pratiche: non si tratta di una sorta di idealismo fuori tempo massimo – vale a dire l'idea che il pensiero nel suo cammino inesorabile e dialettico produca la realtà, anche perché l'eventuale e oramai poco alla moda Spirito trionfante lo si potrebbe rinvenire soltanto a giochi fatti – ma di un nuovo materialismo che superi l'imposizione di un "realismo" fantasmatico e strutturante non solo la "realtà" ma anche e soprattutto la "rappresentazione" della "realtà", mediante l'utilizzazione di immagini capaci di promuovere (*muovere in avanti*) *immediatamente* interventi materiali e concreti, scacciando il fantasma della "realtà" e facendo riemergere il "reale" in tutta la sua potenza metamorfica e trasformatrice.

4. *«Una cosmologia proteiforme e liminare»*[55]

Se è vero che oramai dobbiamo analizzare la realtà che ci circonda a partire dagli *iperoggetti*, di cui la soggettività sarebbe soltanto un modo di espressione dell'inter-oggettività fondamentale[56], mostrando una buona dose di umiltà nella "gestione" conoscitiva e pratica del "mondo", essendo molteplici i punti ciechi e inosservabili da parte dell'uomo, è almeno altrettanto vero che il compito della filosofia, nel qui e ora della crisi epocale che stiamo attraversando, deve essere quello di *creare immagini e pratiche*, partendo dal presupposto ontologico, posto da Emanuele Coccia *pensando a partire dalle piante*, che «essere significa […] *fare mondo*»[57]. Nell'epoca dell'Antropocene, la filosofia potrebbe avere, ancora o forse di nuovo, un compito importante, quello di *pensare* e *agire* in maniera creativa, di scardinare le false apparenze del "realismo capitalista" a partire dall'imposizione nell'arena delle verità del principio fondamentale per cui «pensare significa sempre impegnarsi nella sfera delle apparenze, non per esprimere un'interiorità nascosta, né per parlare o dire qualcosa, ma per mettere in comunicazione esseri diversi»[58]. Non si tratta evidentemente di rivendicare alla filosofia – o al sapere *tout court* – una potenza di fare mondo, nel senso tutto moderno di plasmarlo a proprio piacimento, di trasformarlo nella maniera che più ci aggrada, salvo rilevare che la realtà oppone "resistenza" a ogni pretesa di "presa" totalizzante, quanto piuttosto di restituire alla filosofia la sua potenza di mescolanza e metamorfosi, speculare all'*agency* fondamentale del reale. Dovrebbe essere oramai un dato di fatto che la natura non è semplicemente un oggetto sul quale compiere, dal punto di vista teoretico e pratico, una certa "presa" – cosa che difficilmente può essere

[55] E. Coccia, *La vita delle piante*, cit., p. 145.
[56] Cfr. T. Morton, *Iperoggetti* (2013), tr. it. Nero, Roma 2018.
[57] E. Coccia, *La vita delle piante*, cit., p . 54.
[58] *Ibid.*, p. 136.

ancora messa in discussione, soprattutto ai tempi dell'Antropocene e del surriscaldamento globale –, come del resto dovrebbe essere accolto come un dato di fatto che noi apparteniamo profondamente a quella "mescolanza" universale che è il senso complessivo del reale e della natura, di quel reale e di quella natura di cui non ne rappresentiamo un'eccezione. Questo non significa, però, richiamare ancora una volta il principio del *siamo tutti sulla stessa barca*: innanzitutto, perché il "tutti" è ancora troppo antropocentrico, esclusivo (nella sua doppia accezione semantica) ed escludente, in secondo luogo perché noi non stiamo al mondo come un passeggero o un naufrago sta su una barca o una scialuppa di salvataggio. "Noi" non occupiamo una posizione privilegiata ma siamo mescolati al/nel mondo, apparteniamo a questa mescolanza, a questo processo metamorfico, e questa affermazione di "modestia" può aprire uno squarcio fondamentale nella rappresentazione ideologica nella quale siamo immersi: la necessità di una "cosmologia" rinnovata, capace di creare un "discorso sul cosmo" all'altezza dei pericoli dell'Antropocene, risiede nel fatto fondamentale di un'intuizione profonda di co-appartenenza e di co-costruzione del reale da parte di tutti i suoi elementi viventi e nonviventi. «Siamo compost, non postumani» afferma sorprendentemente Donna Haraway nel suo *Staying with trouble* «abitiamo l'humusità, non l'umanità […] le creature, che siano umane o meno, con-divengono insieme, si compongono e decompongono a vicenda, in ogni scala e registro di tempo o di sostanza, in nodi simpoietici»[59]. *Restare in contatto con il problema* significa che «bisogna essere presenti nel mondo in quanto creature mortali interconnesse in una miriade di configurazioni aperte fatte di luoghi, epoche, questioni e significati», *essere totalmente presenti* significa sganciare il "presente" dal rapporto retrospettivo con un passato che di volta in volta si manifesta come terribile o paradisiaco, e dal rapporto prospettivo con un

[59] D. Haraway, *Chthulucene*, cit., p. 140.

futuro che di volta in volta si manifesta come salvifico o catastrofico.

Una filosofia che sia all'altezza della sfida dell'Antropocene deve sviluppare una "cosmologia" che abbia al proprio centro, sempre utilizzando il linguaggio della Haraway, il *wordling*, il *mondeggiare*, il farsi comune del mondo, a partire dalla relazione tra viventi e nonviventi; una cosmologia della mescolanza significa che se "essere è fare mondo", allora non c'è semplicemente la sovrapposizione tra essere e divenire, ma tra essere e con-divenire. La condivisione, la "solidarietà" e la "cooperazione" che compongono il *mondeggiare*, il con-divenire della realtà vivente e nonvivente deve essere un punto di partenza fondamentale per comprendere il significato profondo che dobbiamo dare al termine "ecologia" e alla sua declinazione "politica".

Emanuele Coccia, in un libro tanto profondo quanto suggestivo, cerca di costruire una nuova "cosmologia proteiforme e liminare" a partire dalla *vita delle piante*: si tratta di un progetto che intende innanzitutto descrivere le piante come «la ferita sempre aperta dello snobismo metafisico che contraddistingue la nostra cultura» o anche «il ritorno del rimosso, di cui ci dobbiamo sbarazzare per poterci considerare diversi: uomini, razionali, esseri spirituali» o addirittura «il tumore cosmico dell'umanesimo, i residui che lo spirito assoluto non riesce a eliminare»[60]; ma non solo: si tratta di un progetto che intende ritrovare il filo perduto dell'impegno filosofico dinanzi alla realtà, restituire al *fare filosofia* la sua attitudine fondamentale di *fare mondo*, *wordling*, mondeggiare.

Lo stesso paradigma della "vita" viene messo in discussione, se ragioniamo a partire dalla *vita delle piante*, a tal punto che non si può non rilevare che «la vita si definisce innanzitutto come qualcosa che *circola* tra i viventi» e questo *circolare metamorfico* è dovuto al fatto che «la vita delle piante è una cosmogonia in

[60] E. Coccia, *La vita delle piante*, cit., p. 11.

atto, la genesi costante del nostro cosmo»[61]: il meccanismo dell'autotrofia – il fatto di trasformare in vita la luce, la materia e l'aria, ciò che costituisce il mondo per gli animali umani e nonumani – è il motivo per cui sono fondamentalmente loro, le piante, a *fare mondo*; l'organismo animale è formato completamente da materiale organico creato dalle piante, il 90% della biomassa del pianeta è formato da piante, la maggior parte degli oggetti e degli strumenti che utilizziamo deriva dalle piante, tutta la vita animale superiore si nutre dello scambio gassoso delle piante: «il nostro mondo è un fatto vegetale, prima di essere un fatto animale»[62].

Dal punto di vista epistemologico, e poi di fatto ontologico, le piante mettono in crisi quello che è l'assunto fondamentale delle scienze biologiche e naturali degli ultimi secoli, non scardinato fino in fondo neanche dalla rivoluzione darwiniana e dalla sua comprensione odierna, vale a dire la rappresentazione di una priorità dell'ambiente sul vivente; sono i viventi – e innanzitutto le piante – a co-creare l'ambiente in cui vivono, per cui la relazione di adattamento (dunque, anche la *resilienza*) è qualcosa di molto più complesso e imbricato, si tratta di una vera e propria co-costruzione, nonché di una complessificazione del rapporto tra contenente e contenuto: «quando c'è vita, il contenente riposa nel contenuto (e quindi è da esso contenuto) e *vice versa*»[63] – in questo senso, respirare rappresenta al meglio questa esperienza, così come l'avevano intuita gli antichi quando, per definire il senso complessivo di ciò-che-è, la razionalità del cosmo, hanno parlato di *pneuma*, soffio vitale, respiro vivente della realtà.

Donna Haraway, appoggiandosi agli studi della biologa eterodossa Lynn Margulis, lavora a questa cosmologia mediante la definizione, in termini (per così dire) filosofici, di una serie di concetti

[61] *Ibid.*, p. 19.
[62] *Ibid.*, p. 18.
[63] *Ibid.*, p. 20.

biologici. Innanzitutto, si parla di *simpoiesi*, il fatto fondamentale che «le creature si penetrano a vicenda, si riavvolgono l'una attorno all'altra e l'una attraverso l'altra […] e così definiscono degli ordini simpoietici altrimenti noti come cellule, organismi e assemblaggi ecologici»[64]: gli studi di Lynn Margulis avrebbero dimostrato che l'inizio della "vita complessa" non si ha semplicemente mediante un "salto" che sfugge alla pre(te)sa conoscitiva, ma mediante una vera e propria *simbiogenesi* – le cellule eucariotiche si sono originate come una sorta di comunità di entità preesistenti che hanno iniziato a interagire tra loro, incorporandosi. Questa teoria non è stata accolta nell'immediato, anzi ha suscitato molte perplessità nella comunità scientifica, soprattutto perché sembrava mettere in discussione la pervasività del dispositivo darwiniano della "selezione naturale" (nonostante si ammetta che soltanto grazie a quest'ultima è stato possibile che questa dinamica simbiogenetica "si fissasse"): le prove accumulate negli ultimi tre decenni sembrano però confermarne la validità, anche perché al momento è ritenuta essere l'unica spiegazione plausibile nella discontinuità esistente tra il mondo dei procarioti e quello degli eucarioti. Tre sono gli aspetti fondamentali che questa teoria può proporre alla riflessione filosofica: innanzitutto, la messa in crisi del concetto stesso di "individuo" biologico, proiezione tipicamente moderna delle relazioni tra agenti all'interno di un immaginario che muove dall'atomizzazione sociale e dall'utile come unico movente dell'azione comune[65]; in secondo luogo, il fatto

[64] D. Haraway, *Chthulucene*, cit., p. 89.

[65] Su questo aspetto, determinante sia dal punto di vista "biologico" che "cosmologico", cfr. S. F. Gilbert, J. Sapp, A. I. Tauber, *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, in «The Quarterly Review of Biology», 87, 2014, pp. 325-341. Si sottolinea che «the zoological sciences are also finding that animals are composites of many species living, developing, and evolving together» per cui la teoria della simbiogenesi sta trasformando «the classical conception of an insular individuality into one in which interactive relationships among species blur the boundaries of the organism and obscure the notion of essential identity», *ibid.*, p. 326. L'articolo è di particolare rilievo perché dimostra come questa teoria, e le scoperte connesse a essa,

fondamentale che il meccanismo che guida la vita e la sua evoluzione non è tanto la "lotta" quanto la "cooperazione" e la "solidarietà"; in terzo luogo, la questione determinante della co-costruzione della natura da parte degli esseri viventi e del loro ambiente, che fa saltare alcune analogie tra biologico e sociale per quanto concerne l'adattamento[66].

Gli elementi che dobbiamo tenere presenti in vista della possibilità di pensare/immaginare una cosmologia all'altezza dell'Antropocene, capace di muovere rappresentazioni e pratiche, sono i seguenti.

Innanzitutto, *una nuova rappresentazione del mondo e della natura* per cui «il mondo non è l'insieme logico di tutti gli oggetti, né una totalità metafisica di esseri, ma la forza fisica che attraversa tutto ciò che si genera e si trasforma» e la «*natura* non designa quel che precede l'attività dello spirito umano, né ciò che si oppone alla cultura, ma ciò che permette a ogni cosa di nascere e di divenire»[67] – potrebbe per certi versi sembrare un ritorno a un'età pre-scientifica dagli accenti profondamente greci, un ricorso a una mitologia "primitiva" con un certo gusto per l'esotismo dell'arcaico, un tentativo di superare la distinzione tra natura e cultura non in avanti, cercando nuove ibridazioni, ma con una capriola all'indietro, uno sguardo malinconico nei confronti di un passato perduto, e invece si tratta di costruire una *nuova* rappresentazione del "cosmo" che è allo stesso tempo un ingiunzione e un compito per l'azione: «per

possa mettere in crisi tutta una serie di paradigmi di "individualità" dominanti in biologia: *anatomical individuality*, *developmental individuality*, *physiological individuality*, *genetic individuality*, *immune individuality*, *evolutionary individuality*.

[66] Il filosofo Michel Serres nel 1990 segnalava, con un dolceamaro sapore di utopia e inattualità, che era necessario «aggiungere al contratto esclusivamente sociale la stipulazione di un contratto naturale di simbiosi o di reciprocità in cui il nostro rapporto con le cose lascerebbe dominio e proprietà per l'ascolto ammirativo, la reciprocità, la contemplazione e il rispetto, in cui la conoscenza non presupporrebbe più la proprietà, né l'azione il dominio, e l'una e l'altra non presupporrebbero i loro risultati o condizioni stercorarie», M. Serres, *Il contratto naturale* (1990), tr. it. Feltrinelli, Milano 2019, p. 54.

[67] E. Coccia, *La vita delle piante*, cit., p. 29.

conoscere il mondo» dice sempre Coccia «occorre scegliere a quale grado di vita, a quale altezza e a partire da quale forma vogliamo osservarlo e, dunque, viverlo»[68] – si tratta a nostro avviso di un'ingiunzione fondamentale per quanto concerne quella che possiamo chiamare una politica ecologica o *cosmopolitica*: l'azione che collettivamente occorre mettere in campo è quella a partire da un posizionamento decentrato, che non veda più l'*anthropos* al centro, mezzo e fine dell'intero processo della realtà, ma l'intero sistema di co-costruzione, in cui il "tutti" deve essere declinato nei termini di una promozione di collaborazione tra viventi umani, viventi nonumani e realtà nonvivente: non si tratta di "tutelare" qualcosa che chiamiamo "natura" (e che ci appare sempre estraneo), si tratta di pensare un intervento immaginifico e politico che rovesci contemporaneamente la visione di una realtà divisa tra umano e nonumano, e una politica economica che muove dall'umano per ritornare all'umano, sfruttando la proiezione naturalizzante sul mondo e sugli stessi uomini, "scarti" funzionali al Capitale.

Occorre, dunque, mettere in campo una cosmologia (e cosmogonia) vivente, che muova da una storicità che non appartiene più soltanto all'umano (se per "storia" deve intendersi "costruzione" del mondo, allora i viventi lo costruiscono da sempre) e che presenta una serie di "epoche" che si pongono sul lunghissimo periodo: la prima si ha con l'azione dei primi organismi capaci di fotosintesi, i cianobatteri, i quali si muovevano in un ambiente privo di ossigeno e che con la loro azione hanno dato avvio, nell'arco di circa un miliardo di anni, all'accumularsi di ossigeno a formare l'atmosfera – l'atmosfera che rappresenta la possibilità stessa del nostro mondo; contemporaneamente, questa "epoca" è caratterizzata dalla simbiogenesi e dalla cooperazione che ha portato alla nascita della vita complessa: le cellule eucariotiche non sono altro che la fusione di due organismi

[68] *Ibid.*, p. 32.

precedenti, che, "collaborando" (scambiandosi materiali genetici), hanno dato vita alle cellule complesse, che hanno goduto di un vantaggio evolutivo notevole, tale da fissarsi mediante la "selezione naturale" – questa prima epoca ha avuto presumibilmente la durata di circa due miliardi di anni; la seconda "epoca" è segnata dall'avvento delle piante vascolari, grazie alle quali l'atmosfera si è stabilizzata: «grazie alle piante, la terra diventa definitivamente lo spazio metafisico del respiro (…) la fotosintesi è un grande laboratorio atmosferico di trasformazione dell'energia solare in *materia vivente*»[69]. Le caratteristiche tipiche del vivente sarebbero dunque da un lato la cooperazione e dall'altro l'immersione in un fluido, che, nel caso della vita sulla terraferma, è rappresentato dall'atmosfera; se la cooperazione è ciò che ha dato avvio alla "vita" stessa nelle sue forme complesse, l'immersione rappresenta una forma di azione e compenetrazione tra vita e ambiente: «il soggetto e l'ambiente agiscono l'uno sull'altro e si definiscono a partire da questa azione reciproca»[70] per cui «se ogni vivente è un essere nel mondo, ogni ambiente è un essere-nei-viventi»[71]. È proprio in questo senso che l'immersione fa saltare anche la distinzione tra "essere" e "fare", dal momento che il vivente, proprio in quanto *è*, *fa* il mondo attraversandolo: ogni organismo rappresenta una maniera specifica di "fare mondo".

Riassumendo, è possibile affermare che, a qualunque livello o "punto di vita" originario ci si ponga, batteri (Lynn Margulis) o piante (Emanuele Coccia), gli elementi decisivi di questa cosmologia sono: 1) "essere è *fare mondo*", 2) "essere è *cooperazione*", 3) "essere è *immersione*". L'immersione fondamentale come forma-di-vita, il "fare" mondo e non "subirlo" come pressione ambientale e la cooperazione come manifestazione primaria della vita, possono rappresentare i primi elementi per cercare di

[69] *Ibid.*, p. 52.
[70] *Ibid.*, p. 53.
[71] *Ibid.*, p. 54.

scardinare il "realismo capitalista" dell'Antropocene: certo, si potrebbe ritenere che la trasposizione sul piano delle relazioni umane di questa rappresentazione biologica sia di carattere analogico (la funzione della biologia nella modernità ha avuto proprio questa funzione, anche nelle forme peggiori, come il darwinismo sociale), ma è anche vero che la costruzione di un nuovo immaginario deve sempre passare per un conflitto tra regimi discorsivi, occorre che una visione divenga prevalente e, per certi versi, vincente per potersi affermare come definitivamente vera – e questa visione ha un potenziale di verità e un potenziale politico decisamente emancipativo e che tiene conto di tutte le problematizzazioni contemporanee, dallo sfruttamento capitalistico *old style* dell'industria meccanizzata ai neo-sfruttamenti individualizzanti del "capitalismo cognitivo", passando chiaramente per l'emergenza totalizzante del surriscaldamento globale.

Se affidarsi a un tipo di lavoro filosofico, che richiama per certi versi quello dei filosofi pre-socratici, può aprire la strada a puntualizzare alcuni aspetti di una possibile "cosmologia" all'altezza dell'Antropocene e delle sue contraddizioni immanenti, allora il passaggio dalla teoresi alla prassi – e dunque alla politica – potrebbe muovere proprio da queste intuizioni: ci rendiamo conto che queste conclusioni potrebbero rivelarsi naïf, e che bisognerebbe sempre fermarsi, per "dovere" scientifico, alla *pars destruens*, l'unica davvero argomentabile, ma delineare alcuni profili in vista di una *pars costruens* rappresenta quello che potremmo definire il vero "bisogno" da coltivare in tempi di Antropocene, in tempi di rassegnazione al peggio, in tempi in cui il "realismo capitalista" ha già annunciato da tempo la fine delle alternative, in tempi in cui tutt'al più ci tocca coltivare la virtù della resilienza.

Innanzitutto, allora, occorre *volere la fine della natura così come è stata "costruita" nell'immaginario moderno per iniziare a*

volere la fine del capitalismo e del suo "realismo" ideologizzato: la rappresentazione di una natura come oggettiva e quantificabile, a disposizione della presa umana anche quando "imbizzarrita", l'idea di una separazione netta tra natura e cultura come fondamento del dominio e dello sfruttamento della natura da parte dell'uomo e dell'uomo da parte dell'uomo, l'immaginario di una tecno-scienza neutra, non situata né liberatoria, ma prometeica e schiavizzante, il *there is no alternative* come disattivazione della potenza dell'avvenire, tutto questo deve essere de-costruito, e questo processo di de-costruzione può avvenire solamente a partire da una "cosmologia" rinnovata che ci restituisca un'immagine della natura come processo complesso di co-costruzione e co-evoluzione, come imbricamento fondamentale tra realtà viventi e nonviventi, come solidarietà e cooperazione tra viventi nella costruzione del mondo comune – nella natura nessuna specie è eccezionale e non esiste individualismo dal punto di vista biologico, la tecno-scienza e la cultura come specifico *milieu* umano devono essere messe al servizio di un programma di liberazione universale oltre sfruttamento e dominio, centrale deve essere la coltivazione di alternative e una rappresentazione dell'avvenire come aperto, un giusto equilibrio tra spontaneismo e organizzazione. La solidarietà deve essere pensata come esigenza cosmica, il fare-mondo in una collaborazione orizzontale deve essere pensato come processo universale: dal punto di vista politico, significa mettere in campo un progetto per una rinnovata ecologia-mondo, una strutturazione rinnovata del rapporto tra viventi umani e viventi nonumani, tra viventi e nonviventi, che vada al di là dei paradigmi del dominio e della tutela; significa ovviamente non avere timore di rinnovare una pratica del conflitto, perché evidentemente ce ne sarà bisogno: volere la fine di una configurazione epocale, di un'ecologia-mondo che annulla la potenza dell'avvenire, significa dover mettere in campo tutti gli strumenti, significa che l'alternativa la si deve costruire

all'interno di un campo polemico: la verità è forse una questione di potere, ma il potere è sicuramente una questione di verità, e la lotta è il suo strumento decisivo.

Un secondo elemento – a partire dal *volere la fine della natura* così come è stata costruita nella modernità – è dunque *lavorare alla creazione del radicalmente nuovo* nella rappresentazione del mondo e dell'uomo e nella co-costruzione del mondo e dell'uomo: il primo passo è definire le responsabilità proprie del percorso congiunto di modernità riflessiva e sviluppo del modo di produzione capitalistico nel deterioramento della situazione attuale; il secondo passo conseguente è far saltare l'immaginario del *siamo tutti sulla stessa barca*, mostrando allo stesso tempo le contraddizioni fondamentali dell'intero percorso della modernità e la cattiva coscienza del *there is no alternative*.

Terzo e ultimo elemento è far saltare ogni principio che muova da una rappresentazione di carattere *escatologico*: come abbiamo visto, il tempo dell'Antropocene si gioca tra il millenarismo della gestione delle "cose penultime" e il catastrofismo che congela l'azione possibile di trasformazione e costruzione del *nuovo*; non è più tempo di "rinvio" né di "attesa" o di "preparazione al peggio", si tratta piuttosto di una chiamata alla costruzione del *radicalmente nuovo*: la storia non è finita e le alternative sono sempre un passo più in là della visibilità, ma sono presenti e attive – *trasformare il mondo* è l'attività propria di ogni vivente, nell'immersione fondamentale del mondeggiare, e lavorare su questa *immagine cosmologica*, accompagnata dalla *cooperazione* e dalla *immersione* come caratteristiche ontologiche fondamentali, può significare lavorare su una serie di pratiche trasformative del reale che tengano conto del presupposto fondamentale della comune appartenenza a un'immersione che non prevede né soggezione né sfruttamento, ma cooperazione e solidarietà, allo stesso tempo rispetto e costruzione della meraviglia del tutto.

S&F_n. 23_2020

ARTE

UGO LOCATELLI

AREALE.
GEOSOFIA DELLO SGUARDO

1. *Introduzione* 2. *Luoghi, ricognizioni, mappe* 3. *Estratti da alcuni progetti*
4. *Glossario minimo* 5. *Per non concludere*

ABSTRACT: *AREAL. GEOSOPHY OF LOOKING*
The reality is much more uncertain than it appears. The ways in which human beings perceive the reality, on the basis of their own culture and experience, are countless. Whether as adjective or as substantive, the term "Areal" refers to the nature or the identity of an area; for the author, it becomes an approach that suggest a "suspended reality" – i.e. A blurred area between the real and the unreal – and that considers the appearance as "the surface of the profundity". Areal represents an area of sensible "indeterminateness", a fluid filigree, where the sense of possibility may be seen. The possibility that forms and signs of reality different from the apparent one may unveil our way of looking at things.

1. *Introduzione*

Una riflessione orientativa e stimolante sull'area di tema dell'articolo la troviamo in un libro di Paul Watzlawick che scrive: «Non esiste alcuna realtà assoluta, ma soltanto concezioni della realtà soggettive e spesso completamente contradditorie, che vengono ingenuamente presunte essere la realtà reale»[1].

La realtà è molto più incerta di quanto appare. I modi con cui gli esseri umani percepiscono il reale, sulla base delle proprie esperienze e della propria cultura, sono innumerevoli.

[1] P. Watzlawick, *La realtà della realtà: comunicazione, disinformazione, confusione* (1976), tr. it. Astrolabio Ubaldini Edizioni, Roma 1976.

Areale, la prima delle parole chiave del titolo, è un termine che indica generalmente, come aggettivo o sostantivo, la natura o l'identità di un'area che, ad esempio in senso biogeografico, è un'entità dinamica e in continua evoluzione: una prima distinzione è tra areale "primario", storicamente occupato da una specie, e areale "secondario" che è quello in cui la specie si è diffusa in seguito spontaneamente o con l'intervento umano; in relazione alla sua estensione l'areale può essere "continuo" o "discontinuo", "frammentato", oppure "relitto" quando occupa solo una parte limitata dell'area che abitava in epoca passata.

Per lo scrivente il termine viene considerato dal 1997 – oltre che per le "metafore attive" del linguaggio scientifico, che innescano processi associativi – con una triplice valenza: come area di relazione; con l'A privativa che indica mancanza, assenza del reale; con l'A di moto a luogo che segnala avvicinamento al reale. Un approccio generativo che suggerisce una realtà sospesa[2] – un campo sfumato (fuzzy[3]) tra reale e irreale, o diversamente reale – che osserva l'apparenza come superficie di una profondità esplorabile. Un laboratorio di esperienze, fondato su ricognizioni in continuo divenire, nel quale l'a-reale è una zona di indeterminazione sensibile, una filigrana fluida con forme e segni inediti che possono dis-velare il nostro modo di guardare. Un processo di apprendimento per scoperta attraverso numerosi progetti pluridisciplinari – una cartografia aperta di cui l'articolo presenterà alcune angolazioni – che possono favorire una ristrutturazione della propria percezione del mondo e di sé nel mondo.

[2] Il filosofo francese J.L. Nancy scrive nel suo libro *Corpus*: «La parola Arealità indica la natura e la proprietà di area. Per caso la parola si presta anche a suggerire una mancanza di realtà o, meglio, una realtà tenue, leggera, sospesa» (J.L. Nancy, *Corpus*, Editions Métailié, Paris 2000).

[3] La *logica fuzzy* - ideata verso la fine degli anni Settanta da L.A. Zadeh della University of California a Berkeley - è basata su insiemi ed elementi dal contorno sfumato, non esattamente definiti, e rende possibile considerare un determinato elemento non come esclusivamente appartenente a un singolo insieme, ma come simultaneamente appartenente, anche se in misura differente, a più insiemi distinti (http://www.treccani.it/enciclopedia/logica-fuzzy/).

La seconda parola chiave del titolo è Geosofia[4], un concetto introdotto da J.K. Wright nel 1947 unendo i termini greci geo e sophia: indica "la geografia della conoscenza", che considera l'immaterialità dell'esperienza e le visioni soggettive; la definizione è stata anche riassunta come «Lo studio del mondo come le persone lo concepiscono e lo immaginano»[5].

La terza parola chiave è Sguardo, un tema ampio e sfaccettato sul quale troviamo, fra le possibili, alcune riflessioni utili per cercare di focalizzare la "struttura" di questo frame:

a) un valido distinguo tra "guardare" e "vedere" lo segnala G. Capuano nella sua tesi di laurea sulla questione filosofica dello sguardo[6] in cui annota che spesso, per errore, le due azioni sono considerate sinonimi e cita il filosofo J.L. Nancy sulle sfumature di fondamentale interesse:

> Il vedere si conforma al campo degli oggetti, mentre il guardare porta il soggetto in evidenza. "Guardare" significa anzitutto badare [garder], sorvegliare, custodire [prendre en garde]. Avere cura e preoccuparsi. Guardando veglio e (mi) sorveglio: sono in rapporto con il mondo, non con l'oggetto. Ed è così che io "sono": nel vedere mi vedo, a causa dell'ottica; nello sguardo sono messo in gioco. Non posso guardare senza che ciò mi riguardi [ça me regarde][7].

b) Il lavoro di Wittgenstein è intessuto di riferimenti per una "filosofia in immagini":

> 66. Guarda se c'è qualcosa in comune; guarda le somiglianze e le parentele; guarda i vari giochi, guarda come le somiglianze emergono e spariscono, si sovrappongono e si incrociano, poi si dissolvono, svaniscono là da dove vengono, si intravedono, in controluce, poi riemergono. Sei in presenza di una famiglia, non di un principio, né di un concetto: qualcosa di sfumato. Non pensare, ma osserva!
>
> 533. La filosofia, come un guardare attraverso, descrive il senso, lo guarda in quanto tale, muove dalla meraviglia e dallo stupore che il mondo è, che questo è, e dice: «Ecco qui, ciò che è, lo comprendo nel

[4] J.K. Wright, *Terrae Incognitae: The Place of Imagination*, in «Annals of the Association of American Geographers», 37, 1947, pp. 1-15.
[5] P. McGreevy, *Imagining the future at Niagara Falls*, in «Annals of the Association of American Geographers» 77, 1987, pp. 48-62.
[6] G. Capuano, *Vedere l'invisibile: la questione filosofica dello sguardo*, Tesi di laurea specialistica in Filosofia e forme del sapere, Università degli Studi di Pisa, 2010-2011.
[7] J.L. Nancy, *Il ritratto e il suo sguardo* (2000), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

> suo tutto, uno, lo guardo nelle sue differenze e nelle sue connessioni, e lo lascio così com'è». La filosofia è, così, estetica[8].

c) Nell'ultima opera che Giordano Bruno pubblica prima del suo arresto a Venezia emergono: il ruolo decisivo del "pensare per immagini" all'interno dei processi di conoscenza; il tema del rapporto fra mente, figura e parola; l'intuizione di una natura infinita e di mondi innumerevoli che sono immagine e riflesso del divino. Sullo sguardo scrive:

> L'ombra prepara lo sguardo alla luce. Attraverso l'ombra la divinità tempera e pone davanti all'occhio oscurato dell'anima affamata e assetata quelle immagini che sono i messaggeri delle cose[9].

d) Il lavoro di Krishnamurti è continuamente rivolto alla liberazione dai condizionamenti:

> Un'immagine, come l'osservatore, osserva dozzine di altre immagini intorno a se e dentro di se e dice: "Mi piace questa immagine, la conserverò", oppure: "Non mi piace questa immagine, me ne sbarazzerò"; ma l'osservatore stesso è stato plasmato dalle varie immagini che sono nate nelle reazioni a varie altre immagini[10].

e) Il filosofo francese Jean Baudrillard, invitato nel 1999 a esporre sue "fotografie filosofiche" recenti e a tenere un seminario a Karlsruhe (Germania) al Centro ZKM[11] scrive, nel testo della mostra intitolata "C'est l'objet qui nous pense": «L'immagine, dice Platone, è all'incrocio della luce che proviene dall'oggetto con quella che proviene dallo sguardo».

Due schemi concettuali sono risultati particolarmente utili allo scrivente sia in occasioni di presentazione e formazione dell'approccio Areale, che nelle fasi di ideazione dei progetti:

- il Nastro di Möbius (Fig.1), dal nome del matematico che lo ha studiato a fondo nel 19° sec., che ha un solo bordo e una sola faccia: un continuo divenire, simbolo dell'implicita unità di tutti gli opposti. Era già noto presso gli antichi romani come simbolo dell'infinito;

---

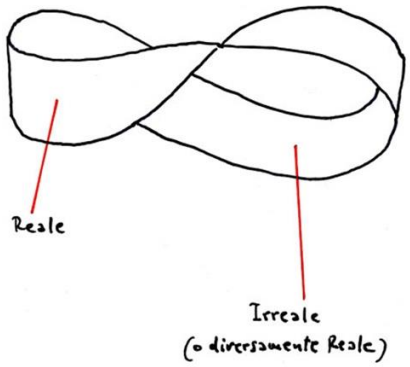
[8] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), tr. it. Einaudi, Torino 1983.

[9] G. Bruno, *De Umbris Idearum* (1582), in M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi (a cura di), *Opere mnemotecniche,* edizione diretta da M. Ciliberto, Adelphi, Milano 2004, p. 64.

[10] J. Krishnamurti, *Libertà dal conosciuto* (1969), tr. it. Astrolabio Ubaldini Editore, Roma 1973.

[11] Zentrum für Kunst und Medientechnologie.

- le Stazioni areali (Fig.2) che sono eventi intrecciati, filigrana e processi del luogo, della profondità abitata. In questo stato di non-distinzione può accadere di percepire, sincronicamente, il labirinto di ponti nella stazione delle relazioni, la danza del tutto nella stazione delle increspature, il tempo qualitativo nella stazione dei raggi di esplorazione. Oltre l'apparenza delle cose.



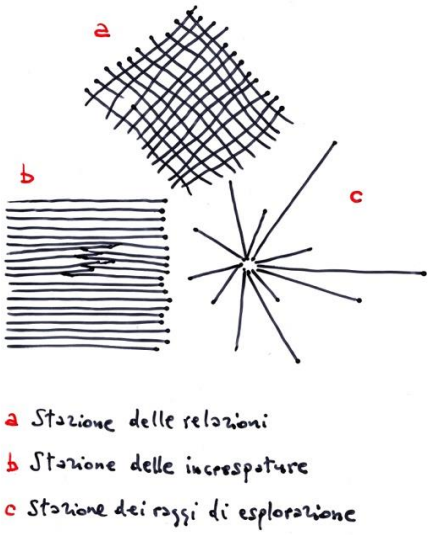


Figura 1 U. Locatelli, Nastro di Möbius, 1997
Figura 2 U. Locatelli, Stazioni areali, 1997

2. *Luoghi, ricognizioni, mappe*

Nelle ricognizioni areali la fotografia, l'arte come sistema[12] aperto, il testo e il luogo come insieme di scritture, sono gli strumenti per esplorare lo spazio tra l'azione del guardare e lo stato del vedere, oltre la pelle della realtà. Il mondo è un insieme di luoghi e ogni luogo è un linguaggio. Uno stesso luogo – naturale, costruito, culturale, mentale – può essere mappato in modi molto diversi, perché le percezioni dei mondi, esterni e interni, sono innumerevoli. Così l'unicità e l'identità di un luogo diventano fluide: la sua realtà si sfaccetta in luoghi e campi di osservazione plurali e mutevoli. E la ricognizione, in quanto processo di apprendimento, non si esaurisce mai.

Le mappe, transitorie e iniziali per ogni osservatore-viaggiatore, sono come le antiche tavole cartografiche – strumenti conoscitivi e interpretativi della realtà percepita – utilizzate dagli esploratori per scoprire luoghi sconosciuti o per individuare nuove caratteristiche di un luogo già noto. Esistono vari tipi di mappe (ad esempio "mentali", "concettuali", "reticolari") utilizzate per la didattica, il lavoro di gruppo, il problem solving, l'infografica, la metaconoscenza (la conoscenza della natura del conoscere). Nel sistema areale *(Figg. 3 e 4)* possono essere utilizzate sia nella fase di ideazione di un progetto, che durante il processo realizzativo con adattamenti e diramazioni a seconda del numero degli elementi e del tipo di collegamenti. Ogni mappa è un insieme che può comprendere materiali visivi, verbali e a volte sonori, un ipertesto con molte aperture per il repertorio emotivo e cognitivo del lettore, diverso da persona a persona come

[12] E. Gazzola scrive, ne *La natura sistemica dell'arte* (si tratta del primo capitolo presente nel volume di U. Locatelli, *Areale: Luogo e Dualità*, Fondazione Italiana per la Fotografia, Torino 1999): «Ci sono due fondamentali dai quali non possiamo prescindere per introdurre *Areale*: il primo concerne la natura sistemica dell'operazione di Locatelli, dove "sistemica" è la struttura e, insieme, il modo di procedere alla compilazione dell'opera. Il secondo è relativo all'opera compiuta, ai suoi effetti, agli agganci e ai rinvii che la rimettono nuovamente in discussione appena esposta al pubblico. L'opera (e con essa il processo della sua composizione) riparte dal punto in cui era apparsa conclusa. Non abbiamo più un'opera finita o finale».

le impronte digitali. Nello scandagliare i mondi esterni e interni l'interesse è rivolto alle cose che ci sono e si vedono, alle cose che ci sono ma non si vedono, alle cose che si vedono ma non ci sono, alle relazioni fra le cose, al non-ancora. È noto che il linguaggio delle immagini tende a produrre senso secondo modalità solo parzialmente traducibili attraverso la parola; d'altra parte le parole possono esprimere idee non rappresentabili con immagini; Areale tende a promuovere la capacità di "vedere nelle parole" e di "leggere nelle immagini" – per generare relazioni ed estensione di significato – attraverso un libero flusso di pensieri e di forme, per contiguità, somiglianze, sporgenze o contrasto.
Altre idee guida e contributi di pensiero dalle più svariate fonti si trovano nella sezione Materiali per un glossario, che accompagna – in continua evoluzione – il percorso areale dal 1997 e del quale in chiusura dell'articolo si riporta un consistente estratto.

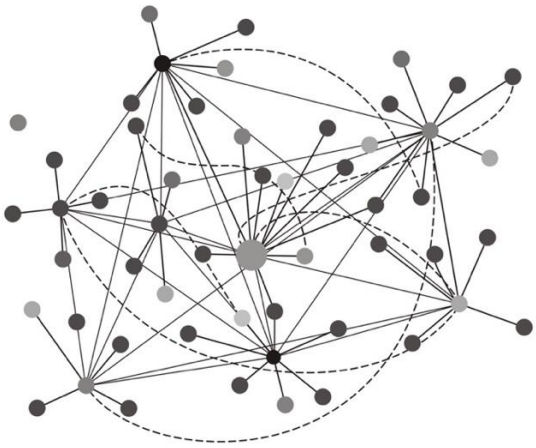


Figura 3 Sistema policentrico areale, 1997

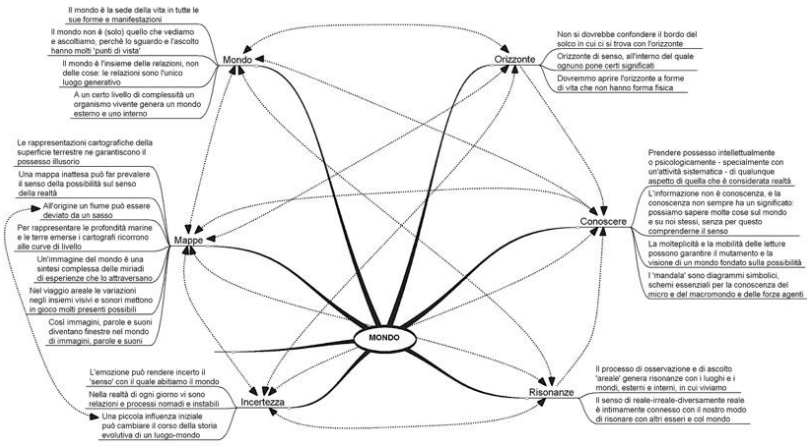


Figura 4 Mappa delle relazioni, 1997

3. *Estratti da alcuni progetti*

Una premessa: la *Geosofia dello sguardo* è una rete viva di legami che la costituiscono, in cui ogni osservazione genera nuove esperienze cognitive, un'estensione della mappa del mondo esterno e interiore: una specie di *istantanea* fra le infinite possibili[13]. In questa dimensione i processi immaginativi[14], le relazioni e le risonanze che si possono produrre sono innumerevoli, come le impronte digitali, e ogni osservatore-partecipatore, con il suo guardare e interpretare, diventa un coautore. Qualunque elemento visivo e verbale di un progetto è come un germoglio mentale e può migrare in tutte le direzioni, influenzando-influenzandosi.

Le immagini hanno origini e caratteristiche diverse: fotografie fatte dallo scrivente, recenti e non; immagini delegate ad altri o scelte nei loro archivi; metafotografie, vale a dire disegni e

[13] I. Calvino scriveva: «Chi è ciascuno di noi se non una combinatoria di esperienze, di informazioni, di letture, di immaginazioni. Ogni vita è un'enciclopedia, una biblioteca, un inventario di oggetti, un campionario di stili, dove tutto può essere continuamente rimescolato e riordinato in tutti i modi possibili», I. Calvino, *Lezioni americane,* Garzanti, Milano 1988, p. 120.

[14] I. Calvino scriveva (per la conferenza sulla *Visibilità* proposta nel 1985 all'Università di Harvard): «Possiamo distinguere due tipi di processi immaginativi, quello che parte dalla parola e arriva all'immagine visiva e quello che parte dall'immagine visiva e arriva all'espressione verbale. Il primo processo è quello che avviene normalmente nella lettura, in cui siamo portati a vedere una scena, o suoi frammenti e dettagli, come se si svolgesse davanti ai nostri occhi; il secondo tipo di processo, definito il "cinema mentale" dell'immaginazione, è la somma incessante di immagini proiettate alla nostra vista interiore», *ibid.,* p. 94.

schemi che visualizzano un'idea (un pensare figurato), o qualcosa che non è – o non era – fotografabile. Le modalità di presentazione e di comunicazione dei progetti areali sono variabili, in relazione al contesto, agli obiettivi e alle risorse: videoproiezione automatica o commentata, touch screen, pubblicazione elettronica o cartacea, esposizione di tavole, frame e documenti. In questa occasione vengono estratti da alcuni progetti elementi visivi e verbali.

PROGETTO: Paradiso Areale

Figura 5 Ideogrammi dei fiumi del "Paradiso Areale", Forum d'arte contemporanea, Lussemburgo, 2000
(a sinistra: "i fiumi si colorano delle terre che attraversano, degli affluenti che ricevono
e dei cieli che riflettono; a destra: i fiumi nel fiume")

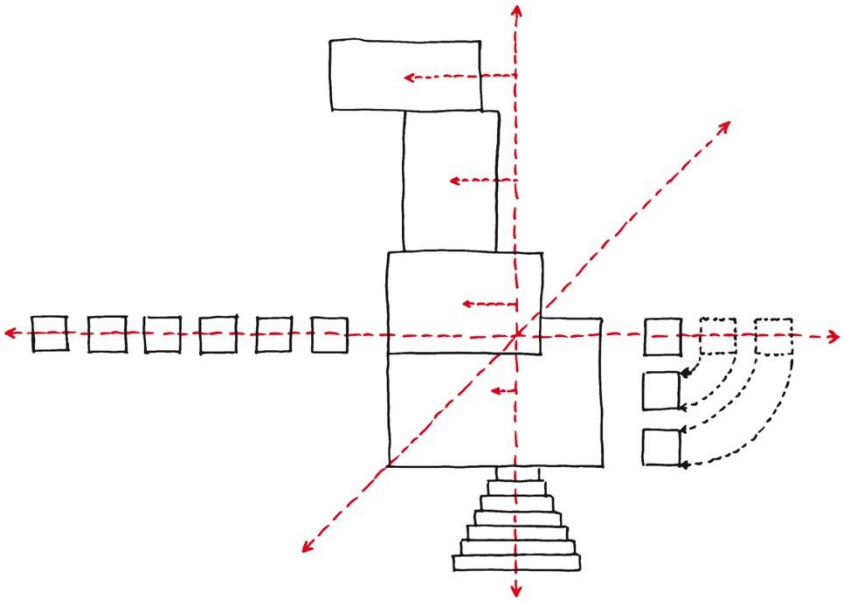


Figura 6 Struttura visuale del progetto "Paradiso Areale" e di alcune traiettorie iniziali,
Forum d'arte contemporanea, Lussemburgo, 2000

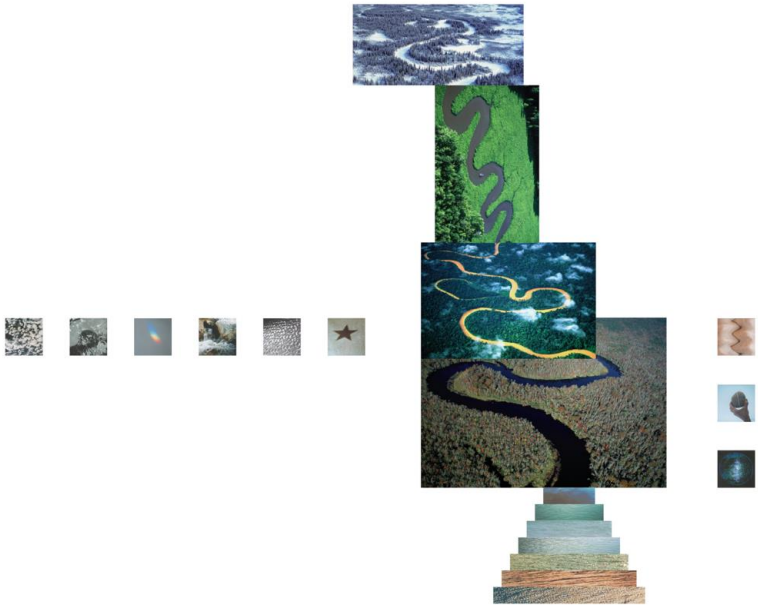


Figura 7 Mappa dell'installazione fotografica "Paradiso areale"[15]
Forum d'arte contemporanea, Lussemburgo, 2000

[15] E. Lunghi, curatore dell'esposizione internazionale *Strange Paradises* e direttore del Forum, scrive nella pubblicazione della mostra: «La mappa del *Paradiso Areale* aiuta a percorrere, nei suoi meandri complessi, le sue lentezze rassicuranti, le sue cascate inattese, i suoi vortici e anche le sue incertezze, il lungo fiume del pensiero, che attraversa contrade coltivate dai filosofi, dagli artisti, dai poeti, uomini e donne che hanno piantato, su territori bianchi come le zone ancora inesplorate del globo nei secoli scorsi, i semi dai quali ha germogliato la ricchezza del nostro mondo, ricchezza costituita, prima di tutto, dalla distesa contenuta nella nostra testa e che il linguaggio permette di attraversare».

PROGETTO: ***Terra Areale – La mappa mutilata***

Figura 8 "Terra Areale – La mappa mutilata", Biennale internazionale d'arte sacra,
S. Gabriele (Teramo) 2003-2004

Gli fu chiesto: "Qual è la scienza più necessaria?"
"Disimparare il male" rispose Antistene (436-366 ca a.C.)

La mappa mutilata è l'atlante geografico della Terra dal quale sono asportate le nazioni in guerra in quel periodo. La loro temporanea sparizione segnala "l'etica smarrita" e la diffusione della predazione umana.

La mappa mutilata traccia questa esperienza del male: è una sezione del reale, della dualità luce-buio: un'allucinazione olografica per riflettere sul male: il possesso illusorio, l'espropriazione delle coscienze, la passività: il considerare "io" un diminutivo di "dio".

È un'immagine tendenzialmente *senza tempo*, in quanto attraversa il tempo, ridisegnandosi continuamente.
È, letteralmente e simbolicamente, il *luogo degli eventi* che stanno avvenendo al suo interno.
Il senso della Terra Areale dipende da ciò che non si vede e da ciò che può scomparire.

PROGETTO: Trapani Areale: vedere oltre la realtà apparente

Figura 9 "Trapani Areale: vedere oltre la realtà apparente", mappa (fronte), Trapani, 2005

La ricognizione culturale e fotografica a Trapani e dintorni è stata fatta nel corso di una settimana con Simona Licata, che vi abita, e che ha focalizzato sull'idea Areale la tesi di laurea all'Università di Catania, col titolo: "Mente Areale: prospettiva di comunicazione multisensoriale".

Il progetto è stato veicolato dalla rivista internazionale «La Sicilia ritrovata – Tra alchimia e botanica» (2, 2005), che includeva la mappa *Trapani Areale: vedere oltre la realtà apparente*. In occasione di successivi convegni e seminari il lavoro è stato presentato con videoproiezioni e dibattiti a Trapani, Roma e Piacenza.

PROGETTO: Volumen. Dialogo fra pensiero e immagine

Figura 10 "Volumen" – Tavola 3, 2012-2013

È un viaggio di esplorazione che genera una sorta di grande mappa ipertestuale, articolata in 24 tavole (la Fig. 10 ne esemplifica una), dove si incontrano e interagiscono con fotogrammi, diagrammi e voci di glossario, estratti di quattro *testi-luogo*:

De imaginum, signorum et idearum compositione (1591) è l'ultima opera che Giordano Bruno pubblica prima del suo arresto a Venezia.

Qohélet è uno dei libri poetici e sapienziali dell'Antico Testamento, IV-III secolo a.C.

Comment j'ai écrit certains de mes livres (1935) di Raymond Roussel, considerato uno dei padri della letteratura potenziale e della letteratura combinatoria.

Vita e opinioni di Tristram Shandy, gentiluomo (1760-1767), di Laurence Sterne, considerato il capostipite del romanzo moderno e antecedente dello spirito decostruttivo delle avanguardie del primo Novecento.

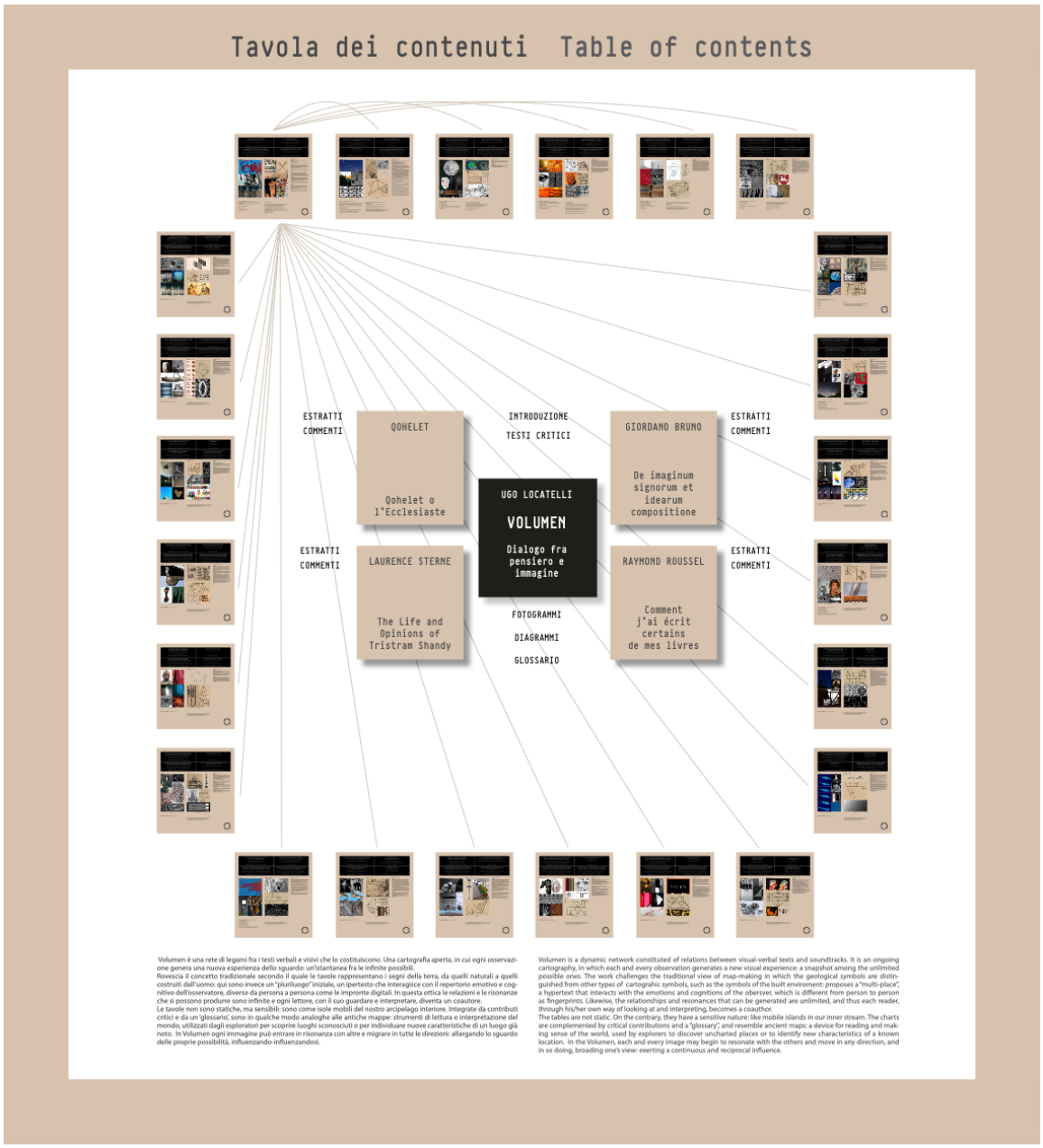


Figura 11 "Volumen" – Tavola interattiva dei contenuti, 2012-2013

PROGETTO: Erbario Areale

Figura 12 "Erbario Areale", foto-collage su tela, 2015

È un collage inedito costruito con numerosi frammenti fotografici di erbari secchi ed erbari dipinti con aggiunte alcune foglie fossili del Museo Geologico di Castell'Arquato.

La struttura dell'erbario areale è derivata dal disegno del "Lentiscus" di Petri Andreae Matthioli nel suo *Commentarij in VI libros Pedacij Diofcoridis Anazarbei de Medica materia* (1583). È stato presentato nella mostra "Hortus siccus" del Collegio

Alberoni di Piacenza, poi esposto e donato al Museo Civico di Storia Naturale della città.

4. *Glossario minimo*

Da vent'anni ogni progetto *Areale* include una sezione in progress *Materiali per un glossario*, aperto e pluridisciplinare, che intende promuovere riflessioni su diversi livelli di realtà, da una pluralità di punti di vista e di interazione fra arte, filosofia e scienza. Lo scopo è offrire alcune possibilità di schiudere la capacità di meravigliarsi oltre l'apparenza e attivare l'apprendimento per scoperta, favorendo scambi fruttuosi tra i saperi (*cross fertilization*). Poiché parole, concetti e segni tendono a riflettere la cultura e la storia di chi li espone, vengono presentati termini di autori diversi, materiali costruttivi di una raccolta in continuo divenire. In quest'ottica ogni elemento verbale proposto potrà essere considerato liberamente dal lettore-partecipatore, con angolazioni differenti o divergenti da quelle presentate e integrato con altre riflessioni o figure. Così il glossario non sarà mai finito o finale.

Per tutte le voci sono indicate le fonti ma non la pagina nella quale si trova il frammento citato: una scelta che garantisce un *margine di segretezza provvisorio*, che può favorire una ricognizione del lettore nel testo-sorgente, per l'individuazione del passo e per l'eventuale scoperta di altri elementi. I termini senza indicazione della fonte sono dell'autore.

a

1 Ripete la funzione che aveva in greco il cosiddetto 'alfa negativo', di origine indoeuropea; indica mancanza, assenza, indifferenza, passività e simili relativamente a ciò che è espresso dall'aggettivo o sostantivo con cui entra in composizione.

2 Stabilisce diverse relazioni dando luogo a molti complementi.

3 Indica avvicinamento, tendenza verso qualcosa, direzione verso un luogo o un modello e simili.

N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 1994.

accadere

L'accadere che maggiormente accade è quello più segreto.
E. Chini, *Il linguaggio fotografico*, in *Enciclopedia della stampa* – vol. I, Politecnico di Torino, SEI, Torino 1969.

alchimia
L'alchimia è l'arte di trasmutare i metalli per ottenere l'oro. Essa non è in alcun modo una specie di "pre-chimica", ma un'operazione simbolica. Da un altro punto di vista l'alchimia rappresenta l'evoluzione umana da uno stato dove predomina la materia a uno spirituale.
J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano 1987.

ambiente
1 È l'insieme delle relazioni tra oggetti ed eventi.
H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, intervista (1987) e selezione di testi (dal 1960 al 1984) a cura di M. Ceruti e U. Telfner, Astrolabio, Roma, 1987.
2 L'essere umano fa molto più che vedere, udire, sentire, toccare, odorare, nel semplice senso di registrare il suo ambiente. Egli lo interpreta, lo esplora, rispetto a esso sogna, lo osserva, lo immagina e si impegna in altre forme di conoscenza.
W.H. Ittelson, *La psicologia dell'ambiente* (1974), tr. it. Franco Angeli Editore, Milano 1978.

apprendimento
1 Nei suoi libri-laboratorio (pubblicati in italiano da Feltrinelli: *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, 1987; *Aprire le menti*, 1991; *Educare al comprendere. Stereotipi infantili e apprendimento scolastico*, 1993; *Intelligenze creative*, 1994), pietre miliari negli studi contemporanei sull'apprendimento, lo studioso americano Howard Gardner nega il concetto unitario di intelligenza e segnala che ognuno di noi dispone di diverse intelligenze (linguistica, musicale, visivo-spaziale, logico-matematica, corporeo-cinestesica, intrapersonale, interpersonale), ma che non esistono due persone che abbiano esattamente la stessa combinazione.
2 L'apprendimento – scrisse nel 1931 Edward Throndike – è mettere in connessione. La mente è il sistema di connessione dell'essere umano.
A. Bullock, O. Stallybrass, *Il dizionario del sapere moderno*, Mondadori, Milano 1981.
3 Apprendere significa muovere lo sguardo oltre la realtà apparente.

archetipo
L'archetipo non è un concetto, ma un'energia plastica, generativa. Sinonimo di archetipo è *forma formante* o idea. L'idea, la formatività intrinseca che in un oggetto si manifesta, si coglie grazie a un'intuizione, non è il prodotto di induzioni e calcoli; un'idea si accende, spunta nella mente: si rivela. "Forma formante" evoca le forze invisibili all'opera nelle semenze, capaci di plasmare vive piante e creature dal protoplasma inerte. Gli archetipi sono dunque schemi unificanti, carichi di energia emotiva e simbolica: significati significativi. L'estrazione degli archetipi esige che si facciano emergere da una nebbia mentale queste presenze che non si catturano nel campo denotativo delle parole, ma soltanto nell'alone, nella risonanza delle parole. La ragione da sola non li afferra, perché coglie soltanto i significati, non la significatività.
E. Zolla, *Archetipi*, Marsilio, Venezia 1988.

arcipelago
Se si immagina di togliere l'acqua dai mari si nota che tutte le isole sono collegate.

Areale, areale
1 (biol.) s.m. Area occupata da una specie che, supposta originata in un dato luogo, si è diffusa fino a che non ha trovato ostacoli alla sua espansione e

alla sua capacità moltiplicativa. (ling.) agg. Che ha relazione con l'area di diffusione di una lingua.
N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna, 1994.
2 Il termine *areale* viene inteso qui in una triplice valenza: il "reale" come *area* di relazione; con l'*a privativa* la mancanza, l'assenza del "reale"; con l'*a di moto a luogo* un avvicinamento al "reale".
3 Areale è uno strumento di conoscenza, un laboratorio in cui si genera un processo continuo di apprendimento per scoperta, mai finito o finale. Simbolicamente può essere rappresentato dal nastro topologico di Möbius. È uno spazio indeterminato, generativo e permeabile, instabile e plastico, tra realtà e lettura della realtà. Un metodo di osservazione e autosservazione, che intreccia campi di sapere e campi di tensione, incorporandovi innumerevoli possibilità combinatorie. Un cammino aperto che, acuendo e rallentando il processo di osservazione e di ascolto della realtà, può svelare *forme di vita*. Tende a ramificarsi in più direzioni, non come un albero ma come un cespuglio. Analogamente alla formazione di un fiume, il suo corso – prima debolmente accennato – cresce e si approfondisce nello spazio e nel tempo.
4 Areale è un'esplorazione interminabile nella filigrana della realtà.
5 La ramificazione, l'aleatorietà, l'indeterminazione, l'ipertestualità, la combinazione, la connessione, l'immagine e il testo (verbale e sonoro) come sistemi aperti, abitano i luoghi non omologabili del campo areale.
6 Nella meccanica musicale traspare una dimensione analoga a quella *areale* nella distanza che si instaura tra l'intendimento del compositore e la sua traduzione concreta in partitura. Sembrerebbe uno spazio infinitamente piccolo, mentre in realtà è talmente esteso e, soprattutto, praticabile, da trasformare l'opera in un generoso giacimento di dati, cui l'interprete può attingere elementi di lettura senza timore di provocarne l'esaurimento. Il dato *areale* è invece alimentato in pari misura dalla pratica concreta dell'arte visiva, intesa come processo di apprendimento, e dalla riflessione sui fenomeni di ridefinizione delle cose attraverso le immagini. Il cuore armonico dell'operazione batte in corrispondenza di un territorio altrettanto franco di quello interpretativo: nello spazio di lettura situato tra un qualunque luogo fisico – teatro – e il luogo *concettualmente* detto. Questo ambito assicura un legame, una continuità tra le sfere antagoniste del reale e dell'irreale, e si configura come campo senza misura e senza autore, nel quale ciascuno può ritrovare gli elementi più consoni al proprio desiderio.
E. Gazzola, *Areale: istruzioni per l'uso*, in U. Locatelli, *Areale*, Elefante Rosso, Piacenza 1997.
7 Collocata in posizione eternamente oscillante tra scienza ed estetica, la dimensione *areale* della percezione ha trovato una sua definizione concreta e uno sbocco dimostrativo nella presentazione all'Elefante Rosso, in via Santa Franca a Piacenza. Per la verità, più che di una mostra si tratta di un evento risultante dalla somma di diverse azioni, svolte in tempi diversi, e di più contributi.
S. Segalini, *Ho rivisto ieri*, in «Galleria», 3, 1997.
8 È chiaro, dunque, che l'indagine dell'autore avviene disarticolando e ricreando le relazioni tra osservatore e luogo, misurando la distanza tra reale e irreale, ammesso che queste dimensioni siano distinguibili o non producano invece, come nel nastro di Möbius, un divenire continuo in cui ciascun lato dell'anello confluisce nell'altro. La modalità di percezione di uno spazio, il suo ritmo e infine l'indagine sull'occhio che osserva sé stesso al lavoro, sono le piste da seguire. In questo rigore apparentemente freddo scaturisce la piena libertà, per quel tanto di non detto (le pause tra i fotogrammi, le pause del tempo di osservazione), che sospinge il riguardante verso più personali fughe, interpretative o emotive o intellettuali, nel labirinto delle relazioni percorribili.
P. Soffientini, *Areale: uno sguardo a distanza*, dalla recensione sul quotidiano «Libertà», Piacenza, 27 ottobre 1997.

9 Sembrerebbe dunque che possiamo ricorrere a una possibilità *quasi* infinita per comunicare qualcosa. Ma penso meriti fare una sosta proprio su questo 'quasi', così irrilevante da scomparire inosservato all'interno del discorso. Dove si situa allora il limite alla possibilità umana di comunicare? O, per dirla diversamente, l'atto comunicativo non si fonda semmai proprio su quel nucleo irriducibile? Se sì, qual è? […] Nella lezione inaugurale della cattedra di Semiologia del Collège de France, poi divenuta famosa, pronunciata da R. Barthes il 7 gennaio 1977, l'autore evidenziava alcuni punti assai importanti in merito. Diceva – e qui posso solamente sintetizzare un discorso molto più *nuancé* – che il reale è l'*impossibile* perché non lo si può rappresentare ma solo mostrare, in quanto non è possibile in alcun modo far coincidere un ordine pluridimensionale in continuo divenire (il reale) e uno unidimensionale e statico (il linguaggio).
F. Battistutta, *Quasi* in *Areale*, «Città in controluce», 6, 1998.
10 La sfera *areale* dell'osservazione è quella dimensione priva di realtà (pur senza essere irreale) in cui la percezione e la ricostruzione operata da un osservatore – posto in determinate condizioni di fronte al dato di fatto (un luogo, un'opera, una persona) – si costituiscono con la mediazione di più elementi scientifici, estetici, filosofici e psicologici.
E. Gazzola, *Introduzione* in *Areale*, «Città in controluce», cit.
11 Smontata la rete linguistica che informa una stanza è possibile praticare un nuovo alfabeto, a scelta di chi guarda, con gli stessi elementi che si potevano osservare in origine. Ogni ipotesi alfabetica, luminosa o sonora che sia, riposa sulla rimozione del silenzio e del buio, ogni alfabeto è uno strumento di transito, continuamente ritmato dalla coscienza che la voce scompare e rinasce ogni volta che una sola parola viene pronunciata. «Questa operazione è il fine, *la via di un'esperienza*» (G. Bataille). Areale: l'origine formale del segno, la sua fonte simbolica, permane vivente all'interno di qualsiasi rimontaggio o casuale rappresentazione nel reale; i mille punti millimesimali dove il segno comincia e organizza il suo orientamento, producono comunque e sempre una stanza nel mondo.
M. Sargiani, *Areale: il rovescio della lingua è l'inizio della forma*, in «Città in controluce», cit.
12 Questa volta è il museo stesso l'oggetto della sua attenzione, e il luogo per lo sguardo diventa il luogo-guardato. Il museo si specchia nello sguardo dell'autore, si riflette creando dittici tra interni ed esterni, chiaro e scuro, recto e verso, dittici forzati in un'adiacenza che stravolge la percezione, che mette alla prova il giudizio richiamato dalla conoscenza. Qualcosa di fondamentale è avvenuto: non sarà mai *il museo della fotografia in mostra*, come forse ci aspettavamo di ritrovare a conclusione di un processo circolare. Il luogo ha subito un prelievo, i frammenti hanno trovato un'autonomia propria, la ricollocazione è altrove rispetto all'origine, ancora una volta conoscenza e giudizio non sono d'aiuto. Un'opera vitalizzante. Come un autotrapianto.
L. d'Alessandro, *Introduzione*, in U. Locatelli, *Areale: Luogo e Dualità*, Fondazione Italiana per la Fotografia, Torino 1999.
13 Di questa operazione *areale*, in cui siamo ormai coinvolti, stentiamo a governare la struttura di logica evolutiva e la complessità concettuale: forse perché assomiglia al tentativo di individuare le regole che governano il caos, un tema che non a caso affascina e impegna fisici e filosofi.
P. Dragone, *Un percorso su tracce areali*, in *Areale: Luogo e Dualità*, cit.
14 In questo scenario, Areale – come metodo e come stato dell'arte – diventa uno strumento di conoscenza, il laboratorio in cui collaudare la coerenza di un'intuizione, la resistenza di un concetto, la traduzione di un'ipotesi storica in documento concreto a sostegno di una nuova ecologia del guardare. Tradotto nella pratica estetica, un sistema è "aperto" quando è perennemente modificabile, e perciò accresciuto di valore dalla relazione tra eventi, cose, persone che nel tempo sussistono, intervengono, si modificano al suo interno e al di fuori di esso: relazioni tra elementi interni e tra margini permeabili a

stimoli, variazioni, inserimenti, perturbazioni, ipotesi, informazioni, arricchimenti, significati, …. Un sistema aperto è sempre in corso d'opera. Per esempio: questo episodio di Areale che stiamo componendo nelle sue parti, è il secondo capitolo di una storia *aperta* dello sguardo. […] Le immagini fotografiche sono senz'altro irripetibili e perciò uniche (solo la riproduzione è riproducibile), fondate sul dualismo degli elementi trascritti e sulla lettura dualistica – pertanto altra e parallela rispetto alla realtà – del luogo visitato. In questo caso, il potere dello sguardo si risolve nel dubbio anziché nella certezza di avere visto. Servono dunque nuove relazioni, se vogliamo sciogliere l'ennesimo enigma. Ed è così che ci avviciniamo a una totalità del guardare, che comprende un numero sempre maggiore di sguardi utili e tra loro connessi. Ci avviciniamo a un complesso sistema di sguardi.
E. Gazzola, *Un'Arte Sistemica*, in *Areale: Luogo e Dualità*, cit.

15 *Areale* apre con quell'*alfa* che è innanzitutto scarto e negazione del reale. Il reale come punto del pentagramma. Il reale-oggetto come dimensione da reinterpretare e decifrare, perché da sempre legata alle funzioni di destinazione e d'uso, e alle convenzioni, non meno catalizzanti, della registrazione e della scrittura. Razionalmente consapevole di questo dilemma e di questo inganno, l'autore da tempo porta avanti con coerenza e costanza un suo personalissimo percorso, senza lasciarsi fuorviare dal ricorrente pericolo dell'indugio formale o dalla tentazione della decifrazione estetica. Con estrema attenzione alimenta e rinnova gli strumenti del suo laboratorio, in cui analizza e mette a confronto – usando indici etimologici, reperti visivi, citazioni, graffiti, ideogrammi e pensiero critico – gli elementi metodologici di quel progetto, con il quale tenta di costruire la storia dello sguardo.
P. Racanicchi, *L'immagine come documento di analisi*, in *Areale: Luogo e Dualità*, cit.

16 Il tono silenzioso con cui le opere vengono proposte esclude la possibilità dell'emozione immediata. L'autore gioca con il nostro sguardo, lo rapisce piano piano, ci costringe a entrare in punta di piedi in un mondo "areale". La sua intenzione è quella di far vacillare la nostra convinzione di percepire la realtà in modo univoco. Non dà una soluzione al problema, non crea un archetipo alternativo di realtà, ma fa emergere, attraverso un'operazione che ha radici nell'analisi pirandelliana, multiformi manifestazioni di realtà attraverso la visione. In questo senso l'autore non opera un'indagine filosofica attraverso un'immagine scientifica, bensì, a mio parere, indaga la realtà come uno sciamano, e come lo sciamano pone in atto tale indagine attraverso la magia, intesa come alternativa metodologica per raggiungere la verità. Le ultime ricerche nel campo della fisica ci fanno intravedere la possibilità dell'esistenza di dimensioni diverse da quelle comunemente accettate. Le "uscite dal mondo" di Locatelli indagano questi aspetti della realtà, distaccandosi dal panorama artistico attuale, proponendo un'idea d'arte che non si può collocare nell'avanguardia ma in un futuro che è sempre esistito.
F. Guerrieri, *Areale, luogo e dualità*, in «Galleria», 11, 1999.

17 Si crea così un luogo *altro*, che permette di scoprire aspetti nascosti delle cose, negandone altri che qualche momento prima erano dati per scontati e facendoli quindi scivolare, almeno per un istante, nell'irrealtà. Chi passa per Areale si muove in modo personale tra i dati raccolti e riveste le immagini e i testi di significati nuovi, arricchendo, di fatto il sistema.
N. Barbieri, *A rebours, da Areale alle origini*, in «Piacentini», 3, 1999.

18 I *Materiali per un glossario* prendono la forma di una carta geografica, piegata come la pianta di una città e allegata al catalogo generale dell'esposizione. Voci scelte accuratamente, definizioni soggettive distillate, personali o citate, il tutto formante un paesaggio a-reale, vale a dire né reale né irreale, ma situato oltre queste categorie. La mappa di Locatelli aiuta a percorrere, nei suoi meandri complessi, le sue lentezze rassicuranti, le sue cascate inattese, i suoi vortici e anche le sue incertezze, il lungo fiume del pensiero, che attraversa contrade coltivate dai filosofi, dagli artisti, dai poeti, uomini e donne che hanno piantato, su territori bianchi

come le zone ancora inesplorate del globo nei secoli scorsi, i semi dai quali ha germogliato tutta la ricchezza del nostro mondo, ricchezza costituita, prima di tutto, dalla distesa contenuta nella nostra testa e che il linguaggio permette di attraversare.
E. Lunghi, curatore dell'esposizione internazionale *Strange Paradises*, estratto dal catalogo generale, Forum d'art contemporain, Casino Luxembourg, 2000.
19 Perché nel frammento è comunque contenuta un'aspirazione al tutto. E' un po' come osservare al rallentatore l'assemblaggio dei vetri di un caleidoscopio per intuirne e poi coglierne l'insieme (o viceversa). Con questo metodo si hanno sottomano duttili piastrelle, i fotogrammi appunto, per ricreare o smontare qualsiasi stanza mentale, qualsiasi memoria, condensata nei piccoli, alfabetici particolari che l'autore preleva dai luoghi, in continuo, osmotico pendolarismo tra realtà e irrealtà.
P. Soffientini, *Nel caleidoscopio degli sguardi. L'indagine di Ugo Locatelli sull'atto di osservare*, dalla recensione sul quotidiano «Libertà», Piacenza, 20 agosto 2000.
20 Un'immagine "reale" deve il più possibile discostarsi dalla realtà per rappresentarla veramente. Deve condurre un percorso di purificazione da convenzioni, preconcetti e clichés. Il mondo non è quello che vediamo, ma quello che vedremmo se solo riuscissimo a trasporre le visuali. E forse chissà, ce ne sarebbero ancora altri, più latenti, ancora più profondi nella mischia tra reale e irreale: nell'areale.
M. Busalacchi, *Lettere in ombra*, www.ombra.blogspot.com, 2000
21 L'immagine "areale" risulta sempre transitiva, cioè indica la possibilità di un'*uscita*, di un'ulteriorità, di una spinta intenzionale verso la dimensione del futuro attraverso la ragnatela delle relazioni. Queste operazioni, sia quella del 1997 che del 1999, legate all'idea di "Areale", in fondo ci insegnano a mettere in atto una "naturale", o comunque fisiologica, produzione di anticorpi per fare fronte alla generalizzata dissipazione di immagini prodottasi nell'epoca dei media e della riproducibilità tecnica. L'autore cerca di fare della curiosità e dell'attenzione alle cose un abito morale e una consuetudine dell'intelligenza, contro le insidie della 'distrazione', oppure del lasciarsi vivere subendo l'oggettività del mondo e dei rapporti costituiti, delle cose come sono.
M. Vescovo, *L'occhio interminabile*, in F. Lezoli, *Ugo Locatelli 1962-1972. Fotografia, scrittura, sperimentazione*, Fondazione Italiana per la Fotografia, Torino 2003.
22 Areale diventa in sostanza un luogo continuamente *de-finito*, senza posa e, in una certa accezione, in continuo rinnovamento cognitivo. […] La definizione del luogo *areale* è l'esempio di come sia quotidiana, ancorché inconsapevole, l'adozione di *punti di vista*, grazie ai quali le nostre espressioni di giudizio sulla *realtà-arealtà* sono utilizzate per comunicare parziali visioni, anche e soprattutto di noi stessi.
A. Bertirotti, *Apparente-mente* in U. Locatelli, *Areale: Luogo e Relazione*, Fondazione Italiana per la Fotografia, Torino 2004.
23 Comporre un brano che sia in qualche modo *immanente* l'operazione di 'Areale' è un'elaborazione decisamente complessa ancorché affascinante. Condizione cognitiva sufficiente è la destrutturazione e ristrutturazione di idee musicali precostituite, per rendere caleidoscopica una sequenza musicale staticamente concepita. Tutto questo per tramutare il ruolo degli *ascoltatori* in quello di costruttori di tracce musicali e quello di compositori in ascoltatori di se stessi.
M. Napoli, U. D'Auria, *S-composizione musicale* in *Areale: Luogo e Relazione*, cit.
24 "Arealità" è una parola desueta che indica la natura e la proprietà di *area*. Per caso la parola si presta anche a suggerire una mancanza di realtà o, meglio, una realtà tenue, leggera, sospesa: quella della distanza che localizza un corpo o che è in un corpo. Poca realtà del "fondo", quindi, della sostanza, della materia o del soggetto. Ma questo poco di realtà rende *areale* tutto il

reale in cui si articola e si gioca quella che è stata chiamata l'architettonica dei corpi. In questo senso, l'arealità è l'*ens realissimum*, la potenza massima dell'esistere, nell'estensione totale del suo orizzonte. Il reale in quanto *areale* riunisce l'*infinito* del massimo di esistenza ("quo maius cogitari non potest") e il *finito* assoluto dell'orizzonte areale. Questa "riunione" non è una mediazione: e ciò che *corpo* vuol dire, ciò che *corpo* vuol dire o dà a pensare è proprio *questo*, il fatto che *qui* non c'è mediazione. Il finito e l'infinito non *trapassano* l'uno nell'altro con un movimento dialettico, non sublimano il luogo in un punto, non concentrano l'arealità in un sostrato. Questo è ciò che vuol dire *corpo*, ma con un voler dire che va subito sottratto alla dialettica significante: *corpo non può voler dire un senso reale del corpo fuori del suo orizzonte areale*. "Corpo" deve avere senso, perciò, *direttamente* nell'estensione (ivi compresa l'estensione della *parola* "corpo"). Questa condizione "significante" (se la si può ancora chiamare così) è inaccettabile, impraticabile per il nostro discorso. *Ma è la condizione reale/areale di ogni senso possibile per un mondo dei corpi*.
J.L. Nancy, *Corpus* (1992), tr. it. Cronopio, Napoli 1995.
25 L'apprendimento non è un processo di "propriazione": esso non è né appropriazione né espropriazione, ma costituisce *l'altro*: dentro-fuori, come un supplemento. […] Areale come un supplemento, un eccesso attraverso il quale *abitare* il movimento, abitare *in un certo modo* il percorso *di una voce che si fa avanti e dice: je voudrais apprendre*.
B. Battistini, *Dal Supplemento* in U. Locatelli, *Trapani Areale. Vedere oltre la realtà apparente*, P. Giuffrè Editore, Trapani 2005.
26 Fin dal principio Areale è *senza parole*, perché propone microscopici (e macroscopici assieme) *modelli interpretativi* del mondo sensibile. Sta a noi, poi, *parlare, vedere* o solo *ascoltare*.
A. Bertirotti, *Senza parole* in *Trapani Areale. Vedere oltre la realtà apparente*, cit.
27 L'evento "Areale: Luogo e Risonanza" segna altresì una tappa nell'evoluzione delle attività e delle scelte ideologiche della nostra Fondazione, sempre più attenta alla ricerca di un metodo di apprendimento e di consapevolezza: il rallentamento e l'intensificazione del processo di osservazione dei luoghi – naturali, costruiti, culturali, mentali – generati dall'operazione 'Areale', possono renderci più consapevoli della nostra misura.
L. d'Alessandro, *Introduzione* a U. Locatelli, *Areale: Luogo e Risonanza*, Fondazione Italiana per la Fotografia, Torino 2005.
28 Gli oggetti non sono dunque delle cose, ma sono eventi, ossia il risultato della loro fisicità che incontra e risuona nella nostra. L'*arealità* diventa, in questa accezione, una *dis-velazione* della sostanza nascosta ai nostri occhi. La sostanza è *kaos* di possibilità, ossia una sorta di indistinto fisico dal quale possono emergere forme nuove; la sostanza è una forma compiuta appartenente al mondo *noumenico* che vuole diventare *fenomeno*; la sostanza è *areale*, come espressione visuale dell'*humanitas* che si nasconde ai nostri occhi.
A. Bertirotti, *Andata e Ritorno*, in *Areale: Luogo e Risonanza*, cit.
29 L'A-realtà mira, però, a quel salto quantico che possa riconciliarci con la vita e quindi con il paradosso, opera di integrazione nel senso batesoniano (G. Bateson, *Verso una ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1995), nel senso artistico e, per lo scrivente, nel senso matematico-etico-esperienziale.
N. Crosta, *Andata e Ritorno*, in *Areale: Luogo e Risonanza*, cit.
30 Perché ogni Areale è il contenitore dei precedenti. Il sospetto evidente è che la vera forza si scateni nella congiunzione, negli *incroci* tra gruppi-sistema di immagini, tra "universi-opera". Se il contenitore (dei precedenti) è universo, allora automaticamente *si espande*. Come un ipertesto in evoluzione. Per questo motivo il sito è stato costruito con applicazioni dinamiche per l'autogenerazione e implementazione dei contenuti. Mi sono così occupato del "sistema" e delle griglie di inserimento proprio nella speranza di perdere ogni futuro controllo sul cosiddetto "popolamento". Motori di ricerca per interconnettere contenuti tra i più disparati attraverso anche solo una parola.

Sviluppi asimmetrici. Percorsi proposti o apparentemente casuali. Fruizioni praticamente *irripetibili* e quindi *esperienze individuali* di navigazione fra i contenuti. Catalogazioni razionali e comunque trasversali, cronologiche e cronoillogiche. E quindi, ancora una volta, misteriosamente infinite, in un contenitore che *non è limite né confine*.
D. Galli, *Illusioni interconnesse. Appunti di viaggio attraverso "sistemi"*, in *Areale: Luogo e Risonanza*, cit.
31 Areale è una porta tra il reale e l'irreale; quella porta siamo noi.
S. Licata, *Mente Areale: prospettiva di comunicazione multisensoriale*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Catania, 2006.
32 In effetti "areale" si presta a moltissime interpretazioni: pensa a come noi vediamo quello che ci circonda e come potrebbe essere visto e interpretato da altri. E sarà poi *realmente* così?
L. Verzé, riflessione su *Areale*, Torino 2006.
33 Chiara: "Questo mondo è finto?" – Paola: "In che senso?" – Chiara: "E' troppo bello per essere vero!".
C. Bravi, conversazione con P. Montanari, Piacenza 2006.
34 Confrontando le lingue nel contesto dello spazio, la linguistica areale ha introdotto diversi concetti, come il prestito, il calco, la diffusione, l'alleanza di lingue ecc. Questo contributo sottolinea la distinzione essenziale tra il contatto, in quanto fenomeno dell'antropologia della comunicazione, e l'interferenza in quanto fenomeno linguistico. La comunicazione tra gli individui, così come quella tra le comunità di individui non si realizza mai in modo semplice, è sempre stratificata dai due lati, ma questa stratificazione è di natura diversa: dal lato dei locutori si tratta di stratificazione di sistemi sociali, da quello delle lingue si tratta di sistemi linguistici.
P. Zima, *L'importance du critère de la stratification en linguistique aréale*, in *Contact des langues*, Seminario all'Università di Nizza, 31 marzo 2006.
35 Il sistema Areale non è solo una ricerca teorica, ma un vero e proprio strumento che può essere finalizzato a obiettivi didattici e progettuali. Vedere la realtà da un altro punto di vista, di fatto un'altra realtà, estrapolarne elementi nuovi e ispiratori, cercare di visualizzare e condividere queste "scoperte" di senso è un percorso essenziale per la disciplina del design in tutte le sue declinazioni. Il designer è infatti e prima di tutto un "ricercatore di senso" che parte da una realtà convenzionale e istituzionalizzata per dare origine a visioni alternative le quali, a loro volta, popoleranno mondi possibili. In questo scenario Areale suggerisce una metodologia d'approccio che non porta volutamente a risultati chiusi, ma genera continue aperture multiversali che sono un habitat ideale per l'innovazione, sia incrementale che radicale. Per come è strutturato, infine, 'obbliga' positivamente a un crossover culturale continuo, che è la condizione necessaria per l'emersione di un flusso creativo.
F. Bergonzi, *Riflessione sul sistema Areale*, luglio 2007.
36 Ho conosciuto l'autore nella primavera del 2004, in occasione dell'evento "Areale: Luogo e Relazione" organizzato all'interno del MAP – Museo Archivio Politecnico di Torino, da me diretto. Subito mi ha affascinato la sua capacità di analizzare attraverso le scritture di immagini la complessità del reale, cercandone una descrizione che affonda le sue radici negli alfabeti elementari come nelle più intricate enciclopedie.
Classificare il mondo attraverso l'immediatezza delle immagini è certamente arduo, ma Locatelli ha imboccato questa strada con grande sensibilità; e per uno come me che, provenendo dal mondo high-tech è approdato a quello più "oscuro" dell'antropologia delle cose, certo ha saputo stimolare molte nuove idee e progetti. Il sistema Areale non è solo il risultato di una ricerca personale, ma un "modello" che lascia tracce sensibili sulle frontiere della ricerca antropologica, in una società che sta attraversando forti cambiamenti proprio sul piano della rappresentazione e della comunicazione. Trovare nuove strade per coniugare le tecnologie e le loro estetiche è certamente una sfida

che non deve essere lasciata cadere nel nulla, e che anche nel mondo della "tecnologia più dura" permette di sollecitare fortemente i giovani alla consapevolezza delle sfide del futuro.
V. Marchis, *Riflessione sul sistema Areale*, luglio 2007.
37 Discipline e approcci, a fronte dell'aumentata complessità del reale, in ogni campo, in epoca moderna, hanno presentato un carattere ambivalente: hanno affinato i loro strumenti, ma, contemporaneamente, si è registrato al loro interno uno specialismo sempre più distaccato dal sapere ordinario e dall'esperienza quotidiana. Questo è apparso del tutto evidente nei settori dell'architettura e dell'urbanistica, dei quali mi occupo come docente universitario, nei quali si è spesso oscillato fra una scientifizzazione e un'estetizzazione delle scelte, dovuta a un'indagine sul reale che si valeva di schemi analitici semplificati che sottovalutavano gravemente le pratiche che sono alla base dalla vita urbana. La consapevolezza della portata di questi problemi è alla base del mio interesse per il lavoro Areale, che seguo da molto tempo: ritengo infatti che rappresenti un tentativo, perseguito con grande rigore e coerenza, di gettare un ponte fra discipline e esperienza, condotto attraverso una rara capacità di muoversi sui piani dell'osservazione e dell'ascolto, della comunicazione fra campi disciplinari, dell'interferenza fra linguaggi diversi.
L. Spagnoli, *Riflessione sul sistema Areale*, luglio 2007.

arena
Secondo Einstein il tempo è una semplice arena in cui si svolgono gli eventi. Il tempo e lo spazio vengono modificati dalla presenza di materia (e, più in generale, di energia), e su questa materia influiscono reciprocamente.
A. Bouquet, Presentazione di S. Hawking, *Inizio del tempo e fine della fisica,* Mondadori, Milano 1992.

arte
1 Mi sono servito dell'arte per stabilire un *modus vivendi*, una specie di metodo per capire la vita, per cercare cioè di fare della mia stessa vita un'opera d'arte, invece di passarla a fare quadri e sculture. Ora penso che si possa usare il proprio modo di respirare, di agire, di reagire agli altri; si può trattarli come un quadro, un quadro vivente o un'immagine cinematografica. Sono le mie conclusioni di oggi.
M. Duchamp, intervista filmata di J. Antoine a Neuilly (1968), pubblicata da Allemandi Vision, Torino 1993.
2 Questo libro è la storia di un viaggio e di uno sguardo che prende la carta geografica come motivo, punto di partenza e modello di un'estetica aperta sull'infinito. Così cartografie *nell'*arte e cartografie *dell'*arte disegnano costellazioni temporali e artistiche multiple, in cui ogni approccio definisce una nuova modalità dell'occhio cartografico.
C. Buci-Glucksmann, *L'oeil cartographique de l'art*, Editions Galilée, Paris 1996.
3 Non è che l'arte sia l'espressione dell'inconscio; piuttosto essa si occupa del rapporto tra i livelli inconsci, consci ed esterni del processo mentale.
G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1972), Adelphi, Milano 1977.
4 Le opere d'arte sono entità di qualità intermedia fra un pensiero e una cosa.
S.T. Coleridge, *Sulla poesia e sull'arte*, in *Poesie e prose*, Utet, Torino 1942.
5 L'arte non è da guardare: è l'arte che ci guarda. Ciò che per gli altri è arte non lo è altrettanto per me e viceversa. Ciò che prima per me era o non era arte può aver perso o acquistato il suo valore nel frattempo, e anche più volte. Così l'arte non è oggetto, ma esperienza; per percepirla dobbiamo essere ricettivi. Per questo l'arte è là dove l'arte ci tocca.
J. Albers, *Omaggio al quadrato* (1950), catalogo della retrospettiva a cura di P. Weiermair, Silvana Editoriale, Milano, 2005.

6 L'arte è un'esperienza fondamentale. Essa deriva dall'innato desiderio dell'essere umano di sviluppare un mezzo che gli permetta di esprimere la sua vita interiore.
S. Giedion, *L'eterno presente* (1962), tr. it. Feltrinelli, Milano 1967.
7 Quello che mi colpisce, è il fatto che nella nostra società l'arte sia diventata qualcosa che è in relazione soltanto con gli oggetti, e non con gli individui, o con la vita. E che l'arte sia qualcosa di specializzato, e che sia fatta da quegli esperti che sono gli artisti. Ma perché la vita di tutti i giorni non potrebbe diventare un'opera d'arte? Perché una lampada o una casa potrebbero essere un'opera d'arte, ma non la nostra vita?
M. Foucault, *Postfazione* alla monografia di Dreyfuss e Rabinow *La ricerca di Michel Foucault* (1983), tr. it. Ponte alle Grazie, Firenze 1989.
8 Il concetto stesso di opera d'arte è qui dichiarato in tutta la sua evidenza processuale: non una singola fotografia o un insieme di fotografie; e neppure una successione temporale delle riprese abbinata alla sequenza spaziale della mostra. L'opera, in questo caso, è data dall'insieme dei momenti costitutivi dell'operazione, mentre la sua manifestazione più eclatante è lo sguardo che esplora il posto secondo un ordine e con un grado di intensità diverso dal consueto. Ma sarebbe meglio definire questo sguardo come un vettore che asseconda una lettura del tutto nuova, stimolata dalla successione dei segni contenuti nelle immagini, i quali connotano lo spazio rappresentato come *questo* luogo e non più come il posto-tra-i-tanti che era all'inizio.
E. Gazzola, *Areale: istruzioni per l'uso*, in *Areale*, cit.
9 L'arte può rendere visibile il formarsi di un'idea: in questa prospettiva, l'opera – che è il mezzo e non il fine – presenta sia il risultato di un processo che il processo stesso.
10 L'arte generativa è "scoperta", non invenzione. È in noi. E intorno a noi.

ascolto
1 L'ideogramma giapponese "ascoltare" è composto dal carattere "orecchio" inserito all'interno del carattere "cancello": significa che quando ascoltiamo qualcuno attentamente oltrepassiamo la sua porta ed entriamo nel suo mondo.
2 Vedere significa sempre ascoltare, l'occhio si trasforma in orecchio – in vascello – che si riempie di immagini sonore, di suoni visivi, all'apparenza indistinti, immobili, pieni di un'energia muta, di stupore.
L. Salvini, in U. Locatelli, *Areale: Luogo e Risonanza*, Glossario, Fondazione Italiana per la Fotografia, Torino 2005.
3 *Che* si possa anche solo per un momento sostare nel silenzio della montagna e intenderne la voce, è una delle estreme possibilità di salvaguardia di questo mondo.
L. Bonesio, *Pensare come una montagna*, in Antonio Stragà (a cura di), *Oltre le vette. Metafore, uomini, luoghi della montagna*, Il Poligrafo, Padova 2000.

aseità
(lat. *aseitas*, da *a se* "da sé, per sé"). Termine della filosofia scolastica, indicante la maniera di essere della realtà assoluta, che non deriva da altro il principio della sua esistenza, bensì l'ha in sé stessa: attributo tipico, perciò, della divinità. Nella lingua filosofica tedesca, il termine (*Aseität*) fu ripreso da Schopenhauer e da Edoardo von Hartmann per indicare l'assoluta realtà, rispettivamente, della Volontà e dell'Inconscio.
Treccani Cultura, www.treccani.it, 2017.

associazione di idee
Atto della mente che stabilisce un nesso fra immagini o pensieri.

attenzione
1 Dal punto di vista dell'attenzione non è una distribuzione casuale come quella delle opere di Jackson Pollock – in cui sono volutamente assenti strutture "pre-attentive" – che produce il massimo dell'instabilità. Per avere

un effetto di questo tipo bisogna costruire una figura organizzata ma *pluristabile*, dove l'attenzione non riesce a bloccarsi mai.
P. Legrenzi, *Prima lezione di scienze cognitive*, Laterza, Roma-Bari 2002.
2 Dovunque si posi la tua attenzione, in quel punto preciso, *sperimenta*.
Trovare il centro, 104, tratto da antichi testi indiani (2000-3000 a.C.), in Mumon, *La porta senza porta*, Adelphi, Milano 1980.

conoscenza
Secondo la Bibbia, quando Adamo ed Eva mangiarono il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male furono trasformati in altri esseri e non poterono mai più tornare alla loro primitiva condizione di innocenza. In precedenza, la loro conoscenza del mondo si esprimeva nella loro nudità, e si muovevano con essa e in essa nell'innocenza del semplice sapere; dopo, sapevano di essere nudi, sapevano di sapere. *La conoscenza della conoscenza obbliga*. Ci obbliga a tenere un atteggiamento di permanente vigilanza contro la tentazione della certezza, a riconoscere che le nostre certezze non sono prove di verità, come se il mondo che ciascuno di noi vede fosse *il mondo* e non *un mondo* con cui veniamo a contatto insieme ad altri. Ci obbliga perché, sapendo di sapere, non possiamo negare ciò che sappiamo.
H. Maturana – F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987.

5. *Per non concludere*

Nel chiudere, temporaneamente, questi appunti, annoto che considero l'insieme progressivo di tutte le componenti del percorso Areale – quindi anche questo articolo – un'unica *opera aperta*, superando i confini convenzionali, soprattutto tra scienza, filosofia e arte.
In questa accezione l'opera diventa come un'*immagine-cristallo*, le cui sfaccettature cambiano a ogni sguardo. Umberto Eco ne scrive portando alle estreme conseguenze il pensiero del suo maestro Luigi Pareyson[16]: «Il segno distintivo del moderno è la possibilità di creare, con ogni opera, un nuovo sistema linguistico»[17].
E aggiunge:

> Il dizionario, che ci presenta migliaia di parole con le quali siamo liberi di comporre poemi e trattati fisici, lettere anonime o elenchi di generi alimentari, è molto "aperto" a qualsiasi ricomposizione del materiale che esibisce, ma non è un'opera. L'apertura e la dinamicità di un'opera consistono invece nel rendersi disponibile a varie integrazioni, concreti complementi produttivi, incanalandoli a priori nel gioco di una vitalità organica che l'opera possiede e che appare valida anche in vista di esiti diversi e molteplici.

È così che l'insieme di tutti gli elementi del percorso diventano un sistema sensibile, un *ready made aperto* e in continuo divenire, poiché

[16] L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Edizioni di filosofia, Torino 1954.
[17] U. Eco, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano 1962.

in ogni lettura e interpretazione l'opera rivive in una prospettiva ampliata. E l'Areale può diventare anche una metafora dell'estetica contemporanea, intesa come fenomeno che ha nell'interrogarsi e nello sperimentare la natura della sua stessa realtà.

Ugo Locatelli è interessato all'ecologia del pensiero e dello sguardo. Dal 1997 estende il sistema pluridisciplinare *Areale*, un laboratorio di apprendimento per scoperta nella filigrana della realtà

www.ugolocatelli.it

S&F_n. 23_2020

RECENSIONI&REPORTS

Antimeccanicismo e Neovitalismo

Convegno Internazionale
Modena, 9-10 Ottobre 2019

1. *Introduzione*
2. *Filosofia e Scienza dinanzi al concetto di "vita"*
3. *Un percorso "storico" tra filosofia e scienza*
4. *Idee e prospettive*

ABSTRACT: *ANTIMECHANISM AND NEOVITALISM*. A REPORT ON THE INTERNATIONAL CONFERENCE ANTIMECHANISM AND NEOVITALISM, MODENA, OCTOBER 9-10, 2019
This paper presents the conference Antimechanism and Neovitalism *that took place in Modena on the 9th and 10th of October 2019, organized by the University of Modena and Reggio Emilia. The conference aims to provide a wide perspective on the fundamental theme of the definition of living subject, its functions and its limits. This topic is crucial not only for sciences, such as biology and physiology, but also for humanities, in particular philosophy. Thanks to different contributors – that covers the evolution of the theme between XIX and XX century – the discussion achieves two important results: the idea that some definitions, such as those of Mechanism and Vitalism, are too strict and limit the full understanding of the living; the idea that a common language must be found to encourage communication between different fields of thought.*

1. *Introduzione*

Nelle giornate del 9 e 10 Ottobre 2019 si è tenuto a Modena il convegno dal titolo *Antimeccanicismo e Neovitalismo*, secondo momento di riflessione teso ad approfondire i temi già discussi durante il convegno svoltosi a Modena il 14 e 15 Dicembre 2017, dal titolo *Meccanicismo. Riflessioni interdisciplinari su un paradigma teorico*. Il convegno ha visto discutere studiosi di diversa provenienza disciplinare – storici della filosofia, filosofi morali e biologi – con lo scopo di portare alla luce un

terreno comune di confronto e dibattito intorno alla definizione del vivente.

Il prof. Zoli, Direttore del Dipartimento di Scienze biomediche, Metaboliche e Neuroscienze, che ha aperto i lavori, ha sottolineato la necessità di evitare la netta distinzione tra ricercatori in campo scientifico e ricercatori in campo umanistico per due ragioni, una di tipo metodologico, ossia il riconoscimento dell'apporto che le scienze umane possono dare in termini di senso critico nell'indagine e rispetto dell'oggetto di studio; un'altra, più sostanziale, che sta negli argomenti trattati nel convegno, argomenti che sono al centro della ricerca scientifica contemporanea. La comprensione del "funzionamento" degli esseri viventi e la differenza tra l'animato e l'inanimato sono elementi che, non soltanto emergono ogniqualvolta si voglia procedere nella ricerca scientifica, a prescindere dagli ambiti disciplinari, ma che risultano necessari a una definizione dell'essere umano.

2. *Filosofia e Scienza dinanzi al concetto di "vita"*

La prima sessione del convegno, presieduta dal prof. La Vergata, dell'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, ha visto confrontarsi il punto di vista filosofico con quello scientifico. Il primo intervento, del prof. Ronchi, dell'Università degli Studi dell'Aquila, porta il titolo *Il mondo del reale. L'errore del determinismo e l'illusione dei suoi avversari*, che riprende una citazione dal terzo capitolo del *Saggio sugli atti immediati della coscienza* di H. Bergson. Il capitolo in questione è dedicato alla fondazione del problema della libertà e all'analisi dell'atto libero: Bergson sostiene che noi abbiamo un sentimento immediato della libertà ma che ciò avviene su un piano irriflesso, per cui sentiamo la libertà ma non la concepiamo, e nella riflessione la perdiamo. Siamo liberi quando i nostri atti emanano dalla nostra piena personalità, la esprimono, ma la similitudine scelta da Bergson per esprimere la natura dell'atto libero è particolare:

l'atto libero è come un frutto troppo maturo che cade dall'albero. Ciò sembra riportarci nello spazio della necessità perché mette in campo una definizione di libertà che rimanda a ciò che non può non essere com'è, un frutto che essendo troppo maturo non può non cadere. Per chiarire, allora, il senso del rapporto tra libertà e necessità Bergson nomina gli errori del determinismo e le illusioni dei suoi avversari. Questi errori rimandano a un piano strettamente modale: l'errore del determinismo è quello di pensare il senso dell'esperienza come dato nel modo della necessità (geometrico-analitica), l'illusione degli antimeccanicisti è, invece, quella di poter sfuggire a quell'errore fondando l'esperienza sul modo del possibile, della contingenza. In tal senso il mondo del reale risulta come "il poter essere altrimenti" e si ripropone il problema del perché le cose siano in un certo modo quando potrebbero essere altrimenti. L'illusione della contingenza, allora, genera l'errore della necessità. Bisogna uscire, secondo Bergson, dall'equivoco del possibile: il mondo del reale è libertà purificata, emendata, dal possibile e quindi immune alla necessità geometrica del meccanicismo; la libertà deve essere ricercata in una certa sfumatura dell'azione stessa e non nel rapporto dell'atto con ciò che non è o con ciò che avrebbe potuto essere. La libertà, dal punto di vista ontologico, consiste in un progresso dinamico in cui l'io e gli stessi motivi per cui agisce sono in un continuo divenire, come veri e propri esseri viventi. Un progresso dinamico in cui non c'è cosa che cambia, la cosa è l'atto stesso del cambiare e le caratteristiche dell'atto libero sono quelle della vita che vive. Sia contingentisti che meccanicisti, invece, pensano un atto già compiuto ed entrambi perdono il senso del processo dinamico. La definizione che Bergson dà del vivente, che non è realizzazione di un programma, un passaggio tra fasi già date, ma ciò che si costituisce nell'atto stesso del vivere, ha, invece, particolarmente a che fare con

l'idea del carattere intrinsecamente storico del vivente di cui oggi si interessano i biologi.

Ed è proprio di un biologo, il prof. Minelli, dell'Università degli Studi di Padova, il secondo intervento *Dal Neovitalismo di Driesch all'organicismo di Spemann e di Gilbert e Sarkar*. I quattro autori citati collocano i loro studi tra la biologia, in particolare la biologia dello sviluppo, e la filosofia. L'autore su cui si è concentrata la relazione di Minelli è H. Driesch, filosofo e biologo tedesco che opera tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento e che, approfondendo gli studi di embriologia di W. Roux, approda al Neovitalismo. Driesch si occupa degli embrioni di riccio di mare e registra la loro capacità di dare vita all'animale intero; perciò ipotizza l'esistenza di una proprietà delle cellule, che chiama con termine aristotelico *entelechia*, che rimane intera nonostante la divisione dei corpi a essa associati. All'inizio del Novecento, tuttavia, comincia a farsi strada una terza via rispetto all'opposizione di meccanicismo e vitalismo, quella dell'organicismo. Tra gli autori centrali di questa nuova prospettiva troviamo H. Spemann che continua il lavoro di ricerca sugli embrioni e scopre l'esistenza in ciascuno di essi di un centro organizzatore. Nei suoi *Contributi sperimentali ad una teoria dello sviluppo*, Spemann usa spesso espressioni che rimandano più a processi di tipo psicologico che di tipo chimico e fisico; ma questo implica un posizionarsi tra due mondi, quello della biologia e quello della filosofia, che non può che dare un vantaggio agli studiosi della biologia dell'organismo. Anche gli scienziati contemporanei che si occupano di biologia evolutiva dello sviluppo riprendono il concetto di organismo intero, come protagonista dello sviluppo: gli ultimi due autori di cui ha trattato la relazione, S. F. Gilbert e S. Sarkar, danno al loro scritto il titolo *Embracing Complexity: Organicism for the 21st century*. A loro avviso l'organicismo non deve essere confuso con il vitalismo di Driesch,

poiché non si occupa del funzionamento degli organi ma dello sviluppo, utilizzando spiegazioni *bottom-up* e *top-down*, proprietà emergenti, leggi specifiche per i diversi livelli di complessità dei fenomeni, e riconoscendo l'imprescindibilità del contesto nell'espressione dei geni.

3. *Un percorso "storico" tra filosofia e scienza*

La sessione pomeridiana, presieduta dal prof. Amodio dell'Università degli studi di Napoli Federico II, si è aperta con la relazione della dott.ssa Rusu dell'University of Groningen, *Monads and Divisibility in Anne Conway's Vital Monism*. Rusu ha introdotto la figura di una importante filosofa inglese, Anne Conway, purtroppo non molto conosciuta oggi, ma che si è trovata, nella metà del Seicento, a dialogare e a influenzare autori determinanti per la storia dei rapporti tra filosofia e scienza, primo fra tutti Leibniz. La formazione di Conway è assai complessa e le sue influenze vanno dal neo-platonismo alla Kabala fino al naturalismo italiano. Nella sua opera fondamentale *The principles of most ancient and modern philosophy* (1692), Conway rifiuta di accogliere la divisione tradizionale tra mente e corpo e tratta il corpo come la mente. Ma è importante chiarire cosa la filosofa intenda per mente: partendo dal presupposto che tutto è immateriale, inesteso, impenetrabile e divisibile e la natura è distinta in materia e spirito, Conway attribuisce alla mente le caratteristiche tradizionalmente attribuite ai corpi; la mente è materiale, estesa, impenetrabile e divisibile. Così l'autrice rifiuta ogni dualismo di matrice cartesiana: c'è una sola sostanza, la materia è uno spirito più pesante e imperfetto, mentre lo spirito è una materia più rarefatta e perfezionata. Materia e spirito si possono trasformare l'uno nell'altro – ciò capita molto spesso – e anche se l'intera creazione è materia, questa ha in sé la tendenza a diventare spirito. L'intera creazione, allora, sarà spirito che ha la possibilità di

migliorare per l'eternità, anche se non arriverà mai a essere come Dio. Una concezione vitalista della natura che sostiene l'idea che tra spirito e corpo esista solo una differenza di grado e non di tipo.

La seconda relazione, *Expanded Mechanism and heuristic vitalism: further reflections on the animal economy* del dott. Wolfe dell'Università Ca' Foscari di Venezia, ha indagato la dialettica e le interconnessioni che esistono nella polarità classica meccanicismo-vitalismo. È interessante notare la presenza di "impurità" nell'uno e nell'altro concetto e, quindi, rilevare un processo di ibridazione che ha da sempre caratterizzato la relazione tra i due "-ismi". Nella visione classica, il meccanicismo coincideva con una oggettivazione, l'eliminazione del mondo del significato e del valore, che viene fatta risalire a Descartes. Tuttavia, anche gli autori definiti classicamente meccanicisti, come Descartes appunto, possono essere letti in una chiave diversa: non meccanicistico-riduzionista ma sistemica. In tal senso è possibile seguire due strade che spieghino come il meccanicismo classico si è trasformato in una nuova versione: la prima possibilità è che si sia sempre più ibridato; la seconda, notando come spesso il suo linguaggio faccia uso di termini funzionalisti, che rimandano ad affezioni e appetiti, sarebbe accettare che il meccanicismo non sia mai stato, nemmeno nella versione classica, "puro". I diversi progetti di costruzione di *automata* o macchine, come la famosa oca di Vaucanson, risultano ossessionati dalla sfida della vita; non cercano di eliminarla ma di "modellarla", di afferrarne il mistero. Allo stesso modo, una certa parte di vitalisti, in particolare quelli che appartengono alla scuola medica di Montpellier, sono più vicini al meccanicismo di quanto si possa pensare: per il loro "focus sistemico" e per l'utilizzo di un linguaggio di "struttura". La proposta di Wolfe è quella di ammettere la presenza di un meccanicismo esteso (*expanded mechanism*) che diventa qualcosa di più della visione

classica del meccanicismo: secondo tale proposta anche il concetto di organismo, inteso correttamente, rientrerebbe in un'idea meccanicistica e il concetto vitalistico di *animal economy* potrebbe essere inteso come una versione super-perfezionata di meccanicismo.

Un esempio di quanto spesso possano essere fuorvianti le nette distinzioni tra meccanicisti e vitalisti è venuto alla luce anche nella relazione del dott. Salottolo dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", *Vitalismo come esigenza: alcune note su Claude Bernard*. Il posizionamento della professione e della pratica medica di Bernard all'interno delle classiche categorie di vitalismo e meccanicismo è sempre stato dibattuto. L'interpretazione più importante è quella che definisce la sua come una posizione di "indecisione epistemologica". Per Bernard la materia vivente è sempre una materia naturale e pur non rispettando soltanto le leggi della meccanica, resta comunque, nelle sue funzioni, deterministica. Secondo Bernard i fenomeni vitali sono in sé stessi dei fenomeni fisico-chimici, ma quando bisogna spiegarne la connessione non bastano le leggi fisiche, è invece necessario trovarne il *quid proprium*. Questo si configura, però, come un compito metafisico e quindi il suo vitalismo si arresta dinanzi alla mancanza di sperimentabilità: l'armonia prestabilita non può essere né spiegata né modificata dal punto di vista sperimentale. Tuttavia, Bernard può essere letto come sintomo di un'epoca ed è così che la difficoltà di un suo posizionamento trova un riverbero nello spirito del tempo. Il problema centrale dell'epoca di Bernard, anche nella scelta tra meccanicismo e vitalismo, aveva a che fare con la messa in discussione dell'antropocentrismo che queste teorie implicavano. La modernità nasce infatti mediante la costruzione di sistemi di pensiero binari – natura-cultura, soggetto-oggetto, immanenza-trascendenza – ma produce costantemente ibridi tra queste determinazioni. Quindi dietro la cosiddetta "indecisione

epistemologica" di Bernard, si nasconde probabilmente qualcosa di più profondo che mette in discussione l'impianto stesso della scienza moderna. La lezione che se ne trae è che non si può mai essere compiutamente vitalisti né definitivamente meccanicisti quando si parla dei fenomeni della vita. Con la crisi delle idee metafisiche, nella modernità matura, meccanicismo e vitalismo andranno a intrecciarsi sempre di più.

L'ultima relazione della giornata, dal titolo *Antropologia filosofica e neovitalismo*, della prof.ssa Rasini, dell'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, si concentra sulla figura di H. Plessner e sulla sua posizione nel dibattito meccanicismo-vitalismo, un dibattito importante per la gestazione del suo pensiero. Plessner prima di giungere a una filosofia dell'uomo, tenta di definire una filosofia della natura, cioè di individuare le categorie del vivente. Egli afferma di poter proporre una terza via, rispetto alle alternative meccanicismo-vitalismo, che cerca di definire a partire da ciò che ritiene essere un fraintendimento dovuto a una commistione tra settori. Plessner riconosce a Driesch di aver sottolineato i limiti del meccanicismo e cioè la sua insufficienza metodologica, il suo riduzionismo; un determinismo rigido che non può dare conto della spontaneità propria del vivente e l'uso della quantificazione, che non riesce a spiegare il piano dell'essere in cui constatiamo che il vivente è unico. Ma Plessner riconosce anche un problema di inadeguatezza dell'impostazione teorica: il meccanicismo favorisce la separazione dei saperi e l'autonomizzazione delle aree della ricerca scientifica. Questa produce una falsificazione del sapere: si giunge a un'alterazione della realtà del vivente che risulta separato dal suo contesto di vita complessivo e viene studiato come un oggetto. È necessario allora raggiungere un unico e ulteriore punto di vista esperienziale, superando il dualismo cartesiano, il suo riduzionismo e la frammentazione che ha prodotto. Il vitalismo ci aiuta a comprendere che il vivente non è

un oggetto ma è sempre un soggetto e che esiste una continuità tra i viventi per cui, per studiare l'uomo, è necessario partire da un principio vitale unico. Plessner cercherà di risolvere il problema del principio del vivente sempre e solo da un punto di vista filosofico, evitando la commistione che Driesch aveva prodotto tra filosofia e scienza e che lo aveva portato a un errore: aver sovrapposto ricerca sperimentale e conclusione filosofica, introducendo il principio dell'*entelechia*.

4. *Idee e prospettive*

L'ultima sessione del convegno, presieduta dal prof. Altini dell'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, si è aperta con la relazione del prof. Guidetti dell'Università degli Studi di Bologna, *Meccanicismo e realtà fenomenica nel mondo degli esseri viventi. Ernst Mach e Jakob von Uexküll*. I due autori hanno vivacizzato il dibattito intorno ai temi del meccanicismo, della definizione della vita e della realtà fenomenica tra Ottocento e Novecento. All'interno del suo testo più famoso, *Le analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Mach tratta delle caratteristiche dei modi di intendere il campo del fisico e quello dello psichico. Ogni esperienza comincia con le sensazioni ma queste non sono dati isolati, il loro significato dipende da come sono connesse e da quale importanza o rilevanza diamo loro nei vari campi. Tutta l'esperienza si crea e si modula attraverso le connessioni funzionali delle sensazioni che Mach chiama "chenogrammi". È solo l'unione dei due gruppi complessi di elementi, fisico e psichico, che costituisce l'io. Il fisico è ciò che è immediatamente presente a tutti nello spazio; lo psichico ciò che è dato immediatamente a uno solo. Nel mondo fisico rientrano il nostro corpo ma anche il corpo degli altri uomini e degli altri esseri viventi in generale. Per analogia con noi stessi, dobbiamo pensare che questi corpi che vediamo nel mondo fisico abbiano anche degli stati psichici simili ai nostri; solo

in questo modo, infatti, possiamo attribuire loro dei significati. Tuttavia, chi assegna un valore eccessivo alla dipendenza dei nostri dati dal nostro corpo, sottovalutando altri tipi di dipendenza, cade nell'errore del soggettivismo. Mach muove una critica molto forte anche alle posizioni del meccanicismo: i principi newtoniani della meccanica non possono valere per spiegare il mondo vivente. È stata poi presentata la posizione di von Uexküll, che propone per la prima volta una nozione strutturata di ambiente inteso come possibilità totale di percezione e azione. Von Uexküll parte da un punto di vista kantiano, ma lo corregge attraverso le forme della sensazione. Gli esseri viventi non sono oggetti, ma soggetti con un loro mondo individuale. Compito della biologia è ricostruire questi mondi. Nessun essere vivente è migliore o peggiore degli altri, cioè adatto o non adatto a una funzione, poiché non c'è altra funzione che una forma vivente possa svolgere se non quella determinata dalla sua relazione con il mondo. L'adattamento è quindi *Einpassung*, un perfetto aggiustamento: ogni animale è completamente integrato nel suo ambiente. Per queste posizioni von Uexküll è stato spesso accusato di essere un antievoluzionista.

La seconda e ultima relazione è stata quella del prof. Orsucci dell'Università degli Studi di Cagliari, dal titolo *Un nuovo "vitalismo" nell'epoca delle catastrofi ambientali,* ed è stata dedicata alle relazioni tra la filosofia e le acquisizioni dell'evoluzionismo di C. Darwin. La volontà di recuperare, nell'opera di Darwin, alcuni aspetti che sono stati sistematicamente ignorati dalla filosofia della fine dell'Ottocento e del primo Novecento, nasce dalla necessità di una nuova teoria della complessità. In Nietzsche si trova traccia dei motivi propri del dibattito dell'epoca sul darwinismo: in particolare, nelle pagine della seconda considerazione inattuale, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* e in *Umano, troppo umano* si riconoscono alcune dottrine di E. Haeckel, tra i

primi a diffondere il pensiero di Darwin in Germania. Haeckel aveva formulato una dottrina della continuità tra inorganico e organico che viene, però, messa radicalmente in discussione, tra gli anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento, dai risultati della citologia, dalla divisione cellulare, dalla riproduzione; allo stesso modo mutano, quindi, le posizioni espresse nei testi di Nietzsche, che rimane molto informato sul dibattito biologico. Anche la teoria di K. Nägeli, che opera nell'ambito della biologia cellulare, influenzerà Nietzsche. Nägeli – un botanico considerato tra i maggiori avversari di Darwin – contesta l'idea che l'evoluzione sia un continuo adattamento, una somma di variazioni dovute a fattori esterni e casuali; piuttosto intende la costituzione degli organismi come una conseguenza necessaria di forze interne alla sostanza stessa, di un potente e inarrestabile impulso formativo (Bildungstrieb). Questa idea sarà ripresa da Nietzsche nella formulazione della sua teoria della volontà di potenza. Attraverso Nägeli, Nietzsche si impossessa di riflessioni che, in certa misura, anticipano il neo-vitalismo dei biologi degli anni Novanta dell'Ottocento, come quello di Driesch. Non solo Nietzsche ma anche G. Simmel, M. Scheler e M. Heidegger continuano a confrontarsi con le assunzioni della biologia, soprattutto di Driesch e di von Uexküll, e si muovono criticamente contro l'idea di adattamento. Fra gli anni Settanta dell'Ottocento e gli anni Trenta del Novecento, le critiche a Darwin – letto spesso attraverso le mediazioni di Spencer e Haeckel – propongono riferimenti diversi ma ruotano attorno agli stessi temi: l'adattamento e la logica di Darwin come logica utilitarista. I nuovi intrecci contemporanei fra storia, civiltà e natura ci chiedono di mettere in discussione il modo tradizionale di guardare a Darwin. Con autori come J. Diamond e J. R. McNeill, la storia della civiltà diventa estremamente complicata e le linee di separazione tra storia della civiltà e dinamiche del pianeta Terra perdono di significato. In questo quadro i processi storici sono

diventati estremamente complessi e più difficili da comprendere rispetto ai fenomeni deterministici e le variabili più diverse vanno collegate in una prospettiva unitaria. Un possibile punto di partenza per fare ciò sarebbe proprio una rilettura de *L'Origine delle specie*, che liberi Darwin dagli schemi che vi hanno sovrapposto, col tempo, i filosofi.

Lo sguardo storico che ha caratterizzato parte delle relazioni del convegno ha sottolineato come i concetti di antimeccanicismo e neovitalismo abbiano avuto, nel corso dell'Ottocento e del Novecento, definizioni per nulla univoche, e che, quindi, ci si possa servire di questi due elementi solo se li si concepisce come facenti parte di uno spettro di significati molto più articolato e ampio. Molti sono stati i contributi che – con lo sguardo rivolto al dibattito che aveva coinvolto medici, fisiologi, biologi, filosofi di area tedesca e francese intorno alla metà dell'Ottocento – hanno proposto nuove letture della contemporaneità. L'autonomia della biologia o delle scienze in generale non deve essere confusa con autosufficienza: ciò che risulta sempre più evidente è, infatti, che la definizione in termini troppo rigidi di cosa sia vita, di come funzioni e di quali siano i limiti del vivente possa ostacolare la collaborazione tra settori. È necessario oggi cercare una maggiore complessità e nuovi punti di osservazione *consapevoli* che linguaggi diversi dovranno fare uno sforzo in più per parlarsi.

Francesca De Simone
francesca.desimone5@studio.unibo.it

Alberto Oliverio
Immaginazione e Memoria.
Fantasia e realtà nei processi mentali
Mondadori Education, Milano 2013, pp. 250, € 18

Immaginazione e Memoria è un libro per molti versi esemplare. Lo è nel suo genere, come opera di alta divulgazione, per la chiarezza e l'equilibrio con cui esplora e racconta l'ambito variegato e complesso delle ricerche più recenti – ma in chiave storica anche di quelle meno recenti – intorno alla neurologia dell'immaginazione e della memoria, fornendone un'immagine vivace e insieme accurata.

Lo è per l'ampiezza della prospettiva entro la quale inquadra il suo tema e ne argomenta gli snodi, integrando neuroscienze e fisiologia, psicologia (della Gestalt, cognitiva, ma anche dinamica) ed etologia, filosofia della mente ed estetica, neuroetica e letteratura... Con un approccio non semplicemente interdisciplinare o multidisciplinare, ma propriamente "sintetico", dove tutto è di prima mano (nella sua lunga carriera di ricerca ed insegnamento, Alberto Oliverio ha avuto il merito e il coraggio di lavorare e produrre, spesso da pioniere, in tanti settori, dalla medicina all'etologia, dalla psicobiologia alla neuroetica, dall'antopologia alla filosofia della scienza).

E lo è anche, esemplare, come testo di studio e di ricerca, sia per la ricchezza dei suoi riferimenti, sia – e ancor più – per il

rigore e la lucidità con cui Oliverio vi propone le proprie posizioni più personali, pur senza trascurare quelle alternative, verso le quali mantiene sempre aperto il confronto; nella convinzione dell'«irriducibile pluralità delle forme di comprensione della realtà», di cui ci parla proprio nelle ultime pagine e da cui consegue «l'autonomia costitutiva della filosofia» che solo uno «sciatto riduzionismo» vorrebbe annullare (p. 243 sgg.). Posizione che però si premura di dare a Cesare quel che è di Cesare e quindi di riconoscere che per le neuroscienze il riduzionismo – sostituendo il "perché" comportamentale con il "come" neurale – rimane un approccio fondamentale, purché perseguito con la consapevolezza dei suoi limiti.

Dal punto di vista strettamente neurologico questi limiti dipendono innanzitutto dalla complessità e plasticità del "come", ossia delle attività neuronali elettriche e chimiche connesse con le varie funzioni cerebrali e mentali; complessità che si esprime nel fatto che quelle attività non sono né statiche né sempre unitarie, ma attraversano continue ristrutturazioni e possono essere surrogate (quando, per esempio, una certa funzione per ragioni di varia natura viene presa in carico da reti neuronali e svolta secondo strategie differenti da quelle usuali). Vi è, insomma, nella fisiologia del cervello, una spiccata «versatilità funzionale che ridimensiona una concezione rigidamente modulare e deterministica della mente» (p. 243).

Questo il leitmotiv di *Immaginazione e Memoria*: la *plasticità del cervello*, che in ultima analisi è espressione del fatto che si tratta di un organo dotato di estrema *motilità*: niente affatto, come saremmo ingenuamente propensi a immaginare, una struttura reticolare statica i cui vari nodi abbiano sin dall'inizio un proprio ruolo prestabilito geneticamente, bensì qualcosa di vivente, che si nutre, cresce, muta costantemente e così anche deperisce e decade. Insieme alla mano, il nostro organo più attivo e creativo, nell'interpretare e dare forma alla realtà con cui è

in contatto, un dare forma che è anche sempre un darsi forma. Come dimostra nella maniera più icastica proprio la funzione mnemonica. Forse non è alieno un pizzico di ironia nel porre insieme e insieme contrapporre, come Oliverio fa all'inizio del suo libro, immaginazione e memoria all'insegna di quella che sarebbe la loro differenza più banale: la prima volta al futuro, non vincolata alla durezza dell'essente, e quindi libera e creativa, laddove la seconda svolgerebbe un ruolo conservativo, di custodia più o meno efficiente del passato. Differenza che, in questi termini, non vi è affatto, pur non venendo ovviamente meno la distinzione, anche neurologica, delle due funzioni, che però condividono l'essenziale tratto interpretativo della loro azione. Interpretativo e, potremmo dire, "narrativo".

E così Oliverio imposta il suo discorso su due versanti, da un lato quello del rapporto tra percezione sensibile e immaginazione, mostrando come già nella sensibilità, pensata tradizionalmente come facoltà meramente ricettiva, il cervello agisca invece creativamente nel mettere in forma le immagini, che poi popolano l'immaginazione come materia già formata, che per certi versi delimita e modera la produzione fantastica. E sull'altro versante troviamo il rapporto tra memoria e oblio, entro il quale pure si produce un almeno parziale capovolgimento: la memoria non è affatto solo conservazione, così come l'oblio non è mera perdita, ma esso stesso per certi versi facoltà attiva – e nel dire questo Oliverio non dimentica affatto il Nietzsche della II Inattuale *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* e la sua teoria del trofismo di memoria e oblio (p. 9).

Ma al di là dei rapporti interni con i loro correlati più immediati, immaginazione e memoria intrattengono anche tra loro una relazione di reciprocità che è schiettamente circolare: «non esiste immaginazione senza memoria, ma neanche memoria senza immaginazione, una memoria priva di quanto la nostra mente immagina a proposito dei ricordi, sguarnita del supporto di quella

vasta popolazione di immagini mentali che popolano le trame nervose. Ogni esperienza deve fare i conti con l'immaginazione, conscia o inconscia che essa sia» (p. 3).

Una trama complessa, dunque, in cui tutto dipende da ognuno e ognuno da tutto. E una trama delicata, sensibile ai mutamenti dell'esperienza in una maniera che è difficilmente prevedibile. Il carattere sistemico, o forse meglio *organico*, del nesso tra percezione, immaginazione e memoria, infatti, induce nel discorso di Oliverio anche un accento vagamente *kulturkritisch*, che è delicato e sobrio, ma non episodico: il riferimento alla novità antropologica rappresentata dal profluvio di immagini cui si è sempre più esposti, con effetti ambigui sulla nostra percezione della realtà e anche sulla nostra memoria: «L'analisi nietzschiana non poteva però contemplare le trasformazioni dell'immaginario e il massiccio bombardamento di immagini che avrebbero avuto luogo con la diffusione dei nuovi media […]. In che misura un bagno nell'immaginario mediatico e un continuo flusso di immagini possono parassitare la nostra mente, farsi memoria, rendere incerti i confini tra esperienze dirette ed esperienze mediate?» (p. 10).

Vorrei però concludere questa recensione – il cui scopo non può ovviamente essere quello di dare una sinossi completa di un testo di tale ricchezza, ma solamente invitare a leggerlo in proprio – con un accenno a quella che mi pare la sua acquisizione teorica più importante: quel che prima dicevo il carattere narrativo della memoria.

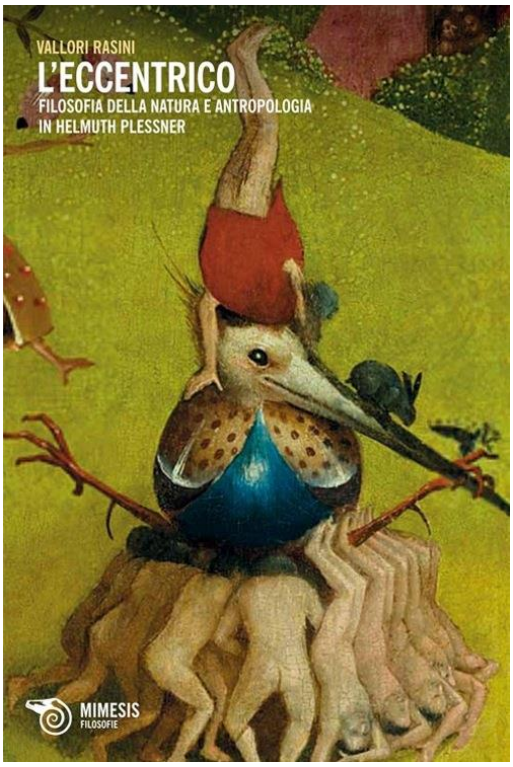
Dalla seconda metà del '900 si era imposta, sulla scia della cibernetica, una concezione informatica della memoria, cui in genere ci si riferisce come modello "storage and recovery": immagazzinamento e recupero. Il «cervello cassettiera», lo chiama Oliverio, dove i ricordi sono registrati da qualche parte e la rammemorazione consiste esclusivamente nel loro riportarli più o meno imperfettamente alla coscienza. Per lo più o invero sempre

imperfettamente: un modello, dunque, di decadimento progressivo. Quel che invece la neurologia più recente ci mostra è qualcosa di diverso: indubbiamente non vi è mai recupero integrale, ma questo semplicemente perché non vi è neppure un immagazzinamento integrale.

La traccia mnemonica non è un engramma, non l'impressione su una *tabula* inerte e omogenea, è piuttosto sin dall'inizio uno spunto immaginativo, tutto nutrito di immagini e simboli, a partire dal quale rinarrare le proprie esperienze, per ridare loro forma e figura a ogni successivo ricordo. Che ogni volta le muta, in quel che i neurologi chiamano "riconsolidamento": il ricordo ancorato alla "memoria a lungo termine" nell'atto della rammemorazione ritorna in uno stato più labile, dove viene riformato, reinterpretato, rinarrato, per poi riconsolidarsi nella sua nuova forma, che rimane latente e disponibile a una nuova narrazione. Finché dura.

NICOLA RUSSO
nicola.russo@unina.it

Vallori Rasini
L'eccentrico.
Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner
Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 155, €14



Il lavoro di Helmuth Plessner, filosofo tra i fondatori dell'antropologia filosofica tedesca contemporanea, ha oramai da tempo iniziato a essere noto ben al di là dei confini della Germania. Una sempre più ampia cerchia di studiosi ha posto attenzione, negli ultimi vent'anni, tanto alla sua filosofia della natura quanto alla sua antropologia. Si sono pertanto succeduti studi sull'autore e il suo lavoro, e hanno visto la luce una serie di traduzioni di alcune sue importanti opere.

Quest'operazione di riscoperta e rielaborazione critica, che ha riguardato non solo Plessner ma l'antropologia filosofica tedesca nel suo complesso, trova forse la propria *ratio* meno in una moda accademica che in una urgenza teorica, ovvero quella di elaborare un paradigma interpretativo dell'umano che eviti di tagliarlo in due parti scisse e non comunicanti: "natura" e "spirito".

Gli autori che hanno fondato la corrente cui qui facciamo riferimento avevano infatti in comune, pur nelle loro differenze e divergenze, una decisa opposizione al suddetto dualismo, e hanno cercato di pensare l'uomo nella sua unità psicofisica (Max Scheler). È sufficiente pensare a una recente riproposizione del problema dualistico, il cosiddetto *mind/body problem* delle scienze

cognitive, per rendersi conto della qualità del tentativo di cui si parla.

Il libro di Vallori Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, si colloca in questo generale contesto di rinnovato interesse, e mira a fornire una sintesi quanto più accessibile possibile delle ricerche plessneriane intorno al tema del vivente in generale, così come intorno a ciò che può dirsi, nell'ambito della vita, lo specifico di *homo sapiens*.

Il libro è insomma, come da sottotitolo, una ricognizione della filosofia della natura e dell'antropologia di Plessner. Sia chiaro, dunque, non si tratta di una sintesi complessiva del pensiero plessneriano: rimangono sostanzialmente esclusi dal volume gli aspetti relativi alla teoria dell'espressività, le indagini sul riso e il pianto, gli studi sul concetto di ruolo, nonché le ricerche di antropologia politica propriamente detta. Ma la fisionomia della filosofia di Plessner emerge in queste pagine nell'aspetto logicamente più primitivo, ovvero nella forma dei presupposti che tengono insieme l'impalcatura successiva della sua teoria dell'uomo. Tali presupposti sono condensati in un aggettivo che Rasini pone subito nel titolo e la cui tematizzazione ha comportato per il filosofo tedesco una lunga operazione di chiarificazione delle categorie del vivente: l'uomo, considerato nella sua unità psicofisica, è l'essere *eccentrico*. In queste pagine l'autrice chiarisce il percorso che ha portato Plessner a questo risultato teorico, nonché il senso precipuo di una simile "eccentricità", le sue conseguenze vitali per la nostra specie.

Per arrivare a qualificare lo specifico della condizione in cui si trova naturalmente il *sapiens*, Plessner inizia il suo percorso cercando di definire il vivente in generale. L'antropologia, così come la visione della storia, affondano le radici nella filosofia della natura. È questa filosofia a essere oggetto del libro di Rasini, e il suo referente principale è perciò l'opera

plessneriana del 1928, *I gradi dell'organico e l'uomo*. Cos'è dunque a distinguere, innanzitutto, il vivente dalla materia inanimata?

Iniziamo col dire che noi percepiamo le cose del mondo secondo una duplicità di aspetto (*Doppelaspektivität*): nell'oggetto noi vediamo un insieme di proprietà e contemporaneamente le distinguiamo dall'oggetto in quanto tale, dal "centro" cui ineriscono le proprietà. Per la nostra percezione del vivente in quanto fenomeno, vale esattamente la stessa cosa, ma con la variabile importante che la duplicità di aspetto pare inerire a quest'ultimo in quanto sua proprietà essenziale, suo carattere costitutivo. Il vivente non semplicemente gode di una duplicità di aspetto, bensì vive di essa, e sta in rapporto con essa in quanto totalità (*Ganzheit*; pp. 43-51). Vivere della duplicità di aspetto comporta il vivere di una certa relazione con il proprio interno e il proprio esterno, e, come dice Plessner, non semplicemente avere un limite fisico, ma realizzare il proprio limite. È il modo in cui un vivente realizza il proprio limite a costituire la base per la distinzione delle forme organiche: la forma aperta e la forma chiusa. La prima è propria della pianta, che non vive nettamente separata dall'ambiente esterno; la seconda è propria degli animali e ovviamente dell'uomo, che invece rappresentano un elemento costitutivo e parzialmente autonomo del ciclo vitale (pp. 81-85).

È a questo punto che assume tutta la sua importanza, nell'analisi di Plessner, il concetto di "posizionalità" (*Positionalität*). Il filosofo la definisce come una posizione autonoma del vivente rispetto all'ambiente, cosa che manca alla materia inanimata e che la forma organica aperta possiede in grado infimo (p. 22).

Il vivente di forma chiusa acquisisce invece un'indipendenza posizionale, nel senso che assume una posizione particolare rispetto ai propri limiti articolando attivamente esterno e interno. Esso è «"in sé" come corpo oggettivo (*Körper*), come sistema di parti e nucleo, e "fuori di sé" come corporalità

gestita (*Leib*)», ed è con ciò il centro posizionale che media tra queste due sfere della corporalità (p. 85).

La posizionalità propria di una forma organica chiusa è detta da Plessner "centrica". Posto al centro del proprio essere, l'animale si rapporta con il suo fuori in maniera stabile e poco problematica. Le cose stanno diversamente per l'essere umano, la cui posizionalità è propriamente eccentrica. Questo grado del principio posizionale non ricongiunge i lati del dentro e del fuori, ma provoca una frattura. L'uomo vive contemporaneamente al di qua e al di là di questa frattura, l'uomo *è* questa frattura (p. 98).

In altre parole, e prendendoci una certa libertà, potremmo dire che l'uomo è costitutivamente scisso in un Io-soggetto e in un Io-oggetto – situazione impostagli dall'autoriflessione dell'Io su di sé. Si tratta di una riformulazione in chiave antropologica di una impossibilità intellettuale che già aveva evidenziato Kant: laddove l'Io penso prova a pensarsi non si trova mai, perché ciò che trova è sempre un che di pensato. Ma se questo porta Kant a sancire l'unità trascendentale dell'appercezione, l'approccio di Plessner lo conduce a tematizzare, attraverso il principio posizionale, un Io *a priori* che altro non è se non un'insanabile frattura tra l'Io come soggetto e l'Io come oggetto (p. 97).

L'eccentricità dell'uomo è costitutiva, irrimediabile. È da essa che Plessner fa derivare le tre "leggi antropologiche" che colloca alla fine dell'opera, e di cui Rasini dà conto nel capitolo VII. L'essere umano è un essere "naturalmente artificiale", che vive in una condizione di "immediatezza mediata" con il reale e con se stesso, situandosi perennemente in una "localizzazione utopica" (sempre dentro e al contempo fuori di sé, sempre in un *qui* e contemporaneamente sempre in un *altrove*). È questa particolare ambivalenza, impossibile da ricomporre, che fa dei *sapiens* degli animali senza pace e costitutivamente sradicati (p. 115). Al contempo, è sempre questa eccentricità ad aprire loro, accanto

all'esperienza del mondo interno e del mondo esterno, il "mondo comune" (*Mitwelt*). Se la *Mitwelt* è una sfera relazionale ancora vaga e storicamente impregiudicata, è certamente essa che pone le condizioni di possibilità per il darsi di una assai più definita sfera pubblica intessuta di ruoli sociali (pp. 99-101). Potremmo dire che la precisazione storica della generica *Mitwelt* è la nostra unica *chance* di radicamento, di appaesamento. Ma si tratta sempre di un radicamento provvisorio; di una gestione dell'eccentricità, non di una sua messa a tacere.

È qui che la biologia del *sapiens* si apre a ciò che ha statuto squisitamente *artificiale*. Infatti, se l'appartenenza dell'uomo alle tre dimensioni del mondo interno, esterno e comune e però mai a nessuna di esse in modo esclusivo lo rende un essere sradicato, un senza patria, questa stessa eccentricità fa sì che la nostra sia una specie *storica*. (p. 23, pp. 114-115). Siamo con ciò messi di fronte a uno dei più importanti lasciti teorici plessneriani, a uno dei più perspicui tentativi di armonizzare le scienze della natura con quelle che venivano chiamate scienze dello spirito, e che oggi potremmo chiamare senz'altro scienze umane.

"Eccentrico" è il nome di un essere biologicamente storico.

Marco Valisano
marcovalisano@gmail.com

Michel Serres
Il contratto naturale
tr. it. di A. Serra,
Feltrinelli, Milano 2019, pp. 158, € 10

Chi ha una seppur minima frequentazione con i libri di Michel Serres non può che avere una sensazione costante di inattualità: la sua prosa, sempre in equilibrio tra elegante suggestione e dissonante rigore, *fascinans et tremenda*, richiama costantemente al compito di complessa inattualità che un'elaborazione realmente filosofica (nel senso più originario del termine) dovrebbe necessariamente portare con sé in vista della sua attualizzabilità. Questo libro, che risale al 1990 e che pochi mesi fa, in epoca di Antropocene, l'editore Feltrinelli ha deciso giustamente di ripubblicare, ci pone dinanzi a un'elaborazione della percezione del nostro tempo che si gioca tutta tra attualità e inattualità (basti pensare che si tratta di un libro che ha già, in questi tempi di iper-velocità comunicativa, una veneranda età, trent'anni, e che davvero potrebbe essere stato scritto oggi – molti, infatti, in un modo o nell'altro, non stanno smettendo di riscriverlo).

L'Antropocene, perché di questo si parla anche se non era stato ancora coniato questo termine fortemente ideologizzato e ideologizzante, in quanto epoca in cui l'umano sarebbe divenuto potenza geologica e il cui sintomo determinante sarebbe il surriscaldamento globale, è stato descritto spesso come una sorta di "risveglio" (Bruno Latour, per indicare il più noto) – l'"uomo"

(ovviamente: Bianco, Occidentale e Civilizzato), grazie all'ambiguità sempre coltivata della sua razionalità "riflessiva", si sarebbe al fine accorto che la sua potenza economica e tecnica, così come si era strutturata, lo stava condannando e andava organizzata diversamente – un "risveglio" che, però, nelle proposte *mainstream* di soluzione a quello che è il problema del nostro *tempo* inteso contemporaneamente nel senso meteorologico del clima e nel senso creativo della durata della nostra individuazione psichica e collettiva, non sembra condurre a un passaggio di soglia capace di superare il sogno/incubo delle verità accumulate negli ultimi cinque secoli; sembra piuttosto portare (se tutto va bene) a rallentare una rotta (leggi: Green New Deal e/o ipotesi geoingegneristiche) che conduce sempre e comunque a quei famosi scogli che, al di là del risveglio riflessivo, vediamo già da tempo avvicinarsi e che rappresentano la più classica delle Apocalissi senza Regno a venire. Michel Serres, dunque, comprende bene come il *tempo* del nostro presente, quello che in un modo o nell'altro scorre, sia il tempo del «brevissimo termine» (p. 44), il tempo della consumazione dell'attuale, di un metabolismo con attitudine «stercoraria o escrementizia» (p. 48) che si determina nel diritto di proprietà (elemento decisivo e complementare alle pratiche di dominio su uomini e nature), mentre il tempo di cui avremmo bisogno, nella potenza umana dell'azione e dell'immaginazione, è il tempo del lungo termine, la previsione o preveggenza, la costruzione della durata creativa della nostra comune natura evolutiva, psichica e collettiva. Questo libro allora ha davvero la potenza dell'inattuale, proprio perché l'attualizzabilità nella nostra attualità deve oltrepassare l'attuale del nostro tempo di breve termine e, allo stesso tempo, la potenza dell'attualità, per divenire davvero attuale, nel senso del passaggio da potenza a atto, deve necessariamente attuare ciò che è *davvero* inattuale nel nostro tempo, il tempo di lungo termine. Non si tratta – si badi

bene – di un gioco di parole ad effetto, *un coup de théâtre* di un recensore che gioca con le idee di un filosofo che la sa lunga su come usare parole e concetti; non si tratta di una sorta di suggestione ipnotica, calda presenza quando proviamo godimento nel pensare e nell'essere *altrimenti* nel breve spazio sognante della lettura, e di cui poi dobbiamo dimenticarci al "risveglio" del *Beruf* del *business as usual*: seguendo realmente le indicazioni di questo libro, si tratta né più né meno di mettere in discussione radicalmente e definitivamente, senza finzioni o *idòla* del pensiero, il nostro modo di produzione, capitalistico ed estrattivista, che sfrutta, digerisce e produce immondizie e scarti di umani e mondi – mettere in discussione vale a dire trasformare l'esistente materialmente e nell'immaginario; si tratta poi di riplasmare i fondamenti della nostra scienza moderna, che ha ridotto la natura a mero oggetto allo stesso tempo di studio e di dominio e che, in un strano effetto distorcente di ritorno, sembra essere alla base della tecnica, neutra protesi del nostro antropocentrismo, mentre è effettualmente l'inverso – scienza moderna che è già-sempre "orientata" pur presentandosi ideologicamente come forza plasmatrice "neutra" e "responsabile"; si tratta infine di costruire gli spazi di un nuovo contratto, di un nuovo "legame", il "contratto naturale" del titolo, che vada oltre la narrazione teatrale e giuridica del "contratto sociale" e del "diritto naturale", utile ai tempi di Descartes e Hobbes per introdurre la Santa Alleanza (reazionaria per definizione) tra nascita del capitalismo, genesi e struttura della scienza moderna e fondamento giuridico atomizzante sulla base dell'equivalenza tra ragione e un certo uso ideologico della nozione di "natura". Il libro è suggestivo, *fascinans*? Forse: ma la posta in gioco, oggi come ieri, nella nostra lunga attualità moderna (a dire il vero, ben poco "riflessiva"), è talmente concreta, che risulta *tremenda*. E va da sé che il libro è complesso, non potrebbe essere altrimenti.

Il libro, dicevamo, è stato pubblicato nel 1990, e anche la data non è di poco conto: si tratta di un momento storico di passaggio tra la fine della possibile "fine del mondo" connessa alla Guerra Fredda, e l'inizio della "fine del mondo" connessa al "risveglio" del disastro ambientale – un fenomeno di passaggio dall'incubo atomico all'incubo ecologico, una soglia tra due "fini", temute almeno quanto evocate, una pulsione di morte che l'Occidente sembra dover coltivare necessariamente: la continuità tra queste due percezioni della fine è data propria dalla discontinuità che pone la questione della relazione tra umano e natura, che si sposta e si ridetermina, ponendo nuove minacce, ancora più complessive. E quella che, nel "lontano" 1990, sembrava a Michel Serres la vera minaccia, di cui poi soltanto un paio di decenni dopo la nostra razionalità riflessiva ci ha resi finalmente consapevoli, viene analizzata all'interno di una serie di passaggi teorici elaborati con grande suggestione e rigore.

Innanzitutto, il fatto decisivo dell'ingresso della natura nella storia e della storia nella natura (in piena assonanza con le affermazioni di Dipesh Chakrabarty, giunte una ventina d'anni dopo), la conseguenza è la fine del dispositivo fondamentale della storia e della sua interpretazione moderna: «sino a oggi la nostra gestione del mondo passava attraverso la belligeranza, così come il tempo della storia aveva nella lotta il suo motore» (p.20), tutto questo starebbe per (o *dovrebbe*, per meglio dire) essere superato – il modello delle "guerre soggettive" (quelle, per intenderci, tra stati e che hanno caratterizzato le vicende umane) dovrebbe tendenzialmente scomparire, nel momento in cui a venire in primo piano sarebbe la "violenza oggettiva", quella che oppone tutta l'umanità a ciò che ha pensato sempre come sfondo, la natura o il mondo (in queste affermazioni, sembrano leggersi in anticipo alcune riflessioni "politiche" di Bruno Latour, contenute ad esempio in *Tracciare la rotta*). Il conflitto crescente sarà una *guerra dei mondi*: da un lato «il mondo mondano dei nostri

contratti» (p. 22), quello del «teatro della dialettica» (p. 21), della storia e delle guerre (del resto «la storia comincia con la guerra» (p. 23) così come il contratto sociale hobbesiano), e dall'altro «il mondo mondiale delle cose» (p. 22), quello dello sfondo naturale (che poi sfondo non è), del mondo che muta, di quella Terra che rischia di sommergere entrambi i belligeranti come i duellanti di Goya con cui si apre questa narrazione filosofica. Occorre abbandonare il "mondo mondano" in favore del "mondo mondiale": «la crescita dei nostri mezzi razionali ci spinge, a una velocità difficile da valutare, nella direzione della distruzione del mondo che, per un effetto di ritorno piuttosto recente, può condannarci tutti insieme, e non più per località, all'estinzione automatica» (p. 25) – se il diritto e il contratto sociale sono nati per permettere la sopravvivenza delle comunità umane a partire dalla violenza soggettiva che poteva portare alla distruzione (e guerra, dominio e sfruttamento sono stati i suoi strumenti), ora che si sta scatenando la "violenza oggettiva", quella del mondo, della natura, della Terra, suscitata dalla "pacifica" concorrenza economica (profitto e sfruttamento), occorre lavorare a «un patto nuovo da firmare con il mondo: il contratto naturale» (p. 25). Un patto che può essere stipulato soltanto se comprendiamo, preliminarmente, che non siamo tutti sulla stessa barca: certo, il libro di Michel Serres potrebbe mostrare i medesimi difetti di tanta riflessione contemporanea sull'Antropocene, soprattutto per quanto concerne l'ideologico e anti-dialettico *siamo tutti sulla stessa barca* (cosa non vera né all'origine capitalista ed estrattivista del problema né negli esiti intermedi – la crisi ambientale ricade già oggi maggiormente sul Sud del mondo e nel Nord sulle classi di dannati, cosa al massimo vera soltanto se l'eventuale fine del mondo arriverà davvero alla fine della sua fine, ma questa fine non finisce in un attimo, è un lungo percorso nel tempo), ma è anche vero che ha la forza di proporre strumenti teorici e immaginifici di cui può

essere sempre utile servirsi anche in contesti di elaborazione differenti.

E arriviamo così al cuore del libro, alla *soglia*: «qui si biforca la storia: o la morte o la simbiosi» (p. 50) dice Michel Serres, in una di quelle *sententiae* di cui l'argomentazione è ricca. Dopo aver dimostrato efficacemente come il dispositivo giuridico moderno (dal contratto sociale al diritto naturale, fino alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo) escluda di fatto il mondo, ponendo al centro il parassitismo dell'umano (e non che manchi di radicalità in affermazioni di questo tipo: «il parassita prende tutto e non dà nulla (…) il diritto di dominio o di proprietà si riduce al parassitismo», p. 55), la questione si sposta immediatamente sul *che fare?*: «aggiungere al contratto esclusivamente sociale la stipulazione di un contratto naturale di simbiosi o di reciprocità in cui il nostro rapporto con le cose lascerebbe dominio e proprietà per l'ascolto ammirativo, la reciprocità, la contemplazione e il rispetto, in cui la conoscenza non presupporrebbe più la proprietà, né l'azione il dominio, e l'una e l'altra non presupporrebbero i loro risultati o condizioni stercorarie» (p. 54). C'è dell'utopia *naïve*, dell'*inattualità*, è ovvio: ma c'è anche un programma di massima, un orizzonte complessivo, che può essere sempre utile come promemoria per elaborazioni teoriche e prassi di intervento che dovrebbero permeare questo nostro tempo di passaggio.

E così, la riflessione – sempre tra il *fascinans* e il *tremendum* – è attraversata da una serie di figure e il nodo centrale è la relazione che intercorre tra scienza e diritto, caratterizzata dai processi (nel senso giuridico del termine) che hanno di fatto costituito la storia del sapere occidentale: sul palcoscenico della riflessione sale innanzitutto Zenone di Elea, l'Anfoteroglosso, fondatore della dialettica e colui che, a seconda della tradizione, morde l'orecchio del sovrano fino a che non viene ucciso dalle guardie o stacca la propria lingua a morsi,

per sputarla addosso al sovrano, suscitando la rivolta della massa – «la scienza prevale sul diritto» (p. 88), dice Serres, anche se il vero conflitto resta aperto, quello tra «la giustizia e la giustezza» (p. 87), quello tra ragione che intende giudicare e ragione che intende dimostrare: «quando e come diverranno simbionti?» (*ibid.*) è la vera domanda che attraversa quella che viene considerata la questione fondante dell'organizzazione dei saperi in Occidente; poi, è la volta del processo ad Anassagora di Clazomene, filosofo della natura e colui che ha dimostrato come essa sia extra-giudiziale, luogo di non-diritto, pur richiamandosi alla natura come vera legislatrice, a tal punto che, quando viene condannato a morte, ritiene che quella condanna sia stata pronunciata già dalla natura al momento della nascita – dunque: «il diritto prevale sulla scienza» (p. 99). E allora, chi sopravanza l'altro? Evidentemente, non c'è soluzione: «in un primo tempo le leggi prevalsero sulle scienze, processo dopo processo; la scienza prevale sulle leggi, poiché ciascuno di essi è oggetto di revisione, alla luce della ragione; ma il diritto prevale perché la logica interna della storia, anche delle scienze, rimane quella del diritto; ma la scienza ha il sopravvento perché delega sempre a rappresentarla presso i tribunali i suoi periti; ma… La metapolemica della scienza e del diritto, della ragione e del giudizio, non si dirime definitivamente e costituisce il tempo della nostra storia» (p. 105). Ma poi si giunge al più famoso dei processi alla scienza, quello che vede imputato Galileo Galilei, e che sancisce la nascita della scienza moderna: «la scienza, e la scienza soltanto, ha tutti i diritti (…) alla fine, la scienza, unica competente, rimane padrona del terreno e della Terra» (p. 110); il diritto può interrogarsi sul mondo degli uomini, ma la natura appartiene alla scienza, e, proprio perché appartiene alla scienza e non riguarda il mondo del diritto positivo tra gli umani, allora può divenire contemporaneamente terra di conquista, di dominio e di appropriazione violenta, oltreché di studio

disinteressato per il severo ingenuo che vi crede. Si tratta allora del gesto aurorale della modernità: la scissione del mondo umano dal mondo della natura, quello che allo stesso tempo ha prodotto ed è stato prodotto dalla Santa Alleanza di capitalismo, scienza e diritto moderno, e che ci sta portando allo schianto dell'Apocalisse senza Regno a venire.

Certo, il libro di Serres può stupire ulteriormente, soprattutto quando si richiama alla necessità di ripensare – in vista del "contratto naturale" – l'esperienza profonda del religioso, il senso di una "religione" (dall'etimo di legare, connettere, riunire) diligente del mondo (e non negligente che è l'opposto di religioso): «attraverso i contratti esclusivamente sociali, abbiamo lasciato il legame che ci connette al mondo, quello che lega il tempo che passa e scorre al tempo che fa, quello che mette in relazione le scienze sociali e le scienze dell'universo, la storia e la geografia, il diritto e la natura, la politica e la fisica, il legame che rivolge la nostra lingua alle cose mute, passive, oscure, che in virtù dei nostri eccessi riprendono voce, presenza, attività, luce. Non lo possiamo più trascurare» (p. 66).

E la religione è nulla senza amore: se la prima legge è quella che comanda di amare il prossimo – che poi se il prossimo sono fondamentalmente i vicini, allora si arriva al razzismo, se invece il prossimo è tutta l'umanità, mentre la sfruttiamo, è soltanto «ipocrisia diffusa dei moralisti predicatori» (p. 67) – la seconda legge, davvero determinante, deve essere quella di amare il mondo, non nel senso di suolo, non *terra e sangue*, ma un «amore universale della Terra fisica» (p. 67).

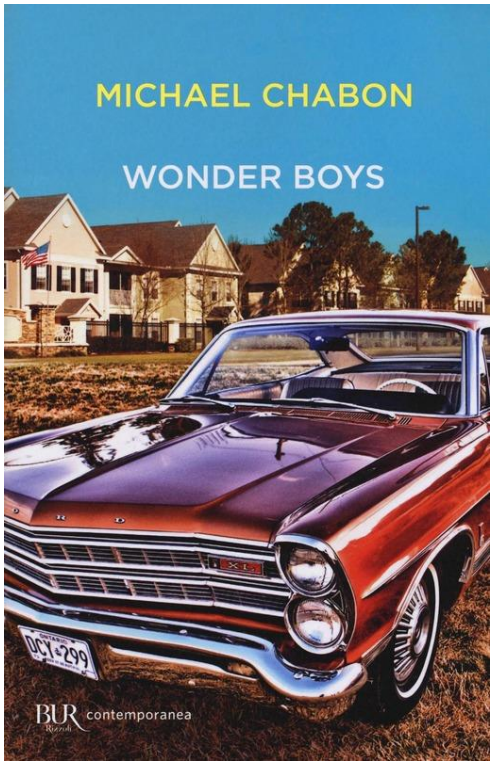
Il percorso stabilito da Michel Serres è un percorso più concreto di quanto possa sembrare: si tratta di un libro che spinge all'azione anche se sembra rifugiarsi in un immaginario contemplativo, intimo ed esistenziale. L'effetto è quello di una scarica elettrica anche quando nell'ultima pagina si legge: «Chi sono io? Un tremito di niente, che vive in un sisma permanente.

Ora, per un attimo di felicità profonda, al mio corpo vacillante viene a unirsi la Terra spasmodica. Chi sono io, ora per qualche secondo? La Terra stessa. In comunione, in amore lei e io, doppiamente smarriti, palpitanti insieme, riuniti in un'aura. L'ho vista, con i miei occhi e il mio intelletto, poco fa; infine, con il mio ventre e i miei piedi, con il mio sesso sono lei» (p. 158). Questo libro è un'esperienza e come con ogni esperienza non dobbiamo necessariamente concordare in ogni suo momento, ma un'esperienza è già sempre un'apertura all'azione. Possiamo vivere esperienze paniche, o possiamo agire perché si possano ancora vivere. Agire oggi significa rovesciare la Santa Alleanza che Michel Serres, in un libro-esperienza capace di andare dall'universale al particolare, dal collettivo allo psichico, dall'esteriorità all'intimo, e *vice versa*, ha raccontato con precisione e rigore. Prima cambiare il mondo, poi godere di legami e amori che vanno sempre al di là e che difficilmente, ora, riusciamo a intravedere.

DELIO SALOTTOLO

Michael Chabon
Wonder Boys
tr. it. L. Crepax e M. Crepax
Rizzoli, Milano 2002, pp. 359, € 17,50

Edgar Allan Poe
La filosofia della composizione
a cura di Luigi Lunari, testo inglese a fronte
La Vita Felice, Milano 2012, pp. 68, € 6,50



ADIL BELLAFQIH

IL MALE DI MEZZANOTTE.
CREATIVITÀ E INFLAZIONE PSICHICA TRA JUNG, POE E MICHAEL CHABON

Quell'«io» non è il poeta, ma il dio apollineo per conto del quale il poeta ispirato canta.
Robert Graves, *La Dea Bianca*

1. *Wonder Boys di Michael Chabon*

Dopo il successo de *I Misteri di Pittsburgh* Michael Chabon si buttò per cinque anni nella stesura di un secondo romanzo, *Fountain City*, che non riuscì a completare. Il romanzo, incentrato sulla costruzione di un ideale stadio da baseball, continuava a crescere senza fine (cfr. M. Chabon, *Diving into the wreck*, in *Maps and legends: reading and writing along the bordersland*, McSweeney's, San Francisco 2008). La storia sembrava sfuggita al controllo di Chabon. Anzi, paradossalmente era la storia a controllare lo scrittore. Da questa esperienza fallimentare Chabon trasse ispirazione per il suo secondo vero romanzo, *Wonder Boys* (1995).

In *Wonder Boys* il protagonista è Grady Tripp, docente universitario di scrittura creativa in piena crisi: da sette anni è al lavoro su un libro (intitolato *Wonder Boys*, appunto) che non riesce a finire. Trame e sottotrame si moltiplicano, appaiono qua e là interi capitoli di descrizioni senza personaggi e così via. Grady ha in mente il finale (in realtà più di uno), ma le vicende che coinvolgono la famiglia al centro della storia non approdano a una conclusione, i dettagli abbondano, tutto sembra necessario e funzionale allo sviluppo della trama quando in realtà è solo un alibi per perdersi nei meandri della scrittura.

Quello di Grady Tripp sembra il contrario del famigerato blocco dello scrittore. Grady non ha alcuna difficoltà a sedersi alla macchina per scrivere e buttare giù le idee, anzi, è l'esatto opposto. Per sette anni *Wonder Boys* è diventato il centro del suo mondo, l'unico rifugio sicuro cui fare ritorno per fuggire da una vita ingarbugliata. La questione rilevante da un punto di vista filosofico è l'apparente presa di controllo dell'opera sull'autore. Crescendo, *Wonder Boys* ha sopraffatto Grady Tripp, lo ha incatenato alla macchina da scrivere costringendolo ad autoalimentare una storia senza capo né coda. Cercheremo nelle prossime pagine di sviscerare questa sorta di bulimia creativa e

di trarne qualche conclusione sul rapporto tra artista e opera d'arte.

Così descritto, il romanzo di Chabon ricorda quasi una storia dell'orrore. Sebbene non ceda alle lusinghe (seppur altrettanto nobili) del genere puro, la storia di Grady Tripp si muove sulla linea che separa la narrazione convenzionale da quella orrorifica. A stimolare il giovane Grady nel diventare scrittore fu un personaggio della sua infanzia, August van Zorn, immaginario autore di racconti dell'orrore ispirato a Howard Philips Lovecraft. Perso nella stesura del suo infinito romanzo, Grady ripensa spesso a van Zorn e a quello che chiama il male di mezzanotte, una sorta di: «insonnia emotiva […] quando tutt'intorno gli altri sono profondamente addormentati» (p. 26).

Grady si chiede se gli scrittori non siano tutti in qualche modo disturbati e associa questo disturbo creativo (o distruttivo) all'incessante rumore della sedia a dondolo di van Zorn, il quale scriveva le sue storie dell'orrore nel cuore della notte. Gli scrittori, proprio come gli insonni, sarebbero inclini agli incidenti, all'autodistruzione e alle piccole ossessioni, incapaci di abbandonare un'idea o un argomento in barba alla logica e ai buoni consigli. Il disordine mentale scaturito dall'atto creativo si ripercuoterebbe sulla vita quotidiana degli scrittori, perennemente in balia delle emozioni, sonnambuli che vagano tra montagne di pagine che aspettano di essere scritte.

Nel corso del romanzo di Chabon il male di mezzanotte si staglia sullo sfondo della narrazione come una minaccia perenne, una divinità Lovecraftiana che brama la distruzione di Grady, travolto da una serie di avventure che spaziano dal comico al grottesco. Creatività e autodistruzione sembrano legate a doppio filo. Di più, Grady arriva a equiparare il male di mezzanotte a una schizofrenia che comincia:

> come una semplice sensazione di distacco dagli altri, un'incapacità di "partecipare" non rara in uno scrittore, un senso di invidia e di incolmabile distanza dal resto del mondo, come quella che prova chi si

> rigira, inquieto, a letto, quando tutti dormono. Rapidamente, tuttavia, colui che era affetto dal male della mezzanotte cominciava ad amare quella sensazione di distacco, a coltivarla […] fino a quando, un brutto giorno, non scopriva che il proprio sguardo ostile era rivolto, prima che a chiunque altro, a se stesso (p. 81).

Grady riflette in questi termini durante una conferenza tenuta da Q., un autore immaginario che intitola la sua lezione "Lo scrittore e il suo doppio". Secondo Q. la sua vita da scrittore sarebbe funestata da un Doppelgänger malvagio che agirebbe nell'ombra per rovinarlo, ma al contempo per fornirgli materiale fresco su cui lavorare. Grady ravvisa una certa somiglianza tra l'idea di un doppio oscuro e l'insonnia emotiva che scolla progressivamente il creativo da se stesso e dal mondo, intrappolandolo nella sua stessa creazione al punto da rendere impossibile separare realtà e finzione letteraria.

Per capire la natura del male di mezzanotte dovremo affrontare da un punto di vista psicologico il tema della creatività e subito si pone un problema. Com'è possibile che un'opera sfugga al controllo del creatore se è egli stesso a darle vita? E ancora, esistono elementi concreti per credere che la produzione dell'opera vada al di là della volontà cosciente del creatore? C'è davvero un Doppelgänger al lavoro nell'ombra o è solo una finzione letteraria di Chabon?

2. *Filosofia della composizione di Edgar Allan Poe*

In relazione al tema generale della creatività possiamo identificare due grandi scuole di pensiero. La prima considera l'opera d'arte totalmente frutto della coscienza dell'autore, il quale la pianifica e architetta nei minimi dettagli come farebbe un orologiaio. La seconda, più antica, si appella alla figura classica della Musa ispiratrice: non è l'individuo a creare l'opera, bensì un'entità superiore di cui egli è tramite.

Di primo acchito la seconda prospettiva sembra assurda, figlia di fantasie pre-illuministiche che ancora tributavano poteri

sovrannaturali a forze inesistenti. Edgar Allan Poe, per esempio, iniziatore non solo del genere poliziesco ma del racconto dell'orrore, si rivela illuminista per quanto concerne la creazione dell'opera poetica. Nel saggio Filosofia della composizione *(1846, in The poetical works of Edgar Allan Poe, together with his essay on the philosophy of composition, Educational Publishing Company, Boston, New York*) si propone di svelare i trucchi che gli autori "ispirati" spacciano come frutto dell'azione di qualche musa. Analizzando una delle sue opere più celebri, Il Corvo, Poe racconta i dettagli del processo che lo ha spinto a scegliere certe soluzioni poetiche invece di altre, riducendo tutto al brutale (ed efficace) bisogno di sortire determinati effetti nel lettore. In altre parole, secondo Poe Il Corvo sarebbe frutto unicamente dell'ingegno, un lavorio di costruzione costante che poco ha da spartire con il furore ebbro che ci si aspetterebbe da un artista romantico come lui. A differenza di Chabon, Poe sembra non aver mai perso il controllo del suo lavoro proprio perché il lavoro poetico è, secondo questa prospettiva, materia inerte e priva di una volontà propria che, al più, funziona male e non restituisce l'effetto sperato, un po' come un orologio che non segna l'ora esatta.

Eppure, l'argomentazione di Poe, per quanto cristallina, mostra il fianco in più di un passaggio. Dopo aver determinato il tipo di testo (poesia, racconto, eccetera), il tono del testo, l'effetto che deve sortire (melanconia), Poe sente il bisogno di un ritornello che accentui l'effetto generale della composizione. Valuta quindi la sonorità di certe parole ed ecco che gli si presenta quasi autonomamente Nevermore: «In fact it was the very first [refrain] which presented itself» (p. 121). *È una scelta lampante, impossibile da non sfruttare, visti gli obiettivi fissati durante la strutturazione dell'opera.*

Trovato il refrain, Poe scrive:

> Here, then, *immediately arose the idea* (corsivo mio) of a non-reasoning creature capable of speech, and very naturally, a parrot, in

> the first instance, suggested itself, but was superseded forthwith by a Raven as equally capable of speech, and infinitely more in keeping with the intended tone (p. 121).

Ecco emergere un'altra idea: una creatura priva di ragione che ripete ossessivamente "Nevermore". All'inizio doveva essere un pappagallo, poi sostituito da un corvo, che rende meglio l'idea di melanconia.

La domanda che sorge spontanea, viste le premesse di Poe, è: da dove sono emerse queste idee? Da dove è arrivato il refrain "Nevermore"? E la trovata della creatura parlante che finisce per essere il famigerato corvo? Stando a quanto detto da Poe nulla del *Corvo* è frutto del caso o dell'ispirazione, giacché è una poesia studiata a tavolino, ma allora come spiegare questo susseguirsi di idee? Di certo sono dovute a catene associative per cui rigirandosi più volte un problema per la testa ecco che la soluzione si trova, ma possiamo davvero dire che sia un processo equiparabile a quello della costruzione di un orologio? Nella costruzione di una macchina i pezzi sono determinati, si incastrano tra loro e, se montati bene, permettono alla macchina di funzionare. Poe ha cercato di ordinare i pezzi nella prima parte della *Filosofia della composizione*, descrivendo minuziosamente i passaggi che hanno portato a certe scelte poetiche. Ma cosa c'è di razionale e calcolato nella proposizione: "immediatamente emerse un'idea"? Da dove è arrivata l'idea della bestia parlante? È stato Poe a trovare l'idea o piuttosto l'idea sì è presentata a Poe "per conto suo"? Se Poe avesse davvero predeterminato tutto, allora non avrebbe avuto bisogno di farsi venire idee, sarebbero già state a disposizione, eppure tra tutti i refrain esistenti e tra tutti i volatili del creato, ecco che per un misterioso gioco combinatorio Poe mette in bocca "nevermore" a un corvo. Non possiamo dilungarci sulla questione della combinatoria della creatività, giacché entrerebbero in gioco temi di carattere estetico, di gusto, eccetera. Però domandiamoci: se una musa invisibile gli avesse sussurrato all'orecchio senza

che se ne accorgesse? In quel caso Poe avrebbe *creduto* di essere l'autore assoluto del *Corvo* quando invece qualche altra forza era all'opera, suggerendogli non solo il miglior refrain, ma anche l'animale cui metterlo in bocca. Allora è Poe che ha scritto *Il Corvo* o è la poesia stessa che, a dispetto delle accortezze di Poe, l'ha spinto a farsi scrivere in quel modo? Che Poe fosse affetto inconsapevolmente dal male di mezzanotte?

3. *La totalità psichica junghiana*

Se vivessimo ancora nella Grecia antica non troveremmo difficile credere che una musa abbia guidato la mano di Poe nella stesura del *Corvo*. Per una risposta scientificamente soddisfacente, però, non basta affidarsi alla mitologia. Se l'ipotesi più razionale dello scrittore come orologiaio sembra insufficiente a spiegare l'origine di un disturbo come quello di Grady Tripp, allora dovremo scandagliare l'altro polo della psiche che concorre alla creazione artistica: l'inconscio. Rivolgeremo dunque l'attenzione alla psicanalisi, sperando in maggior fortuna. L'impostazione teorica di Carl Jung in particolare potrebbe aiutarci a chiarire la natura del male di mezzanotte poiché, rispetto alla tradizionale concezione freudiana, essa prevede di riconoscere l'assoluta indipendenza dell'inconscio dall'Io, esattamente come il romanzo infinito di Grady Tripp o *Il Corvo* di Poe sembrano indipendenti dalla volontà dell'autore.

Se il fulcro della teoria Freudiana resta la cura dell'Io (smembrato e influenzato da Es e Super-Io), Jung si concentra sulla realizzazione di quella che definisce "totalità psichica", il Sé, ovvero la somma di stati consci e inconsci dell'individuo. La teoria junghiana si complica ulteriormente giacché introduce nella sfera del Sé non solo i complessi individuali (Ombra), ma anche figure inconsce transpersonali comuni a tutti gli esseri umani, gli archetipi. Il cosiddetto inconscio collettivo è un'ipotesi e non potrebbe essere altrimenti, poiché se fossimo

pienamente consapevoli dei suoi contenuti, allora non sarebbe più inconscio, ma pura coscienza. Possiamo conoscere gli archetipi solo attraverso la loro manifestazione culturale, mitica, religiosa, artistica oppure onirica: queste immagini irrazionali si traducono culturalmente nell'opera dell'uomo il quale ne è inconsapevolmente influenzato. Un archetipo ben noto alla psicanalisi è, per esempio, quello del Vecchio Saggio, ravvisabile tanto in mago Merlino quanto nello Zarathustra di Nietzsche. Non possiamo dilungarci in analisi di mitologia comparata e rimandiamo al nutrito campionario di esempi raccolto da Jung [cfr. C.G. Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2015]. Ciò che è rilevante ai fini della nostra indagine sul male di mezzanotte, ipotizzando la realtà degli archetipi, è proprio l'influenza che essi sortiscono sulla coscienza durante l'atto creativo.

Come detto, uno dei modi per individuare un archetipo (o un insieme di archetipi) è quello di analizzare i prodotti culturali dell'essere umano. Secondo Jung gli atti artistici si esercitano esattamente secondo una delle due modalità descritte all'inizio: o il processo creativo è guidato dalla coscienza (come rivendicato da Poe) oppure è condotto sotto l'influenza dell'inconscio. Sottolineiamo anche come per Jung gli unici veri atti creativi meritevoli di indagine (definiti "visionari") sono quelli del secondo tipo poiché permettono alla psiche profonda di esprimersi quasi senza filtri.

Spogliata della sua veste mitologica e ricondotta a un regime clinico, ecco che la Musa che dirige il processo creativo altro non sarebbe che una pulsione inconscia. Questa prima considerazione sembra triviale, ma solo perché siamo abituati a considerarla alla luce della psicologia freudiana in cui l'Io occupa il centro della dimensione psichica. Per Freud sono al più i complessi individuali a influenzare, se sublimati, la creatività o il genio artistico, cosicché lo studio della biografia dei

grandi della storia dovrebbe rivelare i motivi profondi alla base delle loro creazioni. In altre parole, Freud riduce il processo artistico a una forma nevrotica. Ciò potrebbe anche essere vero e un personaggio come Grady Tripp offrirebbe materiale in abbondanza a un analista, ma allora non si spiega come mai tutti i nevrotici non sono artisti e viceversa. I complessi individuali giocano un ruolo nella creazione artistica, ma non sono sufficienti a darne piena descrizione.

Secondo Jung il processo creativo (almeno nella seconda declinazione) andrebbe inteso come qualcosa di svincolato dalla volontà dell'Io. Abbiamo detto che Jung considera l'inconscio come una realtà del tutto indipendente dalla coscienza, tanto che nel *Libro Rosso* affermerà che non possediamo i nostri pensieri esattamente come non possediamo gli alberi di una foresta: i pensieri "accadono" come fenomeni naturali [cfr. C.G. Jung, *Il Libro Rosso. Liber Novus* (2009), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 73]. Se l'inconscio è *altro* dall'Io, una sorta di doppio oscuro, allora esso agisce dietro le quinte del processo creativo, lo dirige e lo guida in modo simile ai sogni. Non scegliamo del tutto cosa scrivere nello stesso modo in cui non scegliamo cosa sognare. Il processo comunque non è lineare e l'archetipo non si esprime mai del tutto: per emergere deve prima agglutinarsi attorno ai complessi individuali, giacché si trovano a un livello superiore nella stratificazione psichica. In seguito questa commistione di complessi personali e transpersonali si confronta con la coscienza e dall'interazione tra queste due componenti psichiche dipende l'esito del processo. Se il contenuto archetipico non fosse mediato dalla psicologia individuale, allora il Vecchio Saggio, per esempio, si esprimerebbe sempre nello stesso modo, mentre storicamente ne ravvisiamo versioni sempre diverse a seconda dell'autore che ne viene "posseduto". Tale possessione, però, può essere sia benefica che distruttiva, poiché

dipende dal modo in cui l'Io decide di confrontarsi con le pulsioni che vogliono possederlo.
Non è raro, infatti, che un creativo subisca gli effetti della cosiddetta inflazione psichica. Quando una delle due parti, conscio o inconscio, prende il sopravvento sull'altra spezzando l'equilibrio necessario al benessere psichico, ecco che si verifica un'inflazione. Da un lato, per esempio, può capitare che l'Io posseduto da un archetipo creda di essere quello stesso archetipo: un esempio storico è il Nietzsche del crollo psicologico, il quale asseriva di essere Dioniso incarnato e tutti i nomi della storia. L'ipertrofia egoica tipica degli artisti li porta a credere di essere padroni della propria opera (come Poe), misconoscendo la componente transpersonale che ha agito attraverso di loro così come la Musa cantava per bocca del poeta greco.
Quel che Chabon racconta con la formula "male di mezzanotte" descriverebbe adeguatamente ciò che per la psicologia clinica è un vero e proprio squilibrio tra conscio e inconscio. L'inflazione agisce anche in senso contrario: durante il processo creativo la pulsione archetipica può soggiogare un Io debole, travolgendolo e deprimendolo, rendendolo non più posseduto, ma schiavo del processo stesso. Sembra questo il disturbo che affligge il Grady Tripp di *Wonder Boys*: uno scrittore consapevole dell'esistenza di una zona d'ombra nella sua psiche, di un doppio che cospira alle sue spalle, eppure troppo debole per affrontarlo. Nel corso del romanzo Grady si fa trascinare dagli eventi senza mai prendere le redini della sua vita; guidato ciecamente dalle forze telluriche dell'inconscio ne è vittima consapevole e, più di tutto, connivente. La parte conscia di Grady sa che *Wonder Boys*, il romanzo al quale lavora ossessivamente, è fuori controllo, sa che è il romanzo a possederlo per crescere e autoalimentarsi come una oscura divinità lovecraftiana, così come sa che la sua vita sta andando a rotoli in un intreccio di rapporti clandestini e abuso di droghe. L'Io cosciente di Grady sa tutto questo, ma è

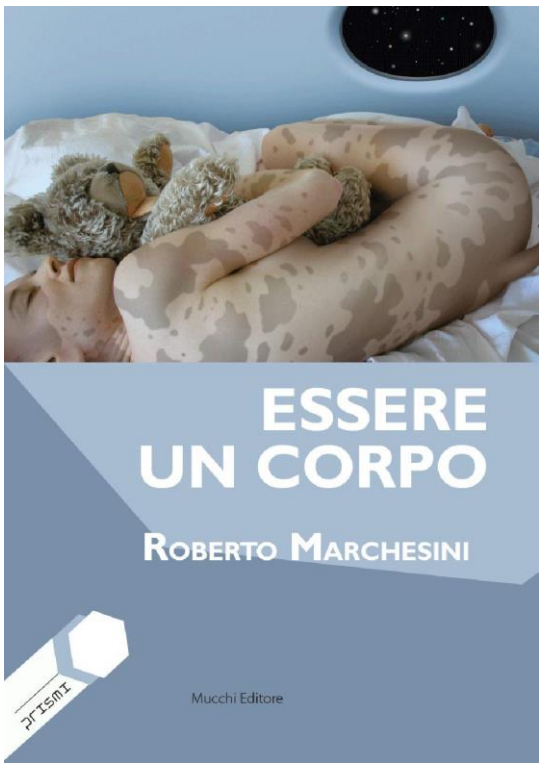
sopraffatto dal male di mezzanotte. Grady è dissociato, inflazionato, guarda la propria vita dall'esterno mentre qualcun altro che non è lui (un insieme di complessi autonomi, l'archetipo dell'Eroe maledetto, chissà) vive al posto suo. Il processo creativo diventa un alibi, il romanzo infinito un orizzonte in cui dissolvere il proprio ego, annullandosi.

Concludendo, il male di mezzanotte esprime narrativamente un disturbo dissociativo in agguato per chiunque assecondi la propria vena creativa. Invece di un mezzo per esprimere il Sé più profondo, l'arte può rivelarsi una gabbia dorata in cui rifugiarsi per eludere il proprio Io, un alibi come tanti per dimenticarsi di vivere.

Adil Bellafqih è cultore della materia in Storia delle idee presso l'Università di Modena e Reggio Emilia

corradino13@gmail.com

Roberto Marchesini
Essere un corpo
Mucchi Editore, Modena 2020, pp. 174, € 16



L'ultimo testo di Roberto Marchesini è consacrato all'enigma del corpo. Cosa significa essere un corpo ed essere per il mondo in questo corpo? Cosa può un corpo? Come sente e come desidera? E infine che cos'è un corpo ibridato? Sono alcune delle domande che attraversano il libro, domande a cui Marchesini risponde offrendo nuovi paradigmi interpretativi, che restituiscono una narrazione dell'umano forse più complessa, ma senz'altro più fedele alla realtà. Vent'anni di post-umanesimo ci portano dritti dritti al corpo, che è «un ipertesto, un sodalizio incentrato sul continuo chiacchiericcio di lemmi plasmatici inconsapevoli, che circondano le sue unità minime» (p. 8). La filosofia contemporanea ha pensato il corpo come ciò che ci è più proprio, e ciò è senz'altro vero, ma è vero pure che il mio alloggiare in questo corpo è fatto di relazioni con l'esterno; si alloggia nel corpo, non vi si risiede, proprio come degli ospiti, tuttavia non nel senso di una prigionia piuttosto di un'apertura di e verso il mondo. Per questa semplice, ma imprescindibile ragione, quando si parla di corporeità è bene abbandonare sin da subito ogni pretesa di esaustività e completezza: se non si dà alcuno sguardo di sorvolo allora occorre fare un passo più là nell'incarnazione. Il fatto che il corpo sia una «struttura che connette» (p. 13) ci consente, secondo Marchesini, da un lato di assistere all'epifania

altrui, dall'altro di cogliere il corpo nella sua dimensione diacronica. Nell'intera struttura intenzionale del corpo opera una sorta di risonanza, «la gioia del ritrovarsi immersi, coniugati e radicati nel mondo» (p. 15). E questo ritrovarsi è appunto diacronico, unisce il passato della filogenesi e il qui e ora in una specie di «frattale diacronico» (p. 18). «Tracciando una linea trasversale – che riprenda autori diversissimi tra loro, come Darwin, Proust, Bergson, Piaget, Bateson – ritroviamo nel corpo quel concetto husserliano di istituzione/donazione (*Stiftung*) che è registro d'implementazione diacronica» (p. 20). Proprio perché il corpo è luogo di confine, soglia ermeneutica, è possibile rintracciare un'unitarietà tra autori così disparati, una sorta di trama sotterranea della storia della filosofia che ha almeno cercato di porre la questione della corporeità. Un altro carattere tipico del corpo, del tutto consequenziale al suo essere in relazione, è quello definito da Marchesini di eteronomia: per il corpo è possibile solo una predicazione relazionale, non vi sono mai predicati costitutivi, ma solo ontologico-relazionali. Infatti, è precisamente l'ontologia diacronico-relazionale del corpo a renderlo «incomprensibile alla lente isocrona della *res extensa*» (p. 26). Naturalmente, sottolineare il carattere relazionale della predicazione significa scardinare ancora una volta il mito del *principium individuationis*: cadono le mitologie di un organismo che sia autonomo, autocostitutivo, quasi attraversato da teleologie intrinseche – «se tolgo il corpo dalla relazione, esso immediatamente muore» (p. 27) – e resta una taciuta vocazione ecologica «il mondo eterotrofo degli animali si appoggia sulla presenza di organismi biosintetici, le piante, e stesso discorso si può applicare ai parassiti, ai saprofiti, ai coprofagi» (*ibid.*). È la dimensione eco-ontologica, come la definisce Marchesini, il primo carattere dell'essere un corpo, la sua natura emergenziale nella relazione con l'alterità. Il secondo carattere è quello del sentire: capovolgendo l'adagio cartesiano

Marchesini afferma «penso perché sento» (p. 44). Si tratta dell'ennesimo smacco al principio di sovranità dell'individuo che ha retto il paradigma umanista. Questo sentire, però, è definito in base alla sua natura intenzionale, è la capacità di *intus-legere* «ossia di penetrare la superficie apparente del reale per configurarne valenze nascoste» (p. 54). L'emozione, in tal senso, funziona come un marcatore del sentire, permette di intercettare il sentire del corpo. Un sentire che governa non solo il dominio dei sensi, ma che è al fondamento di ogni giudizio, e quindi di ogni gnoseologia, estetica e morale. «Il giudizio richiede sempre un'attribuzione di valore che riposa sul principio del coinvolgimento. È la condizione emozionale che getta luce su un evento, facendolo emergere dal fondale e dandogli una rilevanza, rendendolo cioè giudicabile. [...] Le disposizioni emozionali trasformano l'esposizione al mondo in esperienza del mondo» (p. 64). Il corpo poi opera in un regime desiderativo, ma questo desiderio è più una condizione che un bisogno. L'interpretazione tradizionale del desiderio oscilla fra due poli: da un lato il desiderio sarebbe il nostro progetto, fine o scopo che anima la nostra azione nel mondo, esercitando su di noi un forte potere attrattivo, dall'altro sarebbe nient'altro che pulsione libidica, anelito che divora sé stesso e non è mai pago. Queste due letture, secondo l'autore, mancherebbero la vera natura del desiderio, operando una «desomatizzazione» (p. 79). In effetti, nel primo caso sarebbe qualcosa che trascende il corpo, nel secondo qualcosa che lo appiattisce su di un piano pulsionale, perdendo l'autentico significato copulativo, e rendendolo quasi una macchina desiderativa dall'aspetto consumatorio. Tra eccesso di razionalità e semplice funzione fisiologica, il corpo desiderante è innanzitutto «realizzazione di copule, per cui il suo essere è un "volgersi verso" sia nel principio del sentire il mondo che nell'orientamento appetitivo all'esterno» (p. 80). Il desiderio non può essere ridotto a mero innesco esterno, come se bastasse

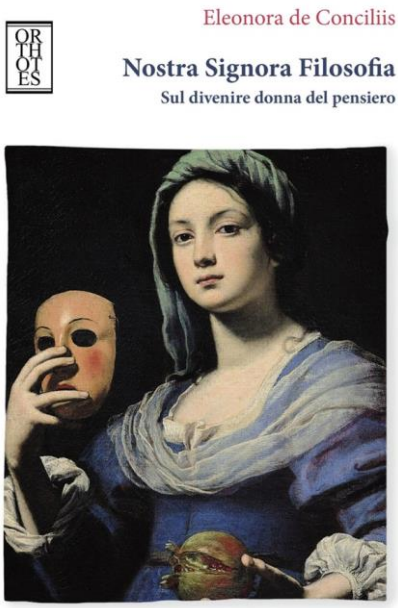
una causa estrinseca e locale a muovere il nostro desiderare. E questo movimento si genera non dalle mancanze bensì dalle aperture: non il bisogno, non la carenza, ma l'eccesso, la ridondanza, l'istituzione di nessi coniugativi. Rispetto al tradizionale canone estatico, che individua nel movimento desiderativo un'uscita da sé, Marchesini delinea un processo inverso, ossi di incorporazione e somatizzazione di un ente esterno (cfr. p. 104). Se di elogio della carne si tratta, è precisamente nell'ambito di questa soglia relazionale che si consuma la prossimità e la distanza fra l'animale umano e l'animale non umano. I vari attributi che siamo soliti assegnare agli animali non umani – una certa omologazione di specie, una perfetta congruità adattiva, una totale adesione al loro *Umwelt* e un'assenza di autodeterminazione e libertà espressiva – si radicano tutti nel concetto di corpo. Nell'animale il corpo assurgerebbe a una dimensione totalizzante dell'esistenza, mentre nell'uomo non sarebbe altro che un carattere parziale e mai sussuntivo della sua umanità, egli «vi riconosce semmai un nesso, un'abitazione, ma parimenti un'estraneità» (p. 123). L'uomo è il senza rango, è l'eccentrico, mentre l'animale è innanzitutto e perlopiù corporeità. Non a caso la dimensione pulsionale, corporale è sempre vista come una dimensione ferina. Marchesini non manca di notare che questa narrazione dell'umano ha radici assai profonde, che possiamo far risalire al mito fondativo di Epimeteo e Prometeo: in quel luogo già troviamo il «tentativo di assegnare una doppia genealogia all'universo animato» (p. 124). Si tratta di una vera e propria distorsione ermeneutica che ancora ricalca una concezione epimeteica dell'animale quale perfettamente integrato nella natura, mentre l'uomo ne sarebbe l'eterno clandestino. L'ultimo aspetto affrontato da Marchesini è quello del corpo cosiddetto ibridato e quindi del rapporto con la *techne*. In questa fenomenologia ibrida del corpo è importante rilevare ancora una volta la fallacia di ogni mito di autosufficienza,

«rimarcare l'impossibilità di considerare il corpo quale entità perimetrabile nello spazio-tempo, tale da poter giustificare per ricognizione interna il suo manifestarsi predicativo» (p. 144). Non si comprende mai un corpo *iuxta propria principia*, precisamente in ragione della sua intima natura relazionale ricordata poc'anzi. Si tratta di una propedeutica a ogni filosofia o antropologia della tecnica che voglia emanciparsi da un'interpretazione prometeica e strumentale. D'altronde «ogni emergenza tecnologica inventa nuovi spazi di sperimentazione somatica, rende il corpo un territorio capace di reinventarsi» (p.168). E mai come in questi mesi il virtuale, lo schermico, l'innesto tecnico ha avuto effetti realissimi.

ALESSANDRA SCOTTI

Eleonora de Conciliis
Nostra Signora Filosofia.
Sul divenire donna del pensiero

Orthotes, Napoli 2019, pp. 98, € 13



Questo libro, che Eleonora de Conciliis dedica al *divenire donna* del pensiero, è sostanzialmente un saggio sulla *postura* filosofica. L'autrice, infatti, attraverso il confronto con alcuni pensatori, quali Nietzsche, Foucault, Deleuze, Derrida e Sloterdijk, discute la posizione che il pensiero dovrebbe assumere quando si fa attraversare dalla *domanda* filosofica.

La questione, tuttavia, per come la pone de Conciliis, non è di facile soluzione poiché, a suo avviso, la domanda filosofica non solo non consente una facile "presa di posizione" – con tutto il riverbero semantico di tale frase – ma soprattutto si configura come un gioco crudele che indurrebbe il pensiero a un divenire *metamorfico*.

De Conciliis dedica da anni una costante attenzione alla questione della posizione che il pensiero filosofico debba assumere rispetto agli oggetti di cui si occupa e rispetto agli altri "saperi". Nel corso degli anni ella ha teorizzato, e sperimentato, diverse posture, in particolare due: quella dell'*ironia* e quella del *fossile* (come si esprime nel suo *Psyconet*, pubblicato da Cronopio qualche anno fa) o del *cadavere* (che, anche in questo libro, è discussa attraverso un confronto con Sloterdijk). L'ironia ha avuto storicamente due grandi declinazioni semantiche, come è noto, quella socratica e quella romantica. Secondo la prima essa

assume il significato del *fingere* e consiste nell'indossare una maschera per tendere un tranello all'avversario in una disputa e costringerlo, nel migliore dei casi, ad assumere la posizione del *non sapere*. Secondo la sua seconda accezione, invece, l'ironia è il sentimento dell'*infinità* dello spirito nei confronti della particolarità e finitezza delle sue stesse opere. Se nella prima connotazione semantica l'ironia serve a *smontare* ogni (presunto) sapere, nella seconda sembra manifestare l'inquietudine stessa della ricerca filosofica.

La postura del "cadavere" o, ancora di più, quella del "fossile", è, invece, quella di chi finge di sottrarsi ai giochi mondani e, potremmo dire, "umani, troppo umani" in generale – compresi quelli che regolano i rapporti tra i pensatori e le pensatrici (e non solo in ambito accademico) –, per osservarli dalla massima distanza possibile, senza parteggiare teoreticamente né umanamente condividerne alcuno; anzi, essa è quella "posizione del morto" che assume la sua stessa possibile estinzione come punto di osservazione cinico e indifferente, oltre che paradossale.

Ora, *Nostra Signora Filosofia*, pur non abbandonando del tutto queste due posture classiche, ne propone un'altra, quella del *divenire-donna* o, per esprimerlo diversamente, quella della *metamorfosi scritturale* del pensiero, postura che consentirebbe di fare i conti decostruttivi, secondo de Conciliis, sia col sessismo filosofico maschile, sia col pensiero femminista, sia con la teoria lacaniana dei quattro discorsi (del *maître*, dell'università, dell'analista e dell'isterica), che, in questa prospettiva, assumono il significato di vere e proprie "posture" filosofiche.

La figura della metamorfosi, infatti, pur mantenendo le caratteristiche "teatrali" dell'ironia, si sottrae al rischio, sempre presente nelle posizioni ironiche, della propria *mise en abyme* e, quindi, dell'evanescenza (come "decidere", infatti, dove l'ironia ha termine in modo che possa filosoficamente *dire*

qualcosa, dal momento che essa può sempre atteggiarsi a ironia dell'ironia e a ironia di se stessa?); e, pur riprendendo dalla postura del "cadavere" la necessità di prendere congedo dal pensiero comune, ne evita l'irrigidimento para-psicotico e, paradossalmente, da "anima bella", tipico del filosofo (o della filosofa) che, mostrandosi come l'unico/a capace di *vedere* ciò che tutti gli altri non vedono, non solo finisce per isolarsi dal mondo (e godere di tale isolamento "veritativo") ma finisce per trasformare la sua posizione cadaverica in un paradossale "sapere assoluto". E, invece, l'autrice ritiene di poter declinare questa postura metamorfica rielaborando e, soprattutto, generalizzando la nozione deleuzeana del *divenire-donna*. Alla "postura" filosofica di chi parla "in nome della verità", di chi parla in nome di una verità superiore e più autentica nei confronti delle parziali verità dei "saperi" non-filosofici, si oppone così una dichiarata *im*-postura. Posizione netta ma "filosoficamente" rischiosa questa assunzione dell'impostura e della simulazione – come attesta anche lo splendido dipinto di Lorenzo Lippi, "Allegoria della simulazione" (1642), che compare in copertina. Perché, se non ha il senso dell'abbandono della filosofia – non sembra questa la strada che ella intende percorrere – e se non ha il senso di una riproposta del paradosso del mentitore, allora assume la forma di una strategia di guerriglia filosofica contro chiunque si ponga nella posizione del *maître*, del maestro di pensiero. Il maestro è riconosciuto in quanto tale innanzitutto dagli allievi, che si sentono inferiori e in debito nei suoi confronti. Quando il maestro parla è "Nostra Signora Filosofia" che parla. Che sia maschio o femmina, potremmo dire, il "maestro" assume sempre, sincreticamente, le sembianze della "immacolata concezione" (non sono "io" ma è la Verità a parlare, e la Verità deriva solo da se stessa; io, il "maestro", non ho maestri, mi sono fatto da solo) e quelle dell'esercizio di morte al corpo (io ti parlo da una dimensione di morte, di morte alla *mortalità* del tuo corpo). Il

maestro può riconoscere il suo allievo o la sua allieva solo inferiorizzandolo/la, potremmo dire ritornando al lessico filosofico caro all'autrice – che, tra l'altro, è una teorica dei conflitti "comparativi". Ecco allora la strategia metamorfica da lei messa in campo: per divenire-donna, la pensatrice deve imparare a fare due cose: a cedere sul proprio *desiderio di riconoscimento*, da un lato, e a "lavorare" crudelmente e teatralmente la sua *inferiorità*.

La strategia dell'impostura coniuga teatro e arti marziali potremmo dire. «Per rovesciare il Lacan del *Seminario VII* – ella scrive – per diventare filosofi bisogna cedere sul proprio desiderio di riconoscimento». Ma "cedere", aggiunge, «vuol dire cadere, uscire dall'illusione pur fingendo ancora di soggiacervi» (p. 58). Per sfuggire alle seduzioni e al pericolo del discorso del *maître* bisogna fingere di desiderarne ancora il riconoscimento, quindi, ma lasciandolo teatralmente *cadere*, sfuggendo in questo modo al potere inferiorizzante del suo sapere veritativo, perché la postura metamorfica, imitando l'arte marziale dello *judo*, è capace di fingere di accettare la propria inferiorità (e la propria "caducità") ma solo per far cadere l'avversario platealmente, teatralmente. Si vince davvero non quando si sfruttano le debolezze dell'avversario, ma quando si sfrutta a proprio vantaggio la sua forza, trasformandola nella propria. In tal modo l'avversario è davvero al tappeto, caduto grazie alla sua (presunta) forza. Ovviamente, sto interpretando, ma mi sembra questa, in estrema sintesi, la proposta di pratica filosofica di de Conciliis: una strategia di guerriglia ai detentori del *Logos* e alla loro (presunta) Verità.

Prima di riflettere sulle possibili conseguenze di una tale scelta "agonistica", vorrei soffermarmi brevemente su una questione, apparentemente marginale, e, per così dire, di "tono", del suo discorso complessivo. Sebbene, in varie occasioni, l'autrice affermi che il *divenire-donna* del pensiero sia una postura

metamorfica che sfugge a una caratterizzazione di "genere" e che, quindi, possa essere assunta indipendentemente dal fatto che si sia maschi oppure femmine, il tono delle argomentazioni è a volte tale che sembra che il divenire-donna sia una possibilità quasi esclusivamente femminile (vedi, ad esempio, le pp. 58-59). Ma, lasciando sullo sfondo questa questione di "tono", vorrei conclusivamente dire qualcosa di più generale sulle conseguenze di questa strategia metamorfico-teatrale che l'autrice propone nel suo libro. Se essa è, senza dubbio, una modalità di "soggettivizzazione" filosofica non solo utile, ma forse necessaria per sperimentare il pensare (il "che cosa significa pensare") facendo cadere i *maître* dalla loro cattedra veritativa, in che modo può poi trasformarsi in una pratica filosofica in grado di *dire* qualcosa sul mondo che è, come sempre, inguaribilmente fuori dalle università, (come de Conciliis sa bene)? Cerco di spiegarmi meglio: il divenire-donna del pensiero è in grado di *dire* qualcosa sul mondo in generale oppure solo su se stesso, in quanto strategia di soggettivizzazione? Certo, la prospettiva di de Conciliis è dichiaratamente nicciana: bisogna abbandonare la domanda filosofica come domanda sul *senso* del mondo, perché il mondo non ha alcun senso. Tuttavia, abbandonare la ricerca della verità, in quanto ricerca di senso, implica che la filosofia non abbia, per ciò stesso, più niente da dire sul mondo? Che non sia in grado di elaborare neanche "verità parziali" e provvisorie su di esso? Una riflessione filosofica che sia quasi esclusivamente una riflessione sulla postura filosofica, non rischia forse di ridurre la ricerca filosofica a un infinito, e in fondo inefficace, riflettere sul suo riflettere?

Insomma, una volta stabilito che, per praticare la filosofia, bisogna essere "bastardi" – figli e figlie di tutti e di nessuno, senza riconoscersi in alcuna filiazione accademico-generazionale e senza, al contempo, desiderare di procreare allievi e allieve (vedi nota 27 a p. 63) – ed *estimi* (p. 57 sgg.) nei confronti del

mondo accademico ma anche degli stessi "numi tutelari" con i quali si è iniziato a pensare, bisognerebbe poi rispondere alla domanda successiva: come dire qualcosa sul mondo, nonostante la morte di Dio? Questa domanda racchiude un altro problema, a mio avviso, oggi inaggirabile: qual è la relazione tra la filosofia e gli altri saperi? In sintesi: in che modo la filosofia può interagire con le scienze? In fondo, come si sa, l'intera storia della filosofia potrebbe essere interpretata come caratterizzata da una progressiva "autonomizzazione" dei "saperi", cioè da un progressivo allontanamento di tutti gli ambiti di (parziale) verità (o di verità oggettuali, che è lo stesso) dalla (presunta) Verità. Tuttavia, basta avere un po' di dimestichezza con questi saperi, per accorgersi di quanta (a volte implicita) filosofia ci sia in loro (ed Eleonora de Conciliis lo sa bene, data la sua costante attenzione alle scienze umane). Ma ciò significa, a mio avviso, che la filosofia, per continuare a dire qualcosa sul mondo, ha bisogno di ibridarsi di nuovo con gli altri saperi, senza alcuna pretesa di superiorità, ma accettando la sfida *delle verità*, "fino a prova contraria" potremmo dire. E, per farlo, deve ricominciare ad andare al di là del problema del suo semplice e soggettivo cominciamento.

VINCENZO CUOMO
vin.cuomo@libero.it

Norme Redazionali

I testi vanno inviati esclusivamente via email a
redazione@scienzaefilosofia.it
in formato Word con le seguenti modalità:

Abstract in inglese (max. 200 parole)

Testo	Le note vanno inserite a fine testo con:
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman	Carattere: Calibri o Times o Times New Roman
Corpo: 12 Interlinea: 1,5	Corpo: 10 Interlinea: singola

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 15.000 – 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione – per l'inconscio ci stiamo attrezzando – alcun rinvio didascalico.

Note

Norme generali
a) Autore: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)"
b) Titolo: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.
c) Editore: occorre inserire la Casa Editrice.
d) Città e data: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.
e) L'anno di edizione. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.
Esempio:
[1] G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.
[2] A. Caronia, *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.
[3] E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.
[4] G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.
[5] P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.
[6] G. Macchia, *Il paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961², p. 12. ["²" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "*op. cit.*" (in *corsivo*), "*ibid.*" o "*Ibid.*" (in *corsivo*).
Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).
Esempio:
[12] A. Caronia, *Il Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":
Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).
Esempio:
[1] E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "*op. cit.*" (in *corsivo*):
Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.
Esempio:
[1] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.
[2] G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.
[3] B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà "cit.".
Esempio:
[1] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.
[2] G. Hottois, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.
[3] B. Croce, *op. cit.*, p. 230.
[4] Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.
[5] P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.
[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da "cit."; la Nota "[6]" sarà dunque]:
[6] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.
In sostanza, "*op. cit.*" sostituisce il titolo dell'opera (è questo il motivo per cui va in *corsivo*) e comprende anche le indicazioni tipografiche; cit. sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in *corsivo*).

- Casi in cui si usa "*ibid.*" o "*Ibid.*" (in *corsivo*):
a) Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.
Esempio:
[1] B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.
[2] *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].
[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:
[3] *Ibid.*, p. 240.
[4] *Ibid.*, vol. I, p. 12.
b) Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi).
Esempio:
[1] F. Galiani, *Della moneta* (1750), in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.
[2] Id., *Dialogues sur le commerce des bleds* (1770), *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sotituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *Illuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].
c) Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l'esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:
Esempio:
[1] G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.
[2] P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un'opera.
Esempio:
[1] Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell'edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l'anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.
Esempio:
[1] G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632), a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

Opere in traduzione

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell'edizione originale tra parentesi, e l'editore della traduzione preceduto dall'abbreviazione "tr. it.", "tr. fr." ecc.
Esempio:
[1] M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.
[2] Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

Articoli di riviste

La citazione completa è così composta:
Autore, Titolo del saggio, indicazione "in" seguita dal titolo della riviste tra *virgolette basse*, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all'indicazione del mese), numeri delle pagine.
Esempio:
[1] D. Ferin, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d'arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

Citazioni

Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:

1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.
2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell'articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «Xxxxxxx»
   Nel caso 2) un'eventuale citazione nelle citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «Xxxx "Xxxxxxx"»

Segno di nota al termine di una citazione

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l'ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.
Esempio:
«Conobbi il tremolar della marina»[2].

Congiunzioni ("d" eufonica)

Si preferisce limitare l'uso della "d" eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.
Esempio:
"a essi" e non "ad essi"; "ad anticipare" e non "a anticipare".
È consentito "ad esempio", ma: "a esempio", in frasi del tipo "venire citato a esempio".

Bibliografie

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

Avvertenza sulle note

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

Titoli e Paragrafi

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l'autore non provvedesse, il redattore che cura l'editing dell'articolo è tenuto a dare il titolo all'articolo e a suddividere l'articolo in diversi e brevi paragrafi.

S&F_scienzaefilosofia.it

ISSN 2036 _ 2927

www.scienzaefilosofia.it