

# Il fenomeno vita

*Tra proprio e improprio, potenza e impotenza,  
singolare e comune*

a cura di Salvatore Prinzi

Federico II University Press



fedOA Press





# Il fenomeno vita

*Tra proprio e improprio, potenza e impotenza,  
singolare e comune*

a cura di Salvatore Prinzi

Federico II University Press



fedOA Press

Il fenomeno vita : tra proprio e improprio, potenza e impotenza, singolare e comune /  
a cura di Salvatore Prinzi. – Napoli : FedOAPress, 2022. – 135 p. ; 21 cm.

Accesso alla versione elettronica:

<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-163-5

DOI: 10.6093/ 978-88-6887-163-5

© 2022 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”

Piazza Bellini 59-60

80138 Napoli, Italy

<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Prima edizione: dicembre 2022

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza

Creative Commons Attribution 4.0 International

## *Indice*

<i>Prefazione</i>	9
Salvatore Prinzi <i>Di guerre e pandemie: istituzione e re-istituzione della vita</i>	13
Rossella Bonito Oliva <i>Smaterializzazione e decontestualizzazione della vita dal vivente</i>	35
Fabiana Gambardella <i>Vite connesse: l'abitare tra iperrealità e perdita del mondo</i>	59
Iside Gjergji <i>La vita della mente nell'era del lifelong digital learning</i>	75
Gaetano Iaia <i>Ego (s/c)um: Jean-Luc Nancy, una vita toccante il corpo</i>	91
Bruno Moroncini <i>La pulsione di morte come polizza di assicurazione sulla vita</i>	117
<i>Note sugli autori</i>	133



*A Bruno Moroncini,  
a cui mai abbiamo dato del tu*





## *Prefazione*

Questo libro viene da lontano – e da tremendamente vicino.

Da lontano, da un corso di anni fa di Felice Ciro Papparo su Lucrezio, o forse da quelli su Montaigne e su Leopardi. Autori che di rado entrano nei programmi di Filosofia morale o di Antropologia filosofica, ritenuti di solito più letterati che veri pensatori, eppure in grado di restituire, nei loro poemi, saggi, operette, una descrizione profonda della vita, da intendere, più che come concetto, come *fenomeno*. La sensibilità che Lucrezio, Montaigne, Leopardi hanno per il dolore di ogni essere, anche se differente o addirittura altro da noi, la loro intenzione di renderci edotti intorno alle avversità che *per natura* incontreremo, anche a costo di mostrarci la brutalità, la stupidità, la rozzezza del mondo, e però anche la loro capacità di *provare* l'amicizia profonda che può – deve? – legare questi esseri fra loro... tutto questo non ci sembrava una preparazione alla filosofia, un acconto del suo sapere, ma la filosofia stessa.

Soprattutto, questi autori sembravano proporci una sfida assolutamente contemporanea: parlare della vita senza ricondurla a un'essenza, senza ridurre a Uno le sue molteplici manifestazioni, come insieme di variazioni che hanno perduto, o non hanno mai avuto, modello. Una provocazione a maggior ragione attuale in quanto la visione dominante nelle nostre società sembra standardizzare la vita, sottoporla a criteri per lo più quantitativi (che voto prendi? Quanto pesi? Quante views hai, quanti like? Quanti soldi? Quanti contatti?). Tutto sembra pensato nell'ottica di incrementare una vita di cui noi saremmo padroni, privati proprietari, la cui *mission* è ottenere il

massimo rendimento in termini di produzione e di consumo. Qualcosa di insostenibile per il pianeta, per i popoli, per ognuno di noi, che determina gerarchie, conflitti, meccanismi di difesa, ansie da prestazione. E un paradossale iper-attivismo che collassa puntualmente in depressione.

Valeva dunque la pena provare a interrogarci collettivamente, nella forma di un seminario, su quanto di *improprio* ci fosse al cuore del *proprio*, su come superare questa condizione di impotenza ed esprimere le nostre potenzialità senza subire parametri imposti, su come trovare un passaggio per pensare forme di comunità che non siano basate su identità o *incollate* dall'alto – da un dio, da un mito o da un padrone.

Mentre preparavamo, con Papparo e Gaetano Iaia, il seminario per il maggio del 2020 è scoppiata la pandemia. Un evento che sembrava confermare sotto tanti punti di vista i limiti analizzati nella visione dominante della vita e del nostro modo di vivere. Basti un esempio fra tutti: il sollievo che tantissimi, appartenenti alle più diverse nazioni e strati sociali, ancora oggi confessano di aver provato di fronte all'interruzione del normale funzionamento del mondo. A prescindere da cosa se ne pensasse del lockdown, il fatto che tutto per un momento si fermasse, che calasse per le strade il silenzio, che almeno per un poco si potesse sfuggire al lavoro, al traffico, all'imperativo di esserci, all'ingiunzione di uscire, di consumare, di godere, è stato vissuto da molti come rilassante. Per un momento eravamo tutti accomunati, non c'erano vincenti e perdenti – mai così lontani, ci *toccavamo* per la prima volta. Più della paura, più della rabbia che sarebbe arrivata di lì a poco, più dei problemi economici che certo avrebbero pesato, è questo il ricordo maggiormente condiviso dei primi tempi della pandemia: come non trovarlo paradossale? Qualcosa deve funzionare molto male se abbiamo preferito anche solo per un giorno un'eccezione del genere al nostro quotidiano.

## *Prefazione*

Quando finalmente ci è sembrato di uscire da questa emergenza, dopo l'inverno del 2021 e i suoi picchi di contagio, ci siamo trovati davanti all'ingresso dei carrarmati russi in Ucraina. Un evento che ci è ancora *tremendamente vicino*, e che ci doveva spingere, come già aveva fatto la pandemia, a rianalizzare i nostri presupposti, a mettere in questione le forme in cui la vita si è istituita nella nostra epoca. Si vive male – anzi: si muore – se non criticiamo le modalità che oggi regolano i rapporti fra viventi, non solo umani. A questo sforzo abbiamo dunque chiamato i nostri relatori il 19 maggio del 2022 alla Biblioteca BRAU di Napoli: sono gli atti di quella giornata di studi, rivisti, aggiornati, a costituire questo libro.

Non pretendiamo nemmeno lontanamente di aver esaurito quello che si può dire del fenomeno vita nella nostra epoca. Abbiamo solo provato a intercettarlo attraverso tre coppie concettuali, nel tentativo di sollevare qualche problema, provare a inquadrare certi processi che appaiono a chiunque abbia occhi per vedere. Non è poi troppo sorprendente che, senza che vi sia stato un esplicito accordo, molti dei contributi inclinano naturalmente nella stessa direzione. Speriamo che vi sia modo di continuare questa riflessione collettiva, di estenderla ad altri, di far sì che produca qualche effetto.

Un ringraziamento va ovviamente a Felice Ciro Papparo e al Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II", per aver reso possibile il convegno e questa pubblicazione. Il secondo non può non andare a tutti gli autori, per la disponibilità, la qualità dei contributi, così come a Giancarlo Alfano, Gerardo Alicandro, Paolo Amodio, Alessio Calabrese, Viola Carofalo, Fabrizio Denunzio, Delio Salottolo, che ci hanno offerto spunti preziosi, alle studentesse e agli studenti che hanno partecipato attivamente al convegno, e infine a chi, fra uffici e studi editoriali, ha reso materialmente possibile la realizzazione del testo.

## *Prefazione*

Un ringraziamento particolare, però, va a Bruno Moroncini, recentemente scomparso lasciando un vuoto enorme, non solo fra chi l'ha conosciuto da vicino, ma fra tutti quelli che lo leggevano e lo ascoltavano, appassionandosi alla sua ricerca, che sembrava continuare anche mentre parlava. Maestro senza essere *maître*, in un piccolo ma densissimo saggio di qualche anno fa Moroncini, sulla scorta di Blanchot, avanzava provocatoriamente la tesi che *Gli amici non si danno del tu*. Perché la vera amicizia rompe i meccanismi di uguaglianza formale, il contratto sociale, la finta confidenza, rispetta nell'altro l'alterità, non assimila ma mette le distanze... Se così è, la distanza che ci è imposta dal disastro è solo un motivo in più per continuare il dialogo. Anche per questo gli dedichiamo il presente lavoro.

*Salvatore Prinzi*

Salvatore Prinzi

*Di guerre e pandemie:  
istituzione e re-istituzione della vita*

*Sic alid ex alio numquam  
desistet oriri  
vitaque mancipio nulli datur,  
omnibus usu.*

1. Non bisogna temere la morte, dice. I nostri affanni sono frutto del timore. Il male non è che un malinteso: se intendessimo bene, se ci intendessimo, non avrebbe luogo. Nessun bisogno di farsi la guerra per ori e gloria, mossi da desideri altrui. E nemmeno di compiere atti orrendi per l'urgenza, per la peste portata da cieli corrotti e paesi lontani. C'è un coraggio che non è offesa, è conoscenza. Dissipiamo l'equivoco: non siamo qui per restare, nemmeno nella memoria – non c'è iscrizione che durerebbe tanto da sopportare un solo nome, tutta la storia è un grande silenzio. Tantomeno siamo qui per obbedire agli dei e sperare una ricompensa. Il principio della vita è una potenza infinita, che si dispiega in tutte le sue combinazioni. Perché aggrapparsi a una sola di queste, pensare di perdere qualcosa che mai abbiamo avuto? Perché illudersi per poi sentirsi impotenti? Siamo qui, e non è poco: fortunato convergere di cadute. La disgregazione che ci insidia è solo il preludio alla bellezza che viene.

Così Lucrezio, quando prova a spiegare la *Natura delle cose*. Vuole vincere le paure che ci trattengono. Per farlo, pensa di tornare ai fenomeni. Bisogna osservarli, coglierne i criteri di funzionamento. Se conosciamo le ragioni profonde delle cose e del loro movimento, nulla può turbarci. Certo, Lucrezio non ignora le difficoltà. Né quella di

dover trovare un linguaggio per dire qualcosa che non ha nome nella sua cultura<sup>1</sup>, né la crudezza delle verità che il miele del poeta può solo addolcire. Sa che sentiamo la nostra vita con la gola. Non è la voce degli altri, quelli che vediamo o ascoltiamo parlare: chi non è disposto a filosofare su di loro? La nostra vita ha un suono diverso – ha un sapore. Come quella dell'amato, dell'amico, quella che ci entra dentro con il canto, la carezza, l'odore: come accettare di perderla? Questa vita aderisce a ogni nostra fibra. Siamo presi dal terrore al solo pensiero di separarcene. Per proteggerla, per farla continuare, siamo disposti a tutto.

Non è leggero Lucrezio, sa quanto pesa l'obiezione<sup>2</sup>. Non pensa affatto di rimuoverla. Non siamo ai tempi del trionfo del rigore sul sentimento. Si tratta per lui di sviluppare un'altra passione, di mostrare qualcosa di altrettanto, forse più potente: la gioia di precipitare. Di ispessire ogni momento, raccoglierlo fino a saziarci, che è l'unico modo per accettare di lasciar andare. Il suo inno è a Venere, non a Marte o ad Apollo: la natura delle cose è la fecondità, il legame, il piacere. Non le arti, la medicina o la misura: è Venere che va implorata per mettere fine alle opere feroci delle guerre e delle malattie.

2. A osservare i fenomeni, una cosa appare innegabile: il ciclo delle generazioni. Qualcosa nasce, cresce, appassisce, muore. In que-

<sup>1</sup> «Questo messaggio rivoluzionario richiedeva anche una rivoluzione della lingua», scrive Ivano Dionigi (*Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Laterza, Roma-Bari 2018), e Marco Beretta nota: «al servizio di questa impresa, Lucrezio ha mostrato una straordinaria creatività. I filologi hanno individuato oltre 100 termini che non sono attestati prima di Lucrezio, molti dei quali potrebbero essere dei veri e propri neologismi», *La rivoluzione culturale di Lucrezio. Filosofia e scienza nell'antica Roma*, Carocci, Roma 2015, p. 130.

<sup>2</sup> Cfr. S. Natoli, *Il posto dell'uomo nel mondo. Ordine naturale, disordine umano*, Feltrinelli, Milano 2022, in particolare il capitolo *Difendersi dalla natura, difendere la natura*.

sto non siamo diversi dalle piante, dagli animali, forse nemmeno dal resto della terra. Questo è il tratto proprio del vivente. Lucrezio vi insiste nel terzo libro. Per lui tutti i problemi cominciano con l'affermazione che l'anima è immortale. Il vivente-uomo si vuole sottrarre alla ciclicità apparentemente senza senso del mondo, si vuole mettere al di sopra. D'altronde, il pensiero ha fatto miracoli, è possibile che sia della stessa pasta del corpo? E poi, a che vale l'impegno se tutto deve finire? Ci vuole un aldilà, metafisico o storico poco importa, da cui distribuire premi e punizioni.

Lucrezio smonta, con dovizia di esempi, queste posizioni. Forte della teoria fisica illustrata nei primi due libri, fa vedere come anche l'anima sia fatta di atomi e sia soggetta a disgregazione. Nasce col corpo, cresce con lui, muore con lui. Bisogna dunque accettare che prima o poi si cederà il passo e intanto prendersi cura del presente, non essere un vaso forato, che irrequieto passa di esperienza in esperienza. La critica di Lucrezio alla vecchiaia risentita, che non lascia perché è ancora avida di potere, perché non accetta di finire, perché pensa di avere il monopolio della vita, è fortissima. Se il vecchio non impara ad accettare la necessità ineluttabile, gliene verrà solo sofferenza, perché in ogni caso la natura si incaricherà di regolare i conti. Occorre infatti materia per far crescere le generazioni venturose: i nostri atomi dispersi saranno la base per nuove combinazioni, come noi siamo stati possibili grazie a memorabili dispersioni. Questa scambievolezza è la chiave del rinnovamento dell'universo, è il nesso di solidarietà fra le generazioni. Così, conclude Lucrezio, «una cosa dall'altra non cesserà mai di nascere, e la vita non è data in proprietà a nessuno, ma in uso a tutti»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Lucrezio, *La natura delle cose*, tr. it. Luca Canali, Bur, Milano 1994. Cfr. anche la traduzione di Armando Fellin per UTET, Torino 2004, p. 255, e quella del



È uno dei versi più celebri del *De rerum natura*, uno dei concetti più densi. E forse liberatori. Se in apparenza il fatto di non avere *pieno possesso* della vita sembra toglierci qualcosa, sembra sottometterci a un ciclo che non controlliamo e di cui partecipiamo solo per un breve istante, ridurci a cose fra cose – proprio noi che volevamo dominarle! –, la scoperta che nessuno può pretendere di trattenere la vita, di avocarla a sé, di definirne un significato, ci rivela la nostra comune radice, con cui siamo obbligati a fare i conti senza più scuse<sup>4</sup>. La proprietà ci opponeva, l'uso ci accomuna – l'espropriazione ha messo capo a una socializzazione. Liberati dai padroni dei cieli e della terra, dall'eterodirezione, possiamo finalmente inventare un buon uso del tempo che ci è dato in prestito<sup>5</sup>.

3. Quale diritto, allora, abbiamo sulla vita? Se pensiamo ai termini latini usati da Lucrezio, il suo messaggio si fa più forte ancora. La chiave è nel rapporto fra *mancipium* e *usus*, un topos della tradizione antica. Lo stesso Lucrezio lo trova in *Le fenicie* di Euripide,

poeta Milo De Angelis: «La vita è data in prestito a tutti ma non è proprietà di nessuno», Mondadori, Milano 2022, p. 221.

<sup>4</sup> In questo senso la traduzione “libera” di Francesco Vizioli sembra cogliere il gesto di Lucrezio: «in questo modo ciascuno lascia il suo posto ad un altro/ e la vita è di tutti, perché tocca a tutti di viverla», *La natura delle cose*, Newton Compton, Roma, 2010, p. 187.

<sup>5</sup> Su questo tema cfr. S. Natoli, *L'edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 7-8: «La vita diventa nostra se ne siamo capaci di trasformare la *durata* in *vita piena*, se riusciamo in qualche modo a inventarcela [...] Inventarsi la vita vuol dire valorizzarla per il tempo a noi assegnato e poi cederla, consegnarla ad altri [...] L'autovalorizzazione coincide con il potenziamento della propria *autorganizzazione*». Su questo tema in Lucrezio e su come venga interpretato da Montaigne cfr. F. C. Papparo, *Il giardino interminato (nei dintorni dell'Io)*, Orthotes Editrice Napoli-Salerno 2020, p. 47. Per un concetto di cura molto affine a quello esposto qui cfr. F. Menga, *Cura*, RCS, Milano 2023.

di cui è attento lettore, dove il greco aveva scritto: «Chi è saggio, si accontenta di quello che gli basta. Nessuno dei mortali possiede ricchezze che siano veramente sue: noi ci prendiamo cura di cose che appartengono agli dei, e se le riprendono quando vogliono»<sup>6</sup>. Un altro greco, Bione, aveva chiosato: «i beni non sono donati ai ricchi dalla sorte, ma dati soltanto in prestito» (fr. 39b Kind). Il motivo era stato ripreso dai cinici e dagli stoici, ed era arrivato nella cultura romana subendo però una torsione in senso giuridico: in Lucilio, Accio, Publilio Siro, e poi in Cicerone e Seneca, si disegna più precisamente l'opposizione fra proprietà della vita, intesa come possesso garantito, e suo usufrutto/comodato. Ma sarà Lucrezio a dare al topos celebrità e respiro filosofico. Dopo di lui lo ritroveremo nelle *Metamorfosi* di Ovidio, che tanto sarà influenzato dal poema lucreziano<sup>7</sup>, e, in tutt'altro contesto, nell'apologeta cristiano Arnobio, che riceverà una formazione epicurea<sup>8</sup>: per queste vie letterarie e religiose arriverà al Rinascimento.

<sup>6</sup> Euripide, *Le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Marsilio, Venezia 2007, v. 555.

<sup>7</sup> Si pensi al passaggio delle *Metamorfosi*, libro X, in cui Orfeo prega «Persefone e il signore delle ombre» che gli sia restituita Euridice, la quale «quando, matura, avrà vissuto un numero giusto di anni, sarà in vostro potere», ma nel frattempo chiede «in luogo della proprietà completa, l'usufrutto», Ovidio, *Metamorfosi*, in *Opere*, vol. 3, UTET, Torino 2000, p. 479. Ma si pensi anche alla *Consolatio ad Liviam*, di incerta attribuzione, ma che comunque è frutto della scuola di Ovidio, dove si ricorda che *vita data est utenda* – «la vita è data per essere usata, ci viene prestata senza interesse e non per essere saldata in un giorno stabilito», *Consolatio ad Liviam Augustam de morte Drusi Neronis*, vv. 369-370.

<sup>8</sup> Si veda l'*Adversus nationes*, libro II, par. 27, dove Arnobio scrive: *usu et illis est vita, non mancipio tradita*. Il passo per esteso affronta proprio, *contra* Lucrezio, il tema dell'immortalità dell'anima: «Noi pensiamo che quello che è uno, quello che è immortale, quello che è semplice, in qualsiasi realtà venga a trovarsi, conserva sempre necessariamente la sua natura, e non deve né può patire alcunché [...] Se le anime sono soggette [alla dissoluzione inevitabile], se cedono al suo

Ma cosa aveva in testa Lucrezio quando parlava di *mancipium* e di *usus*? Il primo termine, che ha assunto significati diversi nel corso della millenaria storia romana, veniva usato già nell'antichissimo sistema dello *Ius Quiritium* per indicare la proprietà nel senso di pieno, legittimo e duraturo possesso. In origine identificava un rapporto giuridico di tipo assoluto, in cui il soggetto era il *pater familias* e l'oggetto gli altri membri e beni della *familia* arcaica. D'altronde *mancipium* derivava da *manu càpere*, "prendere con mano" – dove la *manus* allude alla padronanza, al controllo, al tenere alla portata, l'averne a completa disposizione. In questo senso la voce denotava la condizione subordinata dei membri della famiglia prima, appunto, dell'*emancipatio*, cioè dell'atto di liberazione dalla *patria potestas* a cui potevano aspirare i figli maschi, e venne successivamente usata anche per indicare una condizione di schiavitù. Il *mancipium* circoscriveva insomma quei particolari tipi di beni che non avevano natura collettiva, riguardando solo il privato interesse del titolare, a cui era attribuita facoltà illimitata di godimento dell'oggetto, la possibilità di venderlo o alienarlo. Insomma: una dotazione esclusiva e perenne.

E l'*usus*, invece? Anche questo indicava, sin dalle *Leggi delle XII tavole*, una forma di *possessio*, quindi un legame di appartenenza di una cosa a un soggetto e la volontà di tenerla come propria. Ma la disponibilità dell'*usus*, che veniva concessa dal *pater familias* a un membro esterno, era temporanea, soggetta a vincoli – non poteva ad esempio essere scambiata –, doveva essere restituita: l'usufrutto cessa infatti con la morte di chi lo gode<sup>9</sup>. D'altronde l'*usus* è seman-

contatto e ai suoi assalti, hanno la vita in usufrutto, non l'hanno ricevuta in proprietà», *Contro i Pagani*, Città Nuova, Roma 2017, pp. 207 e 209.

<sup>9</sup> La traduzione di Piergiorgio Odifreddi del verso lucreziano insiste proprio su questo punto: «Così funziona il ciclo della vita: nessuno l'ha in dotazione esclu-

ticamente legato a *uti*, “servirsi”, “trarre vantaggio”, e a *utor*, “aver bisogno”<sup>10</sup>: esprime dunque la soluzione trovata a una condizione di mancanza, il modo di soddisfare un’esigenza e, su questa direttrice, l’impiego, la pratica, l’esercizio. Fino a una familiarità che non è di principio, ma viene prodotta dalla dimestichezza.

Si capisce allora perché Lucrezio metta in campo l’opposizione fra *mancipium* e *usus* per coronare tutto il ragionamento ontologico che ha svolto per tre libri. Si tratta di trovare un’immagine che parli a tutti, che renda immediatamente comprensibile ai romani i termini della questione, ma si tratta soprattutto di spaccare il concetto di appartenenza alla vita, il senso della nostra adesione alla vita, in due: fra una vita *esclusiva* di cui saremmo padroni assoluti, sciolti da obblighi verso altri, vita che controlliamo, che è nostra dotazione. E una vita a cui ci intrecciamo per poco, che è nostra non di principio ma che *facciamo nostra* usandola, che non possiamo scambiare con altre vite ma che le include; una vita a cui partecipiamo e che godiamo entro limiti mortali.

Per Lucrezio, la prima concezione è un’illusione che blocca lo sviluppo e conduce a frustrazione, ansia, a rincorse destinate ad essere interrotte dalla morte, la seconda consente invece il continuo rinnovarsi delle cose e individua l’ambito appropriato alla nostra *finita* felicità. Ci liberiamo dal *mancipium*, ci *emancipiamo*, quando scopriamo la *potenza indeterminata dell’uso*.

siva e perenne, e tutti la ricevono solo in uso temporaneo», *Come stanno le cose. Il mio Lucrezio, la mia Venere*, Rizzoli, Milano 2013, p. 139.

<sup>10</sup> Si pensi anche alle espressioni *si usus veniat*, “in caso di bisogno”, o *cum usus est*, “quando serve”...

4. Non sorprende che alla fine del Novecento Edoardo Sanguineti decida di rendere così, in un suo quaderno di appunti, il verso di Lucrezio: «E a nessuno è data in proprietà privata, la vita, ma è un valore d'uso, per tutti»<sup>11</sup>. Il punto non è solo di far parlare Marx attraverso Lucrezio, cosa che peraltro al filosofo tedesco non sarebbe dispiaciuta, o celebrare il poeta latino come precursore del materialismo<sup>12</sup>. Il punto è riprendere questa spaccatura interna al possesso della vita, enfatizzare il tratto privatistico e individualizzante del *mancipium*, che va rifiutato in quanto ha come conseguenza necessaria la competizione, per opporlo a una vita intesa come «valore d'uso»<sup>13</sup>. Un'interpretazione forte, certo, ma non forzata: la nozione di valore d'uso connota infatti quei beni o servizi che soddisfano un determinato bisogno umano, ha a che vedere con le *qualità* del bene e si radica in esse, e questo bisogno, così come il modo di imparare a usare le cose, sono in gran parte socialmente costruiti. Dire che la vita è un valore d'uso *per tutti* è dire che la vita non è per pochi, che è qualità e non quantità, che intrattiene una relazione con la materia, non con la *relatività* dello scambio<sup>14</sup>. Soprattutto, che la vita ha valore in quanto viene usata, consumata, non accumulata.

<sup>11</sup> E. Sanguineti, *Quaderno di traduzioni. Lucrezio-Shakespeare-Goethe*, Einaudi, Torino 2006, p. 21.

<sup>12</sup> Cfr. V. Morfino, *L'interpretazione marxiana di Lucrezio*, in "Rivista di storia della filosofia", n. 2, 2012.

<sup>13</sup> Da notare infatti che se in Lucrezio la vita veniva *data*, in Sanguineti viene *data* solo quando si parla di proprietà, ma è se si parla di valore d'uso. Forse per sottolineare che la proprietà privata ha sempre l'esigenza di fingere una consegna, da parte della divinità, un'ereditarietà – d'altra parte, perché a qualcuno sì e a un altro no? –, mentre nel mondo collettivo del valore d'uso non c'è più bisogno di arrogarsi attribuzioni: la vita non ci è stata data, è in questo modo per tutti.

<sup>14</sup> Su valore d'uso e valore di scambio cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, Editori Riuniti, Roma 1994, pp. 67-68.

Così, attualizzando Lucrezio, Sanguineti fa apparire tutta la potenza della sua provocazione ai nostri tempi. La visione dominante nelle nostre società sembra infatti quella di una vita proprietaria, di una vita intesa come capitale di cui ogni individuo sarebbe dotato: patrimonio, collezione di *crediti* e *skill*, che deve essere valorizzato per produrre *performance* caratterizzate da sempre maggiore rapidità, impatto, efficienza. In questa visione, la vita appare come qualcosa di definito, i cui progressi o regressi possono essere valutati secondo criteri quantitativi, e le *differenti* vite possono essere rese comparabili per produrre la migliore *selezione* possibile. Centrale diventa allora, per le istituzioni come per gli individui, l'identificazione, grazie agli strumenti della scienza e dell'economia politica, dei suoi parametri "funzionali" e delle modalità del loro incremento, nell'ottica di un suo compiuto governo.

In questo senso negli ultimi decenni si sono sempre più diffuse tecniche che si sono proposte di *potenziare la vita*, di renderla maggiormente produttiva, di riempire ogni vuoto. Costruzione e modificazione del corpo attraverso palestre, farmaci, chirurgia, tatuaggi, protesi; tracciamento dell'attività fisica e monitoraggio delle prestazioni; investimento sulla propria immagine a mezzo social e sulla narrazione del proprio "personaggio", acquisizione permanente delle più svariate competenze: ad affermarsi capillarmente attraverso migliaia di video, manuali, corsi e influencer, è appunto l'idea di *enhancement*, la ricerca di un superamento dei propri limiti, di *un di più di vita*.

Che consista in denaro, visibilità, contatti, riconoscimento, poco importa: è sempre dalla morte che fuggiamo.

5. Come aveva già diagnosticato Lucrezio – forse perché viveva tempi di passaggio, in una Repubblica in declino, opulenta eppure irrequieta, piena di vanità e di ambizioni, ricca di attività belliche e

mercantili, di scontri fortissimi intorno al luogo del potere –, tutta questa frenesia si rovescia in un avvilitamento delle possibilità umane, in un paradossale languore della vita. *L'enhancement* stressa nel profondo le collettività e i singoli, che alternano cicli di iper-attivazione e ricadute in stati di indifferenza. Gli stessi sistemi politici democratici perdono la capacità di controllare dal basso quali sono i parametri che vengono imposti e soprattutto – schiacciati sul rendimento immediato – la facoltà di pianificazione del futuro.

Così, l'esperienza che sempre più cittadini occidentali fanno è quella di un'impotenza profonda, di uno spossessamento della capacità di intervenire su dinamiche che li eccedono. Ma si tratta, come sottolineato da Paolo Virno, di un'«impotenza dovuta all'eccesso inarticolato di potenza, provocata cioè dall'affollarsi oppressivo e assillante di capacità, competenze, abilità». Non è il frutto di una mancanza di risorse, è una sorta di «paralisi smaniosa», inconveniente non previsto dell'abbondanza<sup>15</sup>. Non sorprende così che di fronte a questo scenario assistiamo a una grande *secessione dal pubblico*: i soggetti tendono a chiudersi in una dimensione privatistica che dovrebbe lenire l'ansia che sorge di fronte alla molteplicità di richieste e stimoli. È una forma di difesa, persino di sabotaggio del progetto dell'*enhancement*, che però non arriva a formularsi come alternativa.

Insomma, come confermano le inchieste sul terreno, «prevale una vaga mestizia, nella consapevolezza della finitezza soggettiva e dell'impotenza di fronte a quel che sta accadendo», e la malinconia è «il sentimento proprio del nichilismo dei nostri tempi, corrispondente alla coscienza della fine del dominio onnipotente dell'“io” su-

<sup>15</sup> Cfr. P. Virno, *Dell'impotenza: La vita nell'epoca della sua paralisi frenetica*, Bollati Boringhieri, Torino 2021, in particolare il cap. I, cap. 1, *Gli inconvenienti dell'abbondanza*.

gli eventi e sul mondo, un “io” che è costretto a confrontarsi con i propri limiti quando si tratta di governare il destino»<sup>16</sup>. Chi si sente impotente tende a chiudersi nel proprio, a circoscrivere uno spazio magari piccolo, ma che almeno può controllare. Forse per questo, anche se viviamo tempi di guerre e pandemie, in cui succedono cose inedite, in cui stanno rapidamente cambiando alcuni ordini, non si produce una vera mobilitazione. Sembra che nulla accada per davvero, tutto resti uguale a sé stesso. L'evento comune non diventa progetto comune.

Non tutti però si ritraggono silenziosamente dalla partecipazione agli ambiti costitutivi della vita civile: piccoli gruppi, che non vogliano rinunciare a una qualche forma politica, si estremizzano, sviluppano spiegazioni semplicistiche che si propongono di organizzare il caos, indugiano nella nostalgia per i tempi che furono, si propongono di recuperare una sovranità intesa come autarchia, irreggimentazione dei viventi, esercizio delle maniere forti... Come misurare lo sconvolgimento in cui siamo, come destarci a una risposta che non sia puramente reattiva, come recuperare una *potenza comune*: questo è il compito che abbiamo davanti una volta che la vita proprietaria si è rivelata impossibile, ma non godiamo ancora dell'uso della vita.

<sup>16</sup> Così il CENSIS, *56° Rapporto sulla situazione sociale del Paese*, Franco Angeli, Milano 2022, p. 9. E ancora: «il bilancio, nel ruminare del quotidiano, è che l'89,7% degli italiani dichiara che, pensando alla stringente successione di pandemia, guerra, crisi energetica e ambientale, prova una tristezza di fondo, e il 54,1% avverte la forte tentazione di restare passivo, senza prendere iniziative». Il problema, comunque, non è tanto confrontarsi con i propri limiti, ma farlo dopo che si è perso il limite: cfr. C. Colangelo, *Limite e melanconia. Kant, Heidegger, Blanchot*, Loffredo, Napoli 1998, ed E. Traverso, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Feltrinelli, Milano 2016.



6. La pandemia e la guerra, pur essendo degli eventi, non hanno segnato una cesura o un rovesciamento del mondo di prima, ma ne hanno rappresentato un'intensificazione, forse un compimento. Certo, ci sono diversi modi di pensare il rapporto fra processo ed evento<sup>17</sup>, e sicuramente, a ripercorrere il dibattito filosofico europeo che si è sviluppato in questi ultimi tre anni, si è insistito molto sull'elemento dell'eccezione e della rottura<sup>18</sup>. Ma è la vita per come è stata *istituita* negli ultimi decenni che manifesta ora le sue contraddizioni – e non solo per il fatto che, se allarghiamo lo sguardo al resto del mondo, epidemie e guerre erano già la quotidianità di una parte del globo. Se si vuole aprire una sequenza diversa bisogna, attraverso e contro questi eventi, *re-istituire la vita*.

In che senso pandemia e guerra non sono semplici successioni, ma l'approfondimento di una dinamica storica, il suo avvilupparsi? Che cosa abbiamo visto in questi tre anni, cos'hanno in comune questi due avvenimenti per certi aspetti così diversi, cosa li lega al mondo di prima? Proviamo a evidenziare cinque punti:

a) entrambi ci parlano di una *fragilità della vita nella nostra epoca*.

Certo, uno sguardo d'insieme non può non constatare che, alme-

<sup>17</sup> Su questo tema si vedano i saggi contenuti in A. Moresco in R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Quodlibet, Macerata 2022, nella parte *Pensare in rapporto all'evento*, in particolare quello di A. Moresco, *Congiuntura, rottura, emergenza. Tre modi di pensare il rapporto processo/evento* e quello di V. Morfino, *Evento e struttura. Uno o due materialismi dell'aleatorio?*.

<sup>18</sup> Solo per restare ai testi più discussi in Italia, cfr. G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020; Slavoj Žižek, *Virus*, Ponte alle grazie, Milano 2020; N. Chomsky, C.J. Polychroniou, *Crisi di civiltà. Pandemia e capitalismo*, Ponte alle grazie, Milano 2020; D. Di Cesare, *Virus sovrano?*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, B.-C. Han, *La società senza dolore*, Einaudi, Torino 2021, R. Esposito, *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021.

no in Occidente, ma sempre di più anche in altre zone del globo che emergono dalla povertà, siamo in una delle sequenze della storia umana in cui la vita è maggiormente tutelata. La disponibilità di cibo, l'accesso a livelli minimi di igiene e sanità, la diminuzione rispetto al passato degli omicidi o di altri atti violenti, fa sì che ci sia complessivamente più sicurezza che in passato. Tuttavia, il problema che si presenta, almeno nelle società occidentali, è che la percezione di insicurezza e di esposizione è di molto cresciuta rispetto alle reali possibilità di difendere la vita<sup>19</sup>. Anche perché i meccanismi di comunicazione, che si alimentano di ansie e paure, intervengono continuamente enfatizzando qualche caso o aspetto drammatico della realtà, che finisce per occupare tutte le discussioni e l'immaginazione. L'impressione che se ne ricava è che le cose vadano peggio di prima, e che di fronte a un pericolo sempre più vicino vi sia bisogno urgente di protezione. In questo senso la vita si fa più fragile perché viene avvertita come più fragile, più minacciata, meno capace di reggere;

- b) in secondo luogo, sia la pandemia che la guerra ci mostrano la *connessione inestricabile fra i nostri corpi e le nostre vite*, la loro co-appartenenza a una più grande vita della specie. Il covid ci ha ricordato che sempre respiriamo il respiro dell'altro, che il nostro corpo è in un continuo ricambio organico con la natura. La guerra in Ucraina evoca ogni giorno, almeno a livello retorico, il rischio di un conflitto nucleare che ci investirebbe anche in caso di utilizzo "tattico" delle bombe. Mentre già ci investe dal punto di vista energetico, economico, sociale. D'altra parte catene produttive e commerciali sempre più lunghe e interdipendenti

<sup>19</sup> Su questo cfr. la trattazione fatta già nel 2003 da R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2011.

- sono esposte a variabili e strozzature che le rendono quanto mai precarie: un episodio che accade in un punto di questa complessità solleva echi inaspettati. Infine, la catastrofe ecologica, pur colpendo i paesi climaticamente più esposti, impatta in modo fortissimo su tutto il mondo;
- c) ancora, entrambi gli eventi mostrano *il fallimento dell'economia intesa come massimizzazione del profitto*. La teoria più accreditata in ambito scientifico sulla nascita del covid ci parla proprio di un potenziamento della produzione di carne che porta gli allevamenti in zone sempre più isolate e costruisce meccanismi di sempre maggiore promiscuità fra le specie, muovendo più merci in meno spazio e in meno tempo. Specularmente ci parla anche del fallimento dei meccanismi di contenimento totale. Da parte sua la guerra serve esattamente a controllare produzioni di questo tipo, le risorse che le rendono possibili, i circuiti della loro valorizzazione, attraverso il predominio sulle fonti energetiche, gli snodi commerciali, i confini, le regole dello scambio. È, in questo senso, il dispositivo che porta al massimo grado ciò che vi è di maneggevole o di sfruttabile nella vita, che si fa essa stessa “materiale”;
  - d) in quarto luogo, sia la pandemia che la guerra costruiscono una *polarizzazione dell'opinione pubblica*, tagliano in due il campo, prosciugando le sfumature, irrigidendo il dibattito, generando ulteriori allontanamenti dalla partecipazione democratica. Che si tratti di pandemia o di guerra, si tratta sempre di combattere, c'è un nemico, che sia il virus o un altro popolo – e in ogni caso è innanzitutto chi fra i “nostri” non si fa arruolare, quello che mette in atto una diserzione, a essere il primo nemico. O di qua o di là, secondo un binarismo rilanciato dalla comunicazione mainstream e dall'algoritmo social;
  - e) entrambe, quindi, sembrano accelerare *la fine della globalizzazione* o quantomeno della sua narrazione “progressista”, e generare

una sorta di ri-territorializzazione dei flussi energetici, produttivi, commerciali. Dopo l'epoca delle istituzioni sovranazionali che regolavano un unico campo globale, rappresentato come liscio e voglioso di integrazione, mentre cercavano di imporre un dominio di una ristretta élite sulle altre, sembra di assistere a un ritorno dello Stato e delle nazioni. In realtà questi vettori non se n'erano mai andati, sia perché il neoliberismo non aveva mai fatto a meno delle istituzioni pubbliche, soprattutto quando si trattava di implementare regolamenti a lui favorevoli e socializzare le perdite, sia perché la nazione è, in un momento di crisi economica e di crisi di senso, uno dei ripieghi più sperimentati – oltre che un fattore di identificazione potente. Ma è indubbio che ora, sotto l'impressione di un mondo in preda al caos, la domanda di controllo e di protezione che viene rivolta alle istituzioni nazionali è di carattere diverso. Che sia articolata come leadership dell'uomo forte, o sotto il segno della competenza di una tecnocrazia, c'è una mutazione delle pratiche di governo in una sorta di neo-interventismo, articolato però non sotto il segno della rivendicazione e del diritto universale, ma della supplica, dell'elargizione, dell'inclusione differenziale attraverso bonus e “merito”.

Ora, cosa tiene insieme e attraversa tutti questi cinque punti? La difficoltà di congiungere proprio e improprio, potenza e impotenza, singolare e comune: detto altrimenti, la difficoltà dell'universalità a farsi. Da un lato, infatti, osserviamo che lo sviluppo delle forze produttive collega, da un punto di vista non solo materiale ma anche culturale, persino emotivo, soggetti, classi, popoli differenti, facendo così apparire una sorta di universalità almeno *dell'espropriazione* se non *del progetto*. Da un altro lato però i rapporti di produzione e le forme istituzionali dentro cui questo sviluppo avviene lavorano piuttosto per la separazione e l'occultamento del legame, presentato

come mero vincolo. Liberiste o neo-protezioniste, tecnocratiche o populiste, queste istituzioni sono in un certo senso soprattutto *metafisiche*, perché condividono la mossa di ricondurre a un universale, imposto dall'alto senza verifica collettiva, un particolare – e se questo non si fa ricondurre, lo sopprimono violentemente<sup>20</sup>.

Se così è, suonano un po' vani gli appelli a un pensiero e a una pratica che salvino la singolarità, cioè il tratto di ciascun ente che lo rende irriducibile all'universale, che giocano l'unicità contro la classificazione, che vorrebbero preservare e lasciar sussistere ogni soggetto nella sua differenza<sup>21</sup>. Bisogna piuttosto riuscire a immaginare istituzioni che operino secondo un altro tipo di universalità, che ora si dà appena a vedere, ma che andrebbe riconosciuta, stabilizzata, propagata.

7. Maurice Merleau-Ponty è fra i filosofi che, a partire dal secondo dopoguerra, ha lavorato sul concetto di istituzione, inserendolo in un ripensamento radicale della nozione di universalità, aprendo una linea di pensiero che, proseguita da Claude Lefort e Cornelius Castoriadis, è arrivata fino a noi<sup>22</sup>. Il suo scopo era, in piena Guerra

<sup>20</sup> Su questo cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Neri Pozza, Milano 2019.

<sup>21</sup> Che poi è il punto di precipitazione che sembra avvicinare, nella mancanza di effetti, sia il paradigma ontologico-politico della destituzione che quello dell'immanenza, cfr. su questo problema R. Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020.

<sup>22</sup> La bibliografia sul tema dell'istituzione in Merleau-Ponty è sterminata, qui mi limito a segnalare uno dei contributi più recenti e affine ai temi portati avanti in questo saggio: E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche* (a cura di E. Lisciani-Petrini e M. Adinolfi), "Discipline Filosofiche", n. 2, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 71-98.

Fredda, cercare di rispondere all'impotenza e alla chiusura nel proprio. Le sue intuizioni, apparentemente così lontane, tornano attuali non solo perché abbiamo assistito con la pandemia e la guerra a una ricomparsa dei dibattiti su noi e l'altro, su Est/Ovest, su Stato, sovranità e istituzioni in generale. Ma perché sembrano offrire un paradigma alternativo alle logiche entrate in crisi in questi ultimi anni, sia a quelle che potremmo chiamare logiche della rappresentazione/rappresentanza, che alle logiche immediatistiche, vitalistiche, irrazionalistiche. Questo sia sul piano più strettamente ontologico, sia su quello politico: nella filosofia merleau-pontyana sono infatti strettamente connessi.

Il pensatore francese sviluppa nelle sue opere una doppia critica. Da un lato attacca la «filosofia della coscienza» che per lui è anche una «filosofia della rappresentazione», come scriverà in una lunga nota su Hegel<sup>23</sup>. Se infatti la rappresentazione è un atto che rinvia sempre a una coscienza *positiva*, la sua fenomenologia vuole mostrare la nostra *connivenza* con il mondo, mostrare cioè come la nostra coscienza, anzi il nostro corpo, si esprima prima ancora di formularsi in idee chiare e distinte, cercando di colmare discontinuità nella percezione o nella comunicazione. Se «malgrado i più audaci inizi [...] i filosofi finivano sempre per rappresentarsi la loro propria esistenza o su un teatro trascendente o come momento di una dialettica, oppure in concetti» – e l'immagine del teatro, più volte usata da Merleau-Ponty, esemplifica bene la sua volontà di criticare ogni logica della *rappresentazione* – «una filosofia fenomenologica o esistenziale si propone il compito, non di spiegare il mondo [...] ma di formulare un'esperienza del mondo, un contatto con il mondo

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, p. 174.

che preceda ogni pensiero sul mondo»<sup>24</sup>. Questo, secondo Merleau-Ponty, deve diventare lo scopo della filosofia: andare a cercare la relazione vivente dell'umano con l'Essere prima di ogni *predicazione*. Che si tratti di interpretare un quadro o un romanzo, di analizzare il comportamento di un leader o di un partito, di un gesto o di una parola, dobbiamo volgerci a cogliere il senso complessivo che emerge dal movimento.

Ma in campo storico e politico quest'impostazione ha conseguenze decisive, perché porta a una critica feroce dell'ideologia liberale, che sradica gli uomini dal loro essere sociale, li immagina come soggetti dotati di una libera volontà, che possono accordare senza problemi e tutta calma nel perimetro della rappresentanza politica. Da questo punto di vista il marxismo segna, secondo Merleau-Ponty, un'evoluzione, perché, incentrando la sua azione sull'essere umano reale, che ha bisogni, che ha una temporalità, che è preso da contraddizioni, denuncia le mancanze della rappresentanza e cerca di allargarla attraverso l'azione sociale. Ma la concreta pratica marxista secondo lui finisce, soprattutto nel clima della Guerra Fredda, per tradire quello che il marxismo prometteva: il soggetto sparisce dietro la rappresentazione voluta dal Partito, il potere dei senza-potere si rivela impossibile.

Tuttavia, questi strali lanciati verso i limiti e le contraddizioni della rappresentazione non portano Merleau-Ponty, peraltro estimatore di Lukács, ad aderire a filosofie della vita immediatistiche o irrazionalistiche. Certo, il filosofo francese le prende sul serio, basti vedere il suo rapporto con il surrealismo. Quello che Breton aveva promesso era seducente: «Trasformare il mondo, ha detto Marx. Cambiare la vita, ha detto Rimbaud, per noi queste due parole d'or-

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 47.

dine sono la stessa»<sup>25</sup>. Come non volere che il proprio desiderio sia realizzazione nel qui e ora, senza ulteriori rimandi? Semplicemente Merleau-Ponty crede che non sia possibile, e che anzi proprio i surrealisti dimostrano che le parole più intrise di desiderio non sono quelle della scrittura automatica, ma quelle preparate a lungo «nell'esperienza di vivere e di parlare»<sup>26</sup>. Non si può restare permanentemente nella rivolta o nella negazione, perché proprio questa continua *ex-stasi* determina le peggiori restaurazioni. La *mediazione* dunque è centrale: non si dà nulla direttamente, in piena trasparenza, nel rapimento mistico che scavalca l'istituito. L'universale ci viene piuttosto offerto per rifrazioni, per allusioni, per scivolamenti: è «laterale»<sup>27</sup>, è «senza concetto»<sup>28</sup>, non è quello che la singolarità afferma ma la «cavità»<sup>29</sup> che trova quando si sorprende a vivere. Ed è la cavità ciò che rende possibile l'incontro, l'aggancio, la combinazione.

È quest'uso radicale della fenomenologia e questa doppia critica che portano Merleau-Ponty ad elaborare una filosofia dell'istituzione che ha delle fortissime implicazioni politiche. Categoria quanto mai flessibile, allo stesso tempo metodo e contenuto dell'analisi, l'istituzione consente secondo lui di mettere in discussione le tradizionali contrapposizioni fra soggetto e oggetto, fra anima e corpo, fra libertà

<sup>25</sup> A. Breton, *Position politique du Surréalisme*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1988, vol. II, pp. 460-471.

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 385.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, a cura di E. de Saint-Aubert e B. Zaccarello, Mētis Presses, Genève 2013, p. 97.

<sup>29</sup> Il termine ritorna frequentemente negli ultimi testi di Merleau-Ponty, si veda ad esempio questo passaggio della sua opera incompiuta, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007, p. 246: «L'anima, il per sé, è una cavità e non un vuoto, non non-essere assoluto in rapporto a un Essere che sarebbe pienezza e nucleo compatto».



e necessità, fra parlante e parlato, persino fra sovrastruttura e struttura e fra forze produttive e rapporti di produzione. L'istituzione è il *movimento reale*, il va-e-vieni senza fine dentro cui queste dualità diventano pensabili, e dunque oltrepassabili. Il concetto di istituzione, come mostrerà poi Lefort interpretando Machiavelli<sup>30</sup>, ci permette di far apparire in ogni processo apparentemente "lineare", che sia il farsi della lingua o della storia, l'elemento di *conflitto* fra istituito e istituyente. Facendo vedere come, anche quando è *invisibile*, il nuovo *travaglia* senza sosta il vecchio, mostrando come i materiali disgregati di un processo non vengano mai del tutto superati dalla sintesi, ma si dispongano a una significazione, come possibilità recondite di una situazione possano venire, se trovano i giusti catalizzatori, ad espressione, il concetto di istituzione Merleau-Ponty apre orizzonti, incoraggia l'autonomia dei soggetti, li riconsegna alla loro capacità di dibattere e di decidere altro da ciò che è.

8. La logica istituzionale è una logica da perseguire – e che viene effettivamente perseguita – da chi si propone di trasformare radicalmente l'esistente. Il nostro tempo non deve infatti fare i conti solo con una contraddizione di carattere economico, relativa a una disuguaglianza nella distribuzione della ricchezza o della proprietà dei mezzi di produzione. E nemmeno con una seconda contraddizione, per lo più dipendente dalla prima, di carattere politico, relativa cioè alla disparità di potere fra dirigenti e diretti, alla proprietà cioè della decisione, alla possibilità dei singoli di partecipare al governo delle vite, del tempo e dello spazio.

Proseguendo l'analisi di Merleau-Ponty – che aveva dimostrato come l'abolizione diretta del primo ordine di contraddizione non

<sup>30</sup> Cfr. C. Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1972.

produceva di per sé il superamento del secondo, e che specularmente non ci si poteva attestare alle distorsioni della rappresentanza politica, progettate per mantenere una disuguaglianza strutturale –, possiamo vedere come, negli ultimi decenni, si è sempre più palesata la necessità di affrontare un terzo ordine di contraddizione, di carattere potremmo dire *cognitivo-affettivo*, che investe la dimensione della vita singolare, dalla psiche fin nelle regioni più profonde del suo corpo. È il sociale stesso, che prima preesisteva alle differenti opzioni economiche o politiche, che era in qualche modo il loro terreno naturale, a dissolversi: non esiste – almeno nei paesi a capitalismo “avanzato” – uno stesso luogo, uno stesso tempo, dunque una base già data che vada “solo” orientata, politicizzata attraverso i significati che riconosce. L’economia politica ha finito per creare individui divisi al loro interno e fra loro, schizofrenici e incostanti, incapaci di riconoscersi, di connettersi in base a orizzonti condivisi, di intraprendere azioni comuni che abbiano una temporalità minimamente consistente. Una tale compagine *non si tiene*, non va più da sé, e, come abbiamo visto sembra poter essere stretta insieme solo attraverso un movimento fortemente regressivo, che riporti le differenze e i conflitti dei soggetti a un’origine mitica, a un loro minimo denominatore che li tranquillizzi, o, secondo un’altra strategia, immobilizzando le fluttuazioni di questi elementi attraverso un complesso apparato di valutazioni, di procedure, di meccanismi di premialità, che consentano di accedere, se correttamente interpretati, a *un quanto* di godimento, che peraltro alle nostre latitudini si fa sempre più sfuggente.

Se sono le modalità in cui è stata istituita la vita ad aver causato la pandemia e la guerra, o comunque ad aggravarne gli effetti, c’è bisogno di una consapevole re-istituzione della vita. Ma questa re-istituzione non può venire da un colpo di mano, da uno scontro fra potenze, da una direzione tecnocratica. E non tanto perché non

sarebbe possibile in linea di diritto, ma perché non funzionerebbe nei fatti. La materia sociale è troppo disgregata, passiva, *forata*, per disporsi a una nuova combinazione dall'alto. Se così stanno le cose, il problema dell'istituzione della vita non passa, in quest'epoca storica, prioritariamente per la rappresentanza, che è solo la traduzione visibile di una trama ormai troppo sfilacciata per produrre qualcosa di consistente, né per l'espressione spontanea di un sociale che, schizofrenico, può darsi solo come visibilità puntuale, momentanea, debordante. Solo una politica *indiretta*, che non agisce dirigendo e dando le risposte, ma ponendo le domande, facendo *inclinare* le atomizzazioni sociali e disponendole a un incontro, potrebbe riuscirci. In altri termini, non è possibile avviare una qualunque trasformazione collettiva, un minimo di pianificazione, senza passare prima per una ricomposizione del quadro cognitivo (quali informazioni abbiamo, cosa riusciamo a leggere, cosa a comprendere, cosa metabolizziamo del mondo intorno, come manteniamo l'attenzione...) e del quadro affettivo (cosa sentiamo, come possiamo sentire diversamente, come possiamo evitare di farci trascinare continuamente da cicli di iperattivazione e depressione, quale limite ci diamo...).

È questa *restituzione* la chiave per una re-istituzione. Come suggeriva già Lucrezio: portare a consapevolezza la nostra vulnerabilità, prendercene cura insieme, dare durata agli incontri e permettere che facciano presa, non distruggere la materia e non trattenerla avidamente, offrire le nostre spoglie alle generazioni venture. Essere attivamente ciò che siamo per caso. Non c'è da temere la morte o da abusare della vita – non si tratta più di perdere tutto. Solo di scontare il prestito al meglio.

Rossella Bonito Oliva

*Smaterializzazione e decontestualizzazione  
della vita dal vivente*

1. *La vita è un fenomeno?*

Il titolo del convegno pone un interrogativo aperto dall'ultima esperienza della pandemia, che ha richiamato l'attenzione generale su quanto della vita e nella vita è sembrato fino a quel momento ovvio, governabile e programmabile. Riflessioni e dibattiti variamente articolati hanno preso atto del fatto che la minaccia pandemica ha riaperto una domanda che sembrava archiviata sul senso, i modi e le forme di vita, messi a soqquadro dalla percezione di un'esposizione al rischio imprevedibile e totalizzante.

La documentazione e la comunicazione del rischio si sono propagate come un'onda attraverso immagini di morte, di sofferenza, toccando le corde della commozione e della paura, accompagnate, quasi in forma di commento, da numeri, statistiche e opinioni di esperti a vario titolo competenti di salute pubblica, di igiene, di contagi: una densa nuvola ha avvolto corpi e menti. L'eccesso di condivisione/commozione indotta, indirettamente percepita come rischio piuttosto che come pericolo in senso proprio<sup>1</sup>, ha provocato nel tempo una forma di assuefazione emotiva e di rassegnazione. L'emozione ha circolato nel "cum", campo circoscritto di rimbalzi di una pal-

<sup>1</sup> Per la differenza di significato nell'uso mediatico tra rischio e pericolo cfr. P. Fabbri, *Una comunicazione arrischiata: per una semiotica dell'emergenza*, in *Paura e immaginazione*, a cura di R. Bonito Oliva e A. Trucchio, Mimesis, Milano 2007, pp. 61-73.

la spinta da pressioni divergenti. Spersonalizzate e fuori controllo, sono state registrate solo reazioni ascrivibili al banale ed egoistico istinto di sopravvivenza, più che a un sentimento di una sorte comune. Senza la possibilità di una qualche forma di partecipazione in prima persona – certo difficile da individuare una prima persona nella condizione di paura generalizzata – quantità e statistiche hanno sintetizzato le qualità e le differenze. Queste stesse sospese a interpretazioni informate, ma spesso contraddittorie, sullo stato delle cose. Alla fine, la situazione di smarrimento e disorientamento, neutralizzata dal gioco di numeri e statistiche, è stata a vario modo metabolizzata dall'*habitus* di individui addomesticati, permeabili<sup>2</sup>: bulimici consumatori di quanto appare a portata di mano, offerto in presa diretta e reso verificabile<sup>3</sup>. Immagini, diagnosi e numeri hanno surrogato l'esperienza diretta o indiretta del contagio, traducendo le percezioni del trauma dell'imprevisto/imprevedibile in un'unica cifra: l'inattaccabile autorità dei numeri, delle casistiche. Al di là dell'efficacia di queste strategie, si può affermare che l'ovvietà stessa del "fenomeno vita" è stata inquinata.

In realtà il termine "fenomeno" rinvia a ciò che appare in quanto percepito attraverso i sensi, chiamando in causa la reciprocità di sensibilità e apparire, la circolarità tra soggettivo e oggettivo, vissuti e vita. La sostituzione di "fenomeno della vita" con "fenomeno vita" non ha messo fuori gioco la questione del genitivo – soggettivo o oggettivo che si voglia. Che sia la vita a farsi fenomeno o a

<sup>2</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila* (1972), Raffaello Cortina, Milano 2003, in part. p. 175 e sgg.

<sup>3</sup> Su questo punto insiste H. Arendt riallacciando la perdita dell'esperienza in prima persona alla pratica del consumo nella civiltà di massa, cfr. *Vita activa. La condizione umana* (1958), tr. it. di S. Finzi con un'introduzione di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1994, si veda in part. il "Prologo", pp. 1-6.

darsi a vedere, che l'esperienza e la conoscenza possano alternativamente segnalare o sospendere l'ambiguità dell'oggettivazione della vita costruita da un vivente dotato di intelligenza, il termine stesso "fenomeno" indica una scelta di campo tra forma e contenuto, a un tempo l'articolazione tra essere ed essenza e ancora più originariamente rinvia alla scaturigine di queste operazioni: il soggetto. Al di là di posizioni sostanzialiste o metafisiche, empiristiche o idealistiche, sensibilità e apparenza condividono la stessa ambivalenza nella cultura logocentrica: la variabilità e multiformità dell'immediatezza<sup>4</sup>. Lo si è sperimentato in maniera emblematica durante la pandemia, quando il "fenomeno vita" si è offerto alla percezione mediato da immagini sugli schermi e da parole di politici e scienziati: un vortice che ha irritato una sensibilità disabituata non al vortice, ma alla prossimità del pericolo della malattia e della morte. Dinanzi all'insostenibilità e all'impreparazione all'imprevedibile/imprevisto, l'"idea fissa" del controllo e della sicurezza ha fatto fatica a resistere. La persuasione ha lavorato come coazione a ripetere tanto in chi è abituato o ritenuto capace di guardare con sguardo più largo al bene pubblico e alla salute pubblica, quanto in chi è performato e plasmato a delegare ogni interrogativo. La ripetizione non ha tuttavia fermato la fibrillazione nel mandato di fiducia dei cittadini verso i loro rappresentanti generato dall'imprevisto/imprevedibile<sup>5</sup>. Ogni cosa è apparsa, se così si può dire, solo come riflesso sulla superficie fluida di spazi istituzionali, non più garanti

<sup>4</sup> Già H. Bergson sottolineava la questione in *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito* (1896, ed. def. 1911), tr. it. a cura di P.A. Rovatti, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1986, si vedano in part. le conclusioni, pp. 315-341.

<sup>5</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Sullo Stato. Corso al Collège de France (1989-1990)*, vol. I, Feltrinelli, Milano 2013, in particolare la lezione del 18 gennaio 1990.

e nemmeno rappresentativi del bene comune per spettatori isolati e spaventati, traumatizzati. Un trauma vissuto in modo impersonale per l'assuefazione all'effetto di inferiorizzazione della cultura di massa, in cui unico sentimento rimane la vergogna dinanzi alla certezza/sicurezza offerta da macchine calcolanti e statistiche<sup>6</sup>. Si è creato di conseguenza un effetto-sciame dal rischio alla percezione del rischio all'interno di un paesaggio *fantasmatico*: esterni di ospedali, file di persone in attesa di cure, camion pieni di bare sono diventati "la pandemia"<sup>7</sup>. Questa ipnosi di massa senza un ipnotizzatore, indotta da immagini/simulacri di sofferenza, paura e morte, si è tradotta in una simbiosi che ha portato a emergenza un disordine emotivo e ignorante. Il mezzo dell'informazione e della comunicazione è stato il messaggio, il massaggio perverso<sup>8</sup>, volto a stimolare una nuova forma di mobilitazione totale – allerta per un pericolo totale – dinanzi alla possibilità di una catastrofe. Quasi una sciagura mitica, ma senza eroi, demoni e colpevoli. L'imprevisto/imprevedibile ugualmente *distribuito tra e restituito a* sommersi e salvati ha spinto a individuarne cause e rimedi secondo una logica ancora una volta burocratica, impermeabile a una riflessione

<sup>6</sup> Sul tema della vergogna dell'uomo rispetto alle macchine si sofferma G. Anders in *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1980), Bollati Boringhieri, Torino 2003, in part. pp. 37-120.

<sup>7</sup> Si veda Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale* (2014), Nottetempo, Roma 2017.

<sup>8</sup> La confusione o errore tipografico tra messaggio e massaggio presente nella prima bozza di pubblicazione del volume pubblicato da McLuhan insieme a Quentin Fiore nel 1967 *Il medium è il messaggio*, Feltrinelli, Milano 1968, ripubblicato con il titolo *Il medio è il massaggio* nel 2011 da Corraini, Mantova. Secondo la testimonianza del figlio l'autore suggerì di non correggere il refuso, si veda: <http://marshallmcluhan.com/common-questions>.

più ampia sulle ricadute delle forme di vita “civilizzate” sulla vita non solo umana.

## *2. Avventure della vita umana e oltre*

Lo shock provocato dall'imprevisto/imprevedibile su larga scala ha assottigliato i confini tra vita e morte, tra individuo e individuo, tra tempo fisiologico della vita e morte, tra normale e patologico: confini e limiti che hanno nel tempo stimolato le capacità di immaginare oltre l'immediata esperienza, di comparare momenti diversi della vita, di costruire relazioni, di muoversi su spazi sempre più ampi configurati come rimedio alle emergenze della vita. Quando la pandemia ha riportato in primo piano l'eccedenza della vita non certo rispetto ai viventi, ma rispetto ai dispositivi di compensazione e elaborazione messi a punto nel tempo dall'intelligenza umana, all'improvviso, ogni forma di rappresentazione, concettualizzazione o ideazione si è rivelata inadeguata. Il corpo presunto manipolabile, ricostruttibile, si è scoperto indifeso davanti all'imprevisto, ferendo a morte l'autorappresentazione dell'umano. Una volta amputata la varietà della percezione del mondo, surrogata nei cosiddetti sensi “teoretici” – vista e udito – garanti per la loro immaterialità a sintetizzare l'esperienza del contatto tra corpi, tutte/i diventano potenziali vittime di contagi latenti, impalpabili e fluidi che si manifestano nei corpi. Allora viene evocato lo straordinario di contingenza e complessità, quasi come componenti estranee alla vita – incrementate e non certo azzerate dalla mitologia della programmazione e del calcolo.

Non un “fatto” straordinario – le pandemie si sono moltiplicate negli anni e i soliti esperti hanno previsto una probabile pandemia su larga scala – ma il forse prevedibile effetto dell'impatto globale dell'azione dell'uomo sull'ambiente paradossalmente sfuggito a un



antropocentrismo presbite. La mancanza di preveggenza<sup>9</sup> della tecnologia sostenuta da una politica dissennata di consumo di risorse naturali e umane verso gli effetti a largo raggio nello spazio e nel tempo. L'incapacità di valutare le conseguenze di azioni e programmi proiettati in un futuro della vita umana – impegnativi per viventi non ancora nati – e su ambienti non ancora colonizzati – invasioni di *habitat* di specie non addomesticate – hanno fatto della contingenza e della complessità solo una questione da risolvere per il “benessere” dell'umanità. Sarebbe fuori luogo evocare la responsabilità in assenza di responsabili, usare una parola svuotata di significato dalla “perdita” del paradigma di una forma morale, politica della vita umana<sup>10</sup>. Difficile individuare il fine quando sono rimasti in gioco solo mezzi, quando, come in questo caso, la ragione strumentale e la cultura di massa producono suoni troppo inarticolati per prender forma di domande e risposte<sup>11</sup>.

### 3. *Il mondo della vita (?)*

Una domanda ricorrente nonostante i progressi delle scienze, non dei nostri giorni, se già Husserl si è trovato dinanzi alla difficoltà di trovare un approccio al “mondo della vita” attraverso la

<sup>9</sup> Sulla mancanza di preveggenza e quindi sulla responsabilità del mondo tecnologico cfr. H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009.

<sup>10</sup> Sottolinea il problema Niklas Luhmann in *Il paradigma perduto* (1990), tr. it. a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2005, in cui insiste, più che sulla fine della morale, sulla rideclinazione dei concetti morali a partire dalla complessità delle società contemporanee invece che dalla ricerca di norme e principi astratti.

<sup>11</sup> Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), Mimesis, Milano-Udine 2020.

scienza rigorosa: un disagio endogeno, si può dire, per la ricerca rigorosa di un oggetto oscuro<sup>12</sup>. L'alternativa per Husserl come per noi non si pone nei termini di rivendicazione "dell'" o di rinuncia "all'" approccio scientifico, ma dell'attingimento della insuperabile soglia dello scarto intenzionale del soggettivo rispetto alla pretesa oggettività del paradigma scientifico. Non si tratta della messa a punto del metodo adeguato o della traccia di un fondo nascosto e senza tempo: alle spalle dell'esperienza e della conoscenza, della coscienza emerge la scaturigine del progresso e della crisi della scienza. L'istanza pratica che sottende la relazione soggetto-oggetto come interesse del soggetto vivente all'oggetto "fenomeno vita", impegna la coscienza nel duplice movimento di apertura e ripiegamento che mette in crisi l'apparente ovvietà del paradigma della scienza.

La vita si fa fenomeno e oggetto di conoscenza solo con il Moderno che correggendo il più antico approccio metafisico attiva l'attenzione/osservazione su ciò che appare nell'esperienza. La posizione dell'oggetto – ciò che sta dinanzi, esterno – rispetto al soggetto implica la messa a punto dell'itinerario adeguato alla conoscenza, alla sua appropriazione – oggetto (*Objekt*), conosciuto, spogliato da ogni accidentalità – da parte di un Io/soggetto. Nella forma del dubbio, della sperimentazione e della legittimazione, il Moderno lavora sulla rappresentazione del mondo.

Nel "metodo Leonardo" Valéry sottolinea questa impronta originaria della scienza moderna, animata dalla sfida di sorvolare l'abisso – a sua volta fantasma umano, troppo umano generato dall'intreccio

<sup>12</sup> Edmond Husserl in *La crisi delle scienze europee* (1936), Il Saggiatore, Milano 1961, aveva posto l'accento sulla crisi di una teoria incapace di coniugarsi con il mondo della vita. Il metodo fenomenologico può e deve mettere a tema questa crisi, interrogarsi sui limiti del pensiero rispetto alla concreta esperienza umana.

tra desiderio di volare e paura di cadere – usando macchine resistenti e obbedienti<sup>13</sup>. Macchine ancora rudimentali e da sperimentare per l’abisso che prende figura dall’arcaica paura della caduta emendata dalla narrazione religiosa<sup>14</sup>. Non l’immaginaria esperienza del precipitare nell’abisso, ma il carico simbolico del volo, della leggerezza a fronte del corpo che condivide con tutto ciò che è materia il peso, subendo la forza di gravità che trattiene alla Terra. La scienza moderna, perciò, è originariamente tecnica, che non si limita al guardare, condizionato dal limite prospettico, ma costruisce artifici per compensare questo limite come compensazione e appropriazione della natura e perciò della vita – esterne e interne all’uomo. La capacità di mettere a punto strumenti come prolungamento/sostegno del corpo prende la forma del progetto di un mondo “secondo”, altro, opera de e per l’uomo: non più protesi del corpo, ma artifici in grado di realizzare sogni e desideri che decidono della posizione e della visione dell’uomo nel mondo. Il diritto all’emancipazione e alla libertà segnerà nel tempo l’avventura del Moderno in cui l’oggettivazione di natura e vita implicherà sempre di più l’intreccio tra conoscenze e norme, tra progresso ed etica<sup>15</sup>.

Una mossa, se non una svolta, dell’animale artefice che per emanciparsi e esercitare la libertà deve guadagnare una posizione di estraneità rispetto alla natura, al mondo e alla fine anche a sé stesso. Cartesio raggiunge l’isola dell’autocoscienza usando il dubbio nella conoscenza e la prudenza nell’inoltrarsi nel mondo.

<sup>13</sup> Cfr. P. Valéry, *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci* (1894), tr. it. a cura di S. Agosti, Abscondita, Milano 2007.

<sup>14</sup> Cfr. S. Žižek, *Il godimento come fattore politico* (2000), ed. it. a cura di D. Cantone e R. Scheu, Raffaello Cortina, Milano 2001, pp. 13-59.

<sup>15</sup> Cfr. A. Pessina, *Libertà e tecnologia: annotazioni teoretiche*, in F. Botturi (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, V&P Università, Milano 2003, p. 10 e sgg.

Nelle *Cogitationes privatae*<sup>16</sup>, per esempio immagina di avventurarsi nel mondo come un personaggio mascherato: la maschera gli nasconde il volto, spersonalizzandolo e proteggendolo – persona e nessuno a un tempo – da ogni forma di contaminazione con il mondo, smisurato ed estraneo. Più tardi, Kant, meno incline alla simulazione, ricorre alla figura dello spettatore che “contempla” la nuova figura di abisso scavato tra natura e libertà, tra datità e dover essere che sposta l’oggetto della critica alla facoltà di giudizio. Nessun volo potrebbe salvaguardare da questo abisso interiore, il limite del soggettivo non azzera il bisogno di totalità della ragione. Difficile anche per l’uomo di conoscenza kantiano il cammino nel mondo, l’esercizio critico richiede coraggio più che prudenza: farsi spettatore in grado di acquisire uno sguardo largo, non coinvolto, sia pure interessato. Il soggettivo richiede misure precauzionali quando lo spettatore si volge a guardare il “libro della natura” ispirato da una tecnica non paragonabile a quella umana, imponderabile e imprevedibile per la ragione che lo induce a lavorare per analogia<sup>17</sup>.

Figure – la maschera come lo spettatore – che compensano l’intervallo tra tempo della vita e tempo del mondo, mettendo al sicuro il soggetto – vivente – comunque partecipe/participio del paradigma della vita. Se la distanza tra il fenomeno e la cosa in sé è inaggrabile per l’intelletto, la metafora apre all’analogia tra natura, vita e forma umana della vita. La metafora non pretende di sciogliere la contraddizione, di legittimarsi dinanzi al tribunale della ragione, o di presumere di sapere: lavora tra compresenza e prossimità, tollera

<sup>16</sup> R. Descartes, *Frammenti giovanili*, in *Opere filosofiche*, tr. it. a cura di E. Garin, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 8.

<sup>17</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio* (ed. orig. 1790), Einaudi, Torino 1999, p. 208.

e include lo scarto del soggettivo. Essa guarda in altro modo, non contempla e non insidia le forme trascendentali attraverso le quali procede la conoscenza e il pensiero, segnala piuttosto l'impossibilità dell'assolutezza.

Tuttavia, "fenomeno" conserva quel residuo di incertezza che accompagna apparire e sensibilità nella scienza che pretende e presume di delimitare la funzione dell'apparire e della sensibilità ai primi passi sulla strada verso la verità o verso la "cosa stessa". Ma, quanto più la scienza pretende rigore, tanto più si avvicina al nucleo del "fenomeno vita": resistente, al di qua di ogni oggettivazione e concettualizzazione, ma allo stesso tempo a loro inerente. Paradossalmente proprio l'apparire svela un che di invisibile – non addebitabile a un difetto della vista o a un errore da rimediare – immanente al processo – l'uno e l'altro inerenti e coerenti al fluire della vita. Non è il fenomeno a celare qualcosa, ma il conoscere a trovarsi dinanzi la contraddizione della scissione immanente al "fenomeno vita": del vivente dalla vita e della vita dal singolo vivente<sup>18</sup>. Un "inconveniente"<sup>19</sup> nel cuore stesso del soggettivo che, emancipato da Dio e impegnato sul mondo, si ritrova ad avere a che fare con qualcosa di "scomodo" (*Um-staendlich*). La prospettiva che inquadra il "fenomeno" richiama al limite, suscitando quel bisogno di totalità come compensazione del limite stesso. Un'intenzione che scopre, senza risolvere, l'ineludibilità del rapporto soggetto-oggetto, di empirico-ideale lungo un processo d'approssimazione in-finito. Venuta meno la possibilità di usare il nome di Dio per dire la totalità, il progresso della conoscenza del genere umano

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Si veda R. Bonito Oliva, *L'inconveniente kantiano. Riformulazioni del rapporto tra immaginazione e ragione nel sistema hegeliano nel confronto con Kant*, in *Logica Ontologia Etica. Studi in onore di Raffaele Ciafardone*, a cura di D. Bosco, R. Garaventa, L. Gentile, C. Tuozzolo, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 97-110.

non rinuncia alla pretesa di totalità – pensata ma non percepita – segnando l'intervallo tra tempo della vita e tempo del mondo: esso stesso fenomeno “della” vita<sup>20</sup>.

#### 4. *La mitologia della verità*

Le figure del Moderno attingono a una mitologia della verità che sovrappone la “cultura della vita” alla “natura della vita”<sup>21</sup>. La mitologia della verità è in qualche modo l'ossimoro che ispira il progetto della scienza moderna: paradosso di una sintesi possibile tra la costruzione dell'artificio – natura seconda – e l'inerzia/disponibilità della natura prima. In questa, come in ogni mitologia al fondo giace un indicibile – *mythos* – non-detto che la rende credibile ed efficace. Là dove la mitologia della verità gioca sulla credenza più che sulla dimostrazione dell'esistenza della verità, crea l'artificio degli artifici. L'antropocentrismo è il bene simbolico che aggrega desideri e illusioni e distribuisce gerarchie e ordini di discorso, resistente, incontestabile, evidente fin quando tiene l'universo simbolico che lo genera: errori, ritardi, adattamenti ed exattamenti sono ridotti a rumori di fondo, o altrimenti a disturbi e patologie della normalità. La pretesa di oggettività dei discorsi veritativi accoglie l'oggetto oscuro del desiderio di un vivente in-stabile dando veste di normalità ed evidenza al normativo. La natura ossimorica della mitologia della verità fa della macchina

<sup>20</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo* (1986), ed. it. a cura di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1996, in part. p. 323 e sgg.

<sup>21</sup> Sulla polarizzazione tra natura e cultura nella ispirazione tecnica della scienza moderna, oltre il già citato testo di Valéry, cfr. H. Blumenberg, *Mondo della vita e tecnicizzazione dal punto di vista della fenomenologia*, in Id., *Le realtà in cui viviamo*, tr. it. di M. Cometa, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 11-49.

culturale del Moderno uno strumento di produzione di stereotipi che utilizza la semplificazione in vista dell'aggregazione<sup>22</sup>. Il sapere-potere della scienza moderna genera forme di potere, ma aggrega anche consenso con l'assicurazione della soddisfazione di bisogni di sicurezza e di benessere. Lasciando inesplorato il non-detto, mascherato più che "mythos", la mitologia della verità decodifica la ritualità nella disciplina e sostituisce la coralità con la mobilitazione<sup>23</sup>.

In questa prospettiva la mitologia della verità è la verità della mitologia che non ammette nuove versioni del mito, ma lavorando su stereotipi e presentandosi come evidente e dimostrabile irrigidisce l'universo simbolico in un'unica dimensione: il desiderio di esonero dal pericolo e dal rischio cattura ogni residua resistenza. Nell'intersezione tra la cooptazione delle menti e la fluidità della vita ondeggia il corpo vivente tra corpi viventi, il vivente tra viventi, "una" vita nella vita. Assicurato e preservato dagli artifici esoneranti della scienza, tuttavia non è materia inerte e immutabile, semmai ancora più esposto e impreparato ai mutamenti ambientali, alle forme di vita globalizzate: ignaramente immaturo e parassita.

Sempre e comunque può presentarsi un ospite inatteso, un virus che rompe lo scorrere apparentemente naturale del/nel fenomeno vita, generando un imprevedibile/imprevisto per la scienza e una crisi delle certezze sul governo delle vite. Nel significato più antico del termine parassita – *paràsitos* – riecheggia la convivialità condivisa da commensali di una stessa mensa. Il parassita involontario – oggi il coronavirus – si siede alla mensa come quello volontario: parassiti entrambi, lavorano simulando astutamente convivialità fin

<sup>22</sup> Cfr. C. Sini, *Inizio*, Jaca Book, Milano 2016.

<sup>23</sup> Sulla funzione del mito nella società contemporanea cfr. R. Barthes, *Miti d'oggi* (1957), tr. it. a cura di L. Lonzi, Einaudi, Torino 2016.

quando la vita dell'uno non minaccia quella dell'altro. Il parassita involontario, tuttavia, non è legato alle buone maniere, è indifferente alle regole dell'ospitalità: si accomoda astutamente e silenziosamente spiazzando l'ospite volontario che ha addomesticato l'istinto di sopravvivenza e ha smesso di giocare<sup>24</sup>. Ridotto a una sola dimensione, impreparato all'imprevedibile e privo del più elementare paradigma della vita finisce irretito dalle favole per la ragione dell'universo simbolico del progresso<sup>25</sup>.

##### 5. *La vita, "una vita", i viventi*

Gould, facendo il verso al pascaliano "siamo imbarcati", afferma che tutti noi "siamo atterrati" nel mondo in cui viviamo<sup>26</sup>. La più elementare rassicurazione dell'atterraggio – dettaglio da non trascurare nella percezione della vita la cui tonalità dominante è l'elevazione e la leggerezza – richiama subito l'altra domanda "perché ci troviamo qui". Non più la caduta e l'abisso, immagini licenziate dal progresso della tecnica, ma l'acquisita familiarità con l'elemento dell'aria che offre nuove possibilità all'istinto di fuga verso un altro e un altrove anche nel "qui e ora" dell'atterraggio<sup>27</sup>. Potrebbe sembrare insensato, inutile, chiedersi "perché" siamo atterrati qui e non là, nati in un

<sup>24</sup> Cfr. M. Serres, *Il parassita* (1985), tr. it. a cura di G. Polizzi, Mimesis, Milano-Udine 2022.

<sup>25</sup> Cfr. A. N. Whitehead, *Simbolismo* (1928), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1998.

<sup>26</sup> Cfr. S. J. Gould, *I Have Landed. Le storie, la Storia* (2002), ed. it. a cura di T. Pievani, Codice Edizioni, Torino 2009.

<sup>27</sup> Un'interessante posizione sull'associazione ominazione-tecnica è quella di P. Alsberg in *L'enigma dell'umano. Per una soluzione biologica* (1937), tr. it. a cura di E. Nardeli, Inschibboleth Edizioni, Roma 2020.



certo tempo e non in un altro, quando l'atterraggio garantisce la sopravvivenza non la continuità della forma di vita. Essere atterrati è già una grande fortuna, ma l'abitare riporta il viaggiatore alle urgenze della vita generate e soddisfatte secondo la misura delle risorse dello spazio su cui si è atterrati. Al di là della realizzazione del sogno Moderno – volare – il movimento e il trasferimento genera trasformazioni – adattamenti e innovazioni – nel vissuto e nelle abitudini del viaggiatore, dando vita a nuove strategie di azione e di relazione con lo spazio, con l'ambiente, così come la riconfigurazione anche di più elementari. *L'homo sapiens* è il risultato di un processo costellato di errori, inciampi, tentativi falliti e tentativi andati a buon fine.

L'errore, tuttavia, come ricorda Whitehead, è fonte del cambio di registro, apre nuove strade non sempre immediatamente vincenti, comunque essenziale per tutto quanto sappiamo della vita in quanto viventi nel mondo. Lo scienziato lo spiega ricorrendo a una favola di Esopo<sup>28</sup>. Nella favola il cane lancia un pezzo di carne, certo di afferrarlo avendone seguito il riflesso nell'acqua. Un errore del cane non ancora pensatore, che perde il pezzo di carne, ma libera l'immaginazione, figurandosi una diversa possibilità di utilizzazione degli organi del suo corpo: finendo per farsi ingannare dal riflesso, perde il cibo ma usa l'immaginazione. Inconsapevolmente ha immaginato una corrispondenza tra il riflesso e il pezzo di carne, ha sperimentato il lancio e il distanziamento, giocando tra l'automatismo e l'improvvisazione, tra presenza e assenza, trasferendo la cosa in immagine. Un osservatore meno ingenuo o un pensatore avrebbero sviluppato il potenziale dell'errore combinando immaginazione e sperimentazione: il lancio dell'oggetto, il riflesso come strumento di difesa e simulazione, che rompe l'elementare rapporto stimolo-risposta: un

<sup>28</sup> N. Whitehead, *Simbolismo*, cit., p. 18.

errore creativo. Combinando gli stessi fattori in altro modo l'immaginazione tiene insieme astrazione e concrezione, giocando tra visibile e invisibile, tra ciò che si presenta a portata di mano e ciò che può essere raggiunto in altro modo. Fattore della vita e "elemento" del parassita, la processualità sposta continuamente lo spettro del visibile e dell'invisibile delegittimando l'artificio della smaterializzazione e la decontestualizzazione della vita ideate dalle scienze dure.

Ma l'"idea della vita" è sempre solo "questa idea della vita", l'immagine che si forma nel contesto o produce il senso di uno specifico contesto di vita<sup>29</sup>. L'ideazione disegna la forma che rende pensabile la vita fin nella sua apparente contraddizione: movimento processuale che lega e scinde, crea e lascia andare. Ma la forma non è "il" contenuto ma fattore che permette di pensarla, incidendo sul processo della vita: una presa più che una proprietà sulla vita. Anche il "fenomeno vita" è perciò un'ennesima metafora: fenomeno della vita e nella vita che sfugge a ogni forma di concettualizzazione che voglia risolvere la contraddizione o spiegare l'inspiegabile. Dalla vita alla natura, dai viventi all'ambiente l'invisibile e l'inoggettivabile confermano la processualità e l'inerenza e l'interferenza di plurali fattori: insieme *natura naturata* e *natura naturans*.

Per questo motivo anche la persistenza della mitologia e della fede nella verità non possono essere interpretati semplicemente come segnali di ignoranza o di oscurantismo, ma vanno vagliati alla luce della loro efficacia causale<sup>30</sup>. Volgersi al mondo della vita non permette di giungere all'anticamera della verità, piuttosto attinge al

<sup>29</sup> Cfr. S. J. Gould, *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin* (1977), Codice Edizioni, Torino 2015.

<sup>30</sup> Termine utilizzato da Whitehead per distinguerla dall'«immediatezza della presentazione» come due fonti differenti di informazioni sul mondo esterno in cui entra in gioco l'universo simbolico come cornice tra il vuoto relativo dell'im-

mobile “tener per vero” che appartiene alla logica del vivente<sup>31</sup>. Non è il mondo, tanto meno il mondo della vita ad andare perduto nel Moderno e non ancora ritrovato nel se-dicente post-moderno, ma l’esperienza in prima persona del mondo in cui l’inerenza della vita a corpi contestualizzati e singolari respira in un universo simbolico. Solo il pre-sunto sapere pretende di possedere la chiave d’accesso universale, che solo spostandosi sul “pre” può tendere a penetrare nell’impenetrabile, a trovare una regolarità nella dinamicità del processo della vita senza il quale, tuttavia, non ci sarebbe il “suo” soggetto e nemmeno il “suo” oggetto<sup>32</sup>. La mitologia della verità destina alla ricorrenza dello shock della contingenza per l’ossessiva rimozione dell’articolazione tra entropia e sintropia, tra errori e aggiustamenti che, inapparenti, sono nel e del “fenomeno vita”: imprevisto/imprevedibile rimangono pericolo che si traduce in “rischio” solo per il vivente che sogna/immagina/costruisce per afferrare il proteiforme della vita<sup>33</sup>.

mediatezza della presentazione e la profondità dell’efficacia causale, l’essere affetto e la proiezione al futuro, cfr. Id., *Simbolismo*, cit., pp. 27-51.

<sup>31</sup> Cfr. G. Canguillhem, *La conoscenza della vita* (1952), ed. it. a cura di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1976.

<sup>32</sup> Unico tema della filosofia è il *nexus*, il *vinculum* Natura-Uomo-Dio, afferma M. Merleau-Ponty, impegnando la filosofia a muoversi per problemi concentrici nell’in-finito rinvio tra visibile e invisibile, cfr. Id., *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960* (1995), ed. it. a cura di M. Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

<sup>33</sup> Singolare è l’associazione del mito di Proteo alla natura che fa Hegel e che rimane nell’etimologia di proteiforme. La figura di questa divinità è determinata dalla sua capacità di cambiare forma, ma anche a quella della predizione, richiamando l’enigmatico della «tecnica della natura kantiana», cfr. G. W. F. Hegel, *Filosofia della natura*, tr. it. a cura di V. Verra, Utet, Torino 2002, § 376 A. Scopo delle lezioni di filosofia della natura è «soggiogare» questo Proteo per «trovare in questa esteriorità soltanto lo specchio di noi stessi», «conoscere Dio nella sua

Pensiero e forma della vita non azzerano perciò la contingenza: il rimbalzare da/di un elemento all/sull'altro, il retroagire di un movimento sull'altro secondo un ritmo che la cibernetica ancora una volta ha cercato di tradurre in formule. Rinnovate figure, comunque retoriche, nudi fattori di calcolo, diagrammi, hanno tentato non solo di leggere, ma di avanzare previsioni azzerando il gap tra tempo dell'esperienza e tempo del mondo ignorato dalla scienza e dilatato nella pratica dell'uomo della tecnica moderna.

## 6. *Una vita ignorante*

Da un lato la medicina, il cui sapere è stato messo dal parassita involontario dinanzi a qualcosa di sconosciuto e diagnosticabile solo per analogia con altri virus e contagi, e dall'altro i dati e le statistiche. Anche dinanzi all'imprevisto/imprevedibile della pandemia l'eccedenza di dati ha abbozzato una strategia di controllo. Forse troppi nella loro nuda neutralità quantitativa tanto da creare un'*impasse* nell'interagire di sistemi – certo rilevati e funzionanti nelle statistiche – ma poco rassicuranti. Clinica e calcolo diventano alleati nell'impresa cibernetica – sicuramente in grado di mettere in circolazione dati e far dialogare sistemi – ma, già da tempo, priva di un *gubernator* secondo quanto ricorda l'etimologia del termine *κυβερνητική (τέχνη)*, “arte del pilota”, artificio che, ormai emanci-

esistenza immediata», là dove la pre-tesa di conoscere Dio, prima ancora che nella considerazione dello spirito, nella natura come libero riflesso dello spirito, evoca l'istanza pratica della ragione moderna, ma ancor di più l'ulteriorità della natura e del suo corso (anche nella natura dell'uomo) rispetto alle forme della conoscenza. Proteo è colui che si trasforma e colui che prevede se e solo se è colto nel sonno.

pato dal costruttore/ispiratore, rimane indifferente allo scarto qualitativo che permette di riconoscere e comparare anche le quantità<sup>34</sup>. Quell'imprevedibile "fenomeno vita" porta in primo piano gli effetti imprevisi del rischioso incontro tra un parassita involontario – il coronavirus – e un parassita volontario – l'uomo –, l'uno capace di sopravvivere e adattarsi e trasformarsi in un numero di varianti non ancora conosciute e l'altro, impreparato, messo a nudo nella sua fragilità. Non è certo il primo e l'ultimo caso di pandemia, ma la portata dell'effetto traumatico sulla vita ordinaria moltiplicato dal flusso delle informazioni ha scoperto il lato debole della scienza, ritrovatasi ignorante e inefficace: un trauma emotivo più che una catastrofe reale e irreparabile. La scienza legittimatasi nel tempo attraverso il rigore e la dimostrabilità di metodi e risultati, scopre che il suo approccio – l'unico possibile se si parla di conoscenza – appare inadeguato a questo "fenomeno" intelligente e astuto della vita, pur sprovvisto di coscienza, volontà e intelligenza. Senza trarre conclusioni affrettate, si potrebbe affermare che il parassita volontario si è scoperto ignorante, da un lato incapace di sondare, pur trovando il nome per il proteiforme "fenomeno vita", l'istanza pragmatica e costruttiva delle sue pratiche conoscitive, dall'altro di assumere la processualità immanente alla vita che fa del fenomeno una sporgenza o un che di contingente: un convergere non regolare, né necessario, tra modi/intenzioni di conoscenza e processi vitali<sup>35</sup>.

Si potrebbe dire che la scienza nonostante i suoi progressi, il riconoscimento di un principio organizzativo della vita attraverso la

<sup>34</sup> Cfr. B. Accarino, *Emergenza. Le masse alle porte della cibernetica*, in "Filosofia politica", fascicolo 1, aprile 2021, Il Mulino, Bologna, pp. 11-28.

<sup>35</sup> Si veda A.N. Whitehead, *Il processo e la realtà: saggio di cosmologia* (1929), trad. it. di N. Bosco, Bompiani, Milano 1975.

biologia molecolare<sup>36</sup>, si sia sottratta alla domanda critica sull'idea che la orienta e la posiziona, nella convinzione/fiducia della sovrapposizione tra appropriazione e oggettività. La scienza ha affinato le sue tecniche costruendo una labirintica architettura di specialismi e protocolli, disegnando il campo di osservazione prima isolando i viventi dalla vita, poi smaterializzando, decontestualizzando il vivente dai vissuti, dagli intrecci di volta in volta generati sulla scena della vita e del mondo. Nonostante ogni forma di legittimazione e di autorappresentazione, il mondo in cui e che viviamo raccoglie l'eredità della mitologia della verità, ma paradossalmente ne consuma la densità mitica, incapace di sostenere l'ossimoro di mito e verità. Il fondo mitico persiste nella misura in cui il bisogno si traduce in volontà di verità ispirando un libro del mondo scritto unicamente nei caratteri dell'umano che si sovrappongono alla scrittura del vivente. Se pensare la vita significa imporre una "scrittura dell'Altro", la verità della scienza o meglio della tecnica dell'uomo sulla tecnica della vita, viene meno anche la funzione del paradigma come ideazione del modello, della forma nella concettualizzazione umana della vita, al cui fondo invisibile e ineludibile rimane l'intenzione di rispondere a una domanda destinata a rimanere sospesa<sup>37</sup>.

L'espressione "fenomeno vita" è a sua volta una metafora della vita in cui l'elisione del genitivo restituisce l'impossibilità di individuare una qualche scaturigine o un punto di accesso alla logica del

<sup>36</sup> Cfr. G. Canguilhem, *Logique du vivant et histoire de la biologie*, in "Sciences : Revue de la civilisation scientifique", n. 71, 1971.

<sup>37</sup> Cfr. H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura* (1981), tr. it. con intr. di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1984, in part. a p. 12: «La natura, una volta che sia stata raffigurata come libro, deve già possedere precisamente questo carattere di totalità in *un solo getto*».

vivente. Una logica nel significato originario di *logos* – raccogliere legando – non binaria ma analogica, non concatenante ma processuale e creativa, sempre comunque immanente al contesto “vita”. L’analogia, infatti, non poggia su un metodo o su principi fissi, ma si muove e transita tra inferenze e interferenze, assume l’intreccio dinamico piuttosto che la sintesi, combinando universo simbolico – questa idea della vita – ed efficacia causale – strategia del vivente nella processualità della vita. L’analogia, perciò, è ad un tempo risorsa del vivente in grado di transitare tra entropia e sintropia, in cui rientra anche il “pensare la vita”. Un passo a lato, o la ricerca di un fuori, di un’ulteriorità per attingere a un orizzonte metafisico in quanto strategia di un vivente tra i viventi. Un oltre del senso, una possibilità interna a un universo simbolico – la prospettiva di “questa idea della vita” – esposto alla prova dell’efficacia causale – la capacità di interferire con il processo. Il “qui e ora” dell’ideazione è sperimentazione della vita in cui si riproduce in modi diversi la logica del vivente. Ciò che appare – il “fenomeno vita” – riserva sempre un che di “invisibile e inattingibile” solo per la pretesa del soggettivo: posizione che articola la relazione con un oggettivo e a un tempo svela la prospettiva di “un” vivente tra viventi. L’approccio conoscitivo – volontà di verità – nella sua istanza pratica contribuisce alla processualità, rimane immanente restituendo all’ideazione la sua funzione strategica. Il “fenomeno vita” non è l’anticamera della verità, ma l’apparire di quanto rientra nel “tener per vero”: conoscere e pensare nella dinamica alternanza degli universi simbolici aprono “mondi della vita”, danno figura a strategie di vita e in quanto tali rispondono alla forma di vita di un vivente tra viventi, rivelandone l’astuzia adattiva.

L’orizzonte in cui tempo della vita e tempo del mondo si toccano di volta in volta sulla soglia mobile tra fenomeno e invisibile, tra inerenza e scarti, tra interno e fuori nella dialettica di reale, laten-

te, possibile. Il termine dialettica non vuole alludere ad altro che a quell'unica possibilità di pensare la scissione e la contraddizione avvertita nella vita dal vivente che lavora sulla distanza di un oltre, un altrimenti, un fuori. Fuori – mistico – lo chiamerebbe Wittgenstein in quanto imprevedibile e inspiegabile sia pure funzionale all'architettura del mondo della vita<sup>38</sup>. Immagini o metafore ecologiche o etiche che denunciano la distanza strategica da cui prendono forma, l'espedito inventivo e creativo messo in campo. Mistiche più che mitiche in quanto alludono a quel fuori a cui tende il pensiero della vita come postura del vivente dinamicamente plasmata sulla processualità della vita: senza alcun altro fine e possibile fine. Perciò la scienza e la filosofia nella pretesa di verità possono avvertire contingenza e complessità come *impasse*, cercare una via d'uscita nella metafisica e nell'etica mantenendo la consapevolezza di poter/dover mettere alla prova della realtà il profilo del mondo della vita. Scarti e scatti evolutivi o involutivi nella logica del vivente non rientrano e non potrebbero rientrare nella mitologia della verità che, indifferente allo sfondo "mitico", si muove su stereotipi, su modelli per-formanti più che formativi, crea "favole" della ragione più che per la ragione critica. E alla fine come verità della mitologia tende a consumare ogni distanza e opacità. Tutto quanto l'ultima pandemia ha dimostrato a livello globale.

Il "fuori" del mitico invece mette in gioco l'immaginazione come sperimentazione del possibile altrimenti dell'ideazione, dell'azione e della relazione dell'universo simbolico consolidato. Michel Serres usa tre figure apparentemente incomparabili – Darwin, Na-

<sup>38</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica* (1929), in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 2012, pp. 5-18.



poleone e il Samaritano<sup>39</sup> – per pensare un nuovo possibile contratto per il mondo in cui viviamo. Tutti a loro modo capaci di produrre una svolta, responsabili di errori e anticonformiste voci dell'avventura della vita, in cui si intrecciano conoscenza, coraggio e empatia. Ma anche Whitehead usa due figure – Platone e Ulisse – in qualche modo mitiche per avvicinare l'inavvicinabile tra ragione e vita nella nostra tradizione. Lo fa restituendo alla ragione la dignità di un'arte per la vita<sup>40</sup>. Perciò due intelligenze diverse non stanno a indicare gerarchie o polarizzazioni, ma solo quell'arte della vita che rende prossimi pensiero e astuzia, esilio nel mondo delle idee e avventura del viaggio. Segnavia di un itinerario che si disegna momento per momento nel toccarsi, urtarsi e comporsi e scomporsi di ogni elemento secondo ritmi e velocità diverse. Se è vero che la ragione è arte della vita e che anche la ragione umana è arte di vita non comparabile con l'arte della natura, trarre una qualche conclusione è possibile soltanto assumendo il movimento che la ragione come arte imprime alla vita e lo scarto che la ragione umana segna dalla natura interna ed esterna nel comune e condiviso mondo della vita. Elevarsi, come Platone, condividendo la ragione divina o essere sempre in viaggio condividendo, come Ulisse, l'astuzia della volpe, non consente una via d'uscita a senso unico, se non assumendo una posizione dogmatica, cristallizzata, non compatibile con la vita e nemmeno con il pensiero della vita.

Ogni tappa della storia della scienza o del pensiero disegnando strategie di vita costruisce mondi e significati che hanno tracciato la

<sup>39</sup> M. Serres, *Darwin, Napoleone e il Samaritano. Una filosofia della storia* (2015), Bollati Boringhieri, Torino 2017.

<sup>40</sup> Cfr. A.N. Whitehead, *La funzione della ragione* (1929), tr. it. a cura di A. Catalano, InSchibboleth, Roma 2022.

via su cui ormai siamo incamminati. L'elaborazione di universi simbolici anima mondi condivisi, ma allo stesso tempo mobili: uni-versi che orientano, si fanno abitudini che non esonerano o sospendono il dinamismo della vita. Ogni ripetizione sia pure differente ha a che fare con il desiderio di stabilità e di sicurezza, ma il desiderio ha a che fare con la vita. Esorcizzare l'invisibile riducendolo a un disturbo, a un rumore di fondo significa sottovalutare l'imprevedibile e la contingenza come fattori del processo. Ignorare poi la responsabilità del sapere umano o se si vuole della ragione umana per quanto interferisce, nel suo essere vivente, comporta delle ricadute sullo stesso futuro della natura umana. Natura nel senso di ciò che è più proprio e che in quanto proprio è duttile e mobile come la ragione umana. L'ultima pandemia ha dimostrato che la questione non è la salvaguardia della salute attraverso la ricerca di farmaci o vaccini, ma l'effetto che l'emergenza ha sul profilo complessivo della vita umana. Una forma di vita la cui qualità è data da norme, principi, emozioni, alla fine sulla sfumatura etica che chiama in causa il vivere comune, la cultura di vita, il rapporto con il passato come quello con il futuro. Perciò l'espressione "fenomeno vita" in tutte le sue declinazioni dice felicemente l'apparire dotato di senso della vita nell'orizzonte, comune, etico. Questa la linea mobile dell'universo simbolico che accoglie e informa le relazioni, ma si fa muro quando si impone indipendentemente dalla sua efficacia causale, dal principio di realtà. L'universo simbolico è la lente con cui il vivente – un po' divino, un po' volpino, Platone e Ulisse - guarda il mondo e interpreta il mondo posizionandosi nello spazio e nel tempo, interpretando lo spazio e il tempo.

Il parassita involontario si adatta, convive e sopravvive con il suo ospite, il parassita volontario invece pretende, arroga diritti e culturalizza la natura. Rimane escluso, ma non dall'arte della vita, la naturalizzazione della cultura, ovvero quell'arte della vita che in primo luogo la ragione è. Se la pandemia stessa è "fenomeno vita",

ciò che l'umanità è riuscita a cogliere nell'apparire come senso della vita porta a emergenza l'esaurirsi della creatività nell'arte della vita. Che la pandemia sia sconfitta o meno, che potremo progressivamente lasciarci alle spalle l'emergenza sanitaria, conta a nostro avviso molto meno dell'assuefazione a una pratica della vita calcolante e programmante che genera un invisibile nel "fenomeno vita". Forse l'estremo esercizio della distanza come strategia della vita umana, un salto sull'intervallo tra il mondo delle idee e l'astuzia mondana. Anche tutto questo, un errore di prospettiva, fa parte del processo da cui alla fine, se fosse possibile azzardare un'ipotesi, sarà possibile solo avanzare l'interrogativo su «quando abbiamo smesso di capire il mondo»<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> B. Labatut, *Quando abbiamo smesso di capire il mondo* (2020), Adelphi, Milano 2021.

Fabiana Gambardella

*Vite connesse: l'abitare tra iperrealità  
e perdita del mondo*

1. *Siamo tutti connessi: trionfo della ragione e promessa di progresso*

Quando nella prima metà degli anni '90 Pierre Levy rifletteva sull'incipiente sviluppo di un cyberspazio mondiale, andava precocizzando la genesi di una rivoluzione antropologica caratterizzata da una nuova dimensione dell'abitare e da inedite forme di condivisione tese alla costruzione di uno Spazio del sapere, che avrebbe superato vecchi e nuovi steccati e condotto finalmente il sapiens, rinnovato e potenziato dallo strumento digitale, verso una società più giusta, una democrazia più democratica e modelli di comunità più inclusivi.

Nessuno sarebbe rimasto escluso nella costruzione della grande agorà digitale, a tutti il diritto di partecipare apportando il proprio personalissimo contributo di esperienze, competenze, capacità.

Non si trattava certo di rimpiazzare l'uomo a favore di un'ipotetica intelligenza artificiale, bensì di favorire la nascita di «collettivi intelligenti in cui le potenzialità sociali e cognitive di ciascuno potessero svilupparsi e ampliarsi reciprocamente»<sup>1</sup>, inaugurando un'epoca post-mediatica, di contro alla società dello spettacolo, in cui le tecniche di comunicazione sarebbero servite a «filtrare i flussi di conoscenze, a navigare nel sapere e a pensare insieme piuttosto che

<sup>1</sup> P. Levy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 1996<sup>6</sup>, p. 31.

a trasportare masse di informazioni»<sup>2</sup>, reinventando il legame sociale, che, dopo la fine delle grandi narrazioni, sarebbe stato fondato sull'insegnamento reciproco.

Si sarebbe trattato secondo Levy, di incanalare e gestire razionalmente la transizione in atto, nel senso di una vera e propria selezione artificiale dell'umanità. Dopo secoli di formazione umanistica attraverso le venerate lettere, la rete, novella antropotecnica, avrebbe prodotto un'enorme accelerazione nel costante processo di ominazione, eliminando finalmente la cesura fra allevatori e allevati<sup>3</sup>.

La fine delle grandi narrazioni, del discorso totalizzante, della distinzione tra detentori del sapere e gregge insipiente avrebbe aperto alla polifonia dei micro-racconti, in base al principio espresso quindici anni prima anche da Lyotard, secondo il quale «Siamo tutti connessi», avrebbe significato, il sorgere di un sé di certo meno ipertrofico rispetto alle mirabolanti aspettative del soggetto moderno, e tuttavia di un sé non isolato, ma sempre «situato ai nodi dei circuiti di comunicazione», per cui anche da posizioni marginali sarebbe stato in grado di giocare la sua mossa all'interno dell'agone linguistico e perturbare, magari determinando una configurazione inedita, l'equilibrio del sistema<sup>4</sup>.

Per quanto teso al superamento dei tradizionali modelli di interpretazione del reale, in effetti il quadro delineato da Levy resta

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Sulla questione delle "lettere" come strumento teso a rendere l'uomo mansuetto, dunque come antropotecniche dell'addomesticamento, si cfr., P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano. Una risposta alla Lettera sull'"umanismo" di Heidegger*, in Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004.

<sup>4</sup> J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1997<sup>10</sup>, in particolare le pp. 32-33.

ancora per molti versi ancorato alla tradizionale fede illuministica nei confronti di una ragione che nel suo dipanarsi, coinvolgendo una serie sempre più numerosa di agenti, costituisce il volano del progresso e dello sviluppo; inoltre come ogni utopia che si rispetti, la narrazione di Levy è protesa alla costruzione dell'uomo nuovo. La cosmopedia da lui sognata costituisce una sorta di rinnovata *Encyclopédie* «basata sulle possibilità offerte dall'informatica, di rappresentazione e gestione condivisa e dinamica delle conoscenze»<sup>5</sup>.

Siamo dunque per dirla con Lyotard, ancora all'interno della grande narrazione che si sviluppa a partire dalle istanze di un soggetto pratico, l'umanità, e «dell'epopea della sua emancipazione da tutto ciò che gli impedisce di autogovernarsi»<sup>6</sup>. Dal punto di vista politico, la democrazia rappresentativa costituirebbe un feticcio obsoleto di cui liberarsi, dacché la rete offre la possibilità all'uomo nuovo di gestire in maniera diretta le decisioni che lo riguardano. Presenza in tempo reale dunque, di contro a rappresentanza, interpretata ormai come ostacolo alla diretta capacità decisionale di singoli e gruppi. La società dell'informazione si caratterizza infatti come coesistenza di sistemi politici multiagenti: individui, gruppi, sistemi sovranazionali, tesi a incidere politicamente. Insomma lo spazio del sapere sognato da Levy, si configurerebbe come una sorta di novella Repubblica digitale dove tutti sono filosofi e dunque tutti possono diventare re, in una sorta di processo di democratizzazione perenne.

Da queste pagine sentiamo in fondo ancora riecheggiare l'intramontabile motto della rivoluzione francese: *libertà* come possibilità di partecipazione ed espressione, *uguaglianza* come opportunità per tutti di giocare la propria mossa all'interno del grande villaggio glo-

<sup>5</sup> P. Levy, *L'intelligenza collettiva*, cit., p. 210.

<sup>6</sup> J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 66.

bale; *fraternità* come messa in comune fortemente solidale del bene più importante: la conoscenza.

Più sapere per tutti vuol dire, per Levy, più ricchezza per il sistema: un allargamento esponenziale della cognizione, una sorta di comunismo cognitivo che rifugge dal libero e privato esercizio di una *ratio* calcolante e votata al proprio interesse, per mettersi al servizio della comunità e una nuova economia fondata sul sapere, un'economia delle risorse umane, che condurrà necessariamente all'affrancamento da vecchie e rigide appartenenze gerarchiche e di categoria, verso forme di cooperazione attiva dei propri membri. In questo modello economico rinnovato la vittoria spetterebbe a chi coopera piuttosto che a chi compete, a chi persegue il bene comune piuttosto che l'interesse individualistico.

Per dirla in altre parole, la rete può dar vita a un sistema produttivo in cui vincono i giusti e che fa convergere miracolosamente necessità economiche ed esigenze etiche.

La grande narrazione di Levy, vecchia e nuova al contempo, si presenta aperta ed ecumenica, rielabora, raccogliendole a larghe braccia e senza timore di cadere in contraddizione, esperienze antitetiche di pensiero – che si sa, la logica circolare imposta dai nuovi linguaggi di contro alla rigidità sequenziale e causale delle vecchie narrazioni, prevede il paradosso –: per un verso il sistema sociale fondato sul capitalismo, intrinsecamente egoista mantiene costanti le sue regole di fondo, ma nel farlo procede al benessere di tutti; per l'altro pare riecheggiare il motto: *da ciascuno secondo le sue capacità a ciascuno secondo i suoi bisogni*: il passaggio dalla messa in comune della conoscenza al cognitariato tuttavia è breve ma non indolore.

Il cyberspazio delineato da Levy è in fondo ancora figlio del Novecento, risuona degli echi di quella noosfera raccontata da Teilhard de Chardin tempo prima: intelligenza distribuita, potenziata che se-

gna il passaggio da un'ontologia della solitudine a un'ontologia reticolare, relazionale, orizzontale, entro la quale gli sforzi delle ragioni individuali risultano connessi e senza perdere la loro individualità procedono al miglioramento della specie<sup>7</sup>.

Non poteva prevedere Levy, agli esordi degli anni '90, che gli spazi di condivisione e significazione forniti dalle novelle estensioni tecnologiche, avrebbero prodotto ulteriori forme di partecipazione e ancor più inediti modi di abitare e di relazionarsi. Il *sapiens* ha continuato a forgiare la propria identità e a prodursi come umano, reinventando la dimora e l'abitare, il linguaggio e le forme del legame sociale, istituendo nuovi miti e ritualità inedite.

## *2. Dalla cognizione all'emozione: la svolta dei social network*

A quasi trent'anni dalla redazione del testo di Levy, l'umano ha repentinamente affinato le sue competenze digitali, selezionando e producendo variegati e inediti ambienti di comportamento all'interno dei quali costantemente va modellando se stesso e aumenta il *comfort* della sua esistenza lussureggiante. Il proliferare degli spazi antropogenici di significazione ha reso obsoleta qualsiasi partizione netta che nel secolo scorso catalogava e distingueva la realtà entro confini precisi: interno/esterno, reale/virtuale, essere/apparire, analogico/digitale. Le nuove estensioni tecnologiche, sosteneva già McLuhan negli anni '60, ritribalizzano l'umano: alla solitudine dell'uomo sequenziale, visivo, alienato, prodotto della scrittura, succedrebbe un nuovo tipo di umanità finalmente in pace coi cinque sensi,

<sup>7</sup> Si cfr. in particolare P. Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, Union Générale d'Édition, Paris 1956.



una cultura armoniosamente immersiva piuttosto che rigidamente lineare<sup>8</sup>.

La dimora dell'umano nell'era della rete è aperta e priva di steccati, un'infosfera nella quale non ha più senso dividere, gerarchizzandole, le esperienze in *online* e *offline*. Come sostenuto da Floridi, in quanto organismi informazionali, la nostra vita si sviluppa costantemente *onlife*<sup>9</sup>.

Ubiquitari, versatili, polimorfi, abitiamo contemporaneamente diverse regioni dell'essere, o meglio dell'infosfera, ancora carnalmente vincolati a uno spazio ma esistenti in tempo reale in variegati ambienti di comportamento, da noi opportunamente selezionati e aggiustati per ogni occasione, tanto da aver reso la distinzione tra il *qui* corporeo e il *là* virtuale assolutamente inefficace a rappresentare le nostre esperienze, la cui dignità ontologica non è più legittimata dal nostro esserci qui e ora, dalla fatticità della nostra presenza spaziale e corporea.

«Siamo esseri che appaiono», sosteneva la Arendt, legati da sempre allo sguardo dell'altro; la nostra vita, come quella di ogni altro vivente presuppone l'esistenza di un osservatore e l'esplicitazione della vita avviene nella forma dell'autoesibizione. Esiste di certo una differenza tra l'animale e i suoi orpelli esteriori che insipienti, catturano lo sguardo dell'altro e l'autopresentazione consapevole di un animale che, saturo di autocoscienza, decide che cosa mostrare, elabora strategie seduttive, va forgiando costantemente se stesso, la propria immagine per accaparrarsi l'approvazione, la benevolenza, l'accettazione di quella pluralità vivente nella quale da sempre è immerso<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 2015<sup>48</sup>.

<sup>9</sup> L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017, in particolare i capp. 2 e 3.

<sup>10</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, in particolare il cap. I.

Le piattaforme social, da *My space* al più famoso *Facebook*, fino a *Twitter* e *Instagram*, rafforzano esponenzialmente questo assunto: siamo esattamente e senza opacità e residuo alcuno, quello che apriamo e siamo impegnati con zelo e passione in questa operazione di messa a nudo.

Un tempo eravamo animali pudichi, l'individuo sequenziale, visivo, per citare McLuhan, il borghese della modernità aveva a cuore la sua intimità, lo spazio privato e sacro delle mura domestiche, l'interno da custodire rispetto all'esterno condiviso del suo ruolo pubblico e sociale.

In questa nuova dimensione avvolgente, negli spazi fluidi e accoglienti del web, il soggetto rinnovato decide di mettersi a nudo, si scopre, prova a palesare nella luce accecante e priva di ombre del web ogni piccola sfumatura dei suoi moti dell'animo, in base all'equazione autenticità-bontà. Secondo Byung-Chul-Han, le piattaforme *social* determinerebbero una vera e propria coazione all'autenticità e lungi dal determinarsi come spazi di significazione e produzione di valore ricalcherebbero la dialettica della performatività economica: gli individui connessi ma narcisisticamente isolati sarebbero impegnati in una costruzione di sé tesa ad aumentare il proprio valore di mercato<sup>11</sup>.

Eppure la caratteristica principale delle attività della mente, del pensare, per parafrasare ancora H. Arendt, è la loro invisibilità. La vita della mente, sostiene la filosofa, è silenziosa senza essere mai muta e le attività della mente possono scaturire solo da un «deliberato ritrarsi dalle apparenze»<sup>12</sup>, da tutto quanto è presente ai nostri

<sup>11</sup> Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Nottetempo, Milano 2021, in particolare il cap. I.

<sup>12</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 158.

sensi. Al contrario, l'io pensante scompare quando la brutalità del dato di fatto, della quotidianità e del mondo reale, tornino a imporre se stessi.

Quando si pensa ci si affranca dalle urgenze del quotidiano e si rende presente l'assenza: quella del non più che va radicandosi come ricordo e quella del non ancora che diviene predisposizione al futuro. Entrambe le connotazioni dell'assenza ci spingono all'agire.

La prima domanda che appare sull'interfaccia della più nota piattaforma social, Facebook, è «a cosa stai pensando» e ad ogni istante gli oltre due miliardi di abitanti del *social* rispondono, apportando il loro contributo di notizie, stati d'animo, *emoticon*.

La coazione all'autenticità va producendo allora i suoi contenuti in tempo reale. Nessun ritrarsi, nessuna meditazione, la risposta è secca e repentina, non c'è vaglio del cuore ma palesarsi immediato dello *stato*, altra parola densa all'interno del diario digitale. Lo stato evoca l'eterno presente, il qui e ora, senza possibilità di mediazione ed è già sempre passato, per l'appunto *stato*, nel suo essere fagocitato da altri stati e altre notizie. La pratica dell'apparire *tout court* va costruendo allora i suoi contenuti in tempo reale. In un mondo analogico i contenuti vivevano nella dialettica interno/esterno. Adesso siamo immersi, senza possibilità di ritrazione, in un *continuum* di fatti, ai quali aderiamo o che rifiutiamo senza spazio di riflessione.

Il sogno di Levy, il grande affresco di uno spazio abitativo del pensare, e di una cognizione potenziata dalla relazione si è tradotto nella partecipazione emozionale, all'esistenza intima, al fondo personale, privato e, per gli abitanti del Secolo scorso, inattingibile, dell'altro. Consumiamo emozioni e nell'apparente partecipazione alle vite degli altri, siamo in effetti sempre autoreferenzialmente e narcisisticamente chiusi entro il perimetro di noi stessi. Questo costante autoriferimento determina una perdita del mondo, inteso come consustanziale possibilità di dialogo con la pluralità che ci circonda.

### 3. *Eterno presente e ritualità soft*

Per Douglas Rushkoff se è vero che la narratività costituisce la componente essenziale dell'organizzazione cognitiva della nostra specie, è pur vero che le società contemporanee sono caratterizzate da una sorta di collasso narrativo: le nuove invenzioni e i nuovi modi di abitare che esse producono, non avrebbero punti di contatto con le storie che utilizzavamo per dare un senso alle circostanze<sup>13</sup>; la fine delle grandi narrazioni consisterebbe in altre parole nella morte dell'eroe e delle sue gesta, nella fine delle trame esemplari caratterizzate da uno svolgimento e un esito che vale come conclusione e che presenta una dimensione catartica. Siamo passati insomma dalla tensione escatologica al *problem solving*, al posto della meta agognata e sudata, la soluzione veloce ed efficace del rompicapo, una discesa felice dal vagheggiato mondo delle idee alla risoluzione del cubo di Rubik.

Questo vale sia per i prodotti che consumiamo nel nostro tempo libero: dalle serie tv, ai videogiochi, alle esperienze di ogni tipo, sia per i modi in cui produciamo le nostre identità e relazioni sulle piattaforme *social*. Ciò che unisce tutte queste esperienze è l'atemporalità e la sostanziale mancanza di obiettivi nel presente.

Le esperienze che bulimicamente consumiamo si *contano* non si *raccontano*, si aggiungono le une alle altre senza intreccio né *telos*. La dimensione è additiva, non narrativa<sup>14</sup>.

Eppure lo spazio della significazione dell'umano è sempre stato attraversato da pratiche simboliche intese come l'ossatura del suo

<sup>13</sup> D. Rushkoff, *Presente continuo. Quando tutto accade ora*, Codice Edizioni, Torino 2014, p. 17.

<sup>14</sup> Byung-Chul Han, *La scomparsa dei riti*, cit., in particolare il cap. 3.

abitare, pratiche che, come sostenuto da Ernesto de Martino, procedono di volta in volta al superamento di momenti di crisi e alla produzione sempre nuova di valori condivisi. Il mito e il rito sono le tecniche a partire dalle quali gli uomini modellano in ogni tempo i contorni della propria patria culturale, trascendendo il nudo fatto di vivere nella costruzione del valore.

Secondo Byung-Chul-Han i riti sono processi narrativi che non consentono alcuna accelerazione, artifici del corpo, messe in scena, essi veicolano gli ordini e i valori di un'intera comunità, creando un'identità e un legame sociale incarnato. Gli individui ne sono protagonisti e tuttavia non è la loro singolarità, la loro psicologia individuale ad entrare in scena, bensì un sentimento collettivo<sup>15</sup>. Come affermato da de Martino, il dramma della presenza minacciata non trova una risoluzione nel conato solipsistico volto ad oltrepassare la carica negativa di certe situazioni, bensì nella fondazione comunitaria e collettiva di un insieme di dispositivi mitico-rituali posti in essere allo scopo preciso di reintegrare la presenza in pericolo<sup>16</sup>. Al contrario la società contemporanea e le sue forme di relazione digitale producono una sorta di bulimia comunicativa priva di comunità, dove ciascuno è isolato e impegnato in una costante produzione di sé che risulta fondamentalmente antisociale.

Nell'infosfera si produrrebbe allora un nuovo tipo di *animal laborans*, impegnato senza sosta, nel presente continuo e privo di cesure della rete, a forgiare se stesso, in una tensione narcisistica,

<sup>15</sup> Ivi, p. 11 e sgg.

<sup>16</sup> È già a partire dall'opera del '48, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1997<sup>49</sup>, che E. de Martino, avanza la sua interpretazione del mito e del rito intesi come dispositivi tecnici atti in ogni tempo a reintegrare la presenza in crisi e a determinare la nascita di valori condivisi, intesi come struttura portante di un'intera comunità.

tendenzialmente volta all'autoaffermazione e al consenso. Si tratta anche in questo caso di una produzione fine a se stessa che non prevede un esito, un traguardo da raggiungere, un obiettivo e una meta finali. La cosa fondamentale è il processo in atto, ricorsivo, ridondante, infinito e infinitamente accomodabile a seconda delle circostanze.

Queste ritualità *soft* sono agli antipodi del rito inteso in senso classico: nessuna codificazione, nessun artificio, nessuna esteriorità volutamente studiata, ma un interno che vuole palesarsi, venire alla luce senza filtri; qui il tempo si appiattisce: non c'è scansione, eccezionalità, nessuna separatezza tra ciò che è profano e ciò che è sacro, ma un ininterrotto fluire di rappresentazioni di sé, di produzioni di immagini accattivanti.

A questo mondo fluido variegato, continuamente sbrilluccicante di novità, dove non è lecito adagiarsi per una pausa caffè, pena l'obsolescenza precoce, fa da contraltare una ipersemplicificazione narrativa che consiste nell'adesione o opposizione in tempo reale a fatti che richiederebbero l'astensione della parola e il tempo della riflessione per essere metabolizzati e compresi. E allora il palcoscenico dei fatti globali viene descritto e interpretato attraverso un manicheismo puerile che prevede la divisione netta tra buoni e cattivi, amici e nemici e che va creando tifoserie verbalmente incontinenti, che per ogni evento, fatto sensazionalistico e spettacolarizzato, si contendono lo scettro della verità più vera.

La società post-mediatica, che secondo Levy, avrebbe soppiantato quella dello spettacolo, si presenta oggi più che mai come una società sensazionalistica, priva di discrezione, un tipo di società che produce rumore piuttosto che dialogo. Gli accessi di rabbia digitali non generano narrazione e tantomeno azione, né alcuna comunità, intesa come un noi stabile e capace di progetto. Si tratterebbe, per parafrasare ancora Ernesto de Martino, dell'esplicitazione di un

*furore* privo di *simbolo* e dunque incapace di generare *valore*, ma destinato ad accendersi e spegnersi in maniera repentina, impedendo a qualsiasi futuro di farsi strada<sup>17</sup>.

Ambienti lussureggianti, forgiati per rendere più comoda la vita della nostra specie, tuttavia essi non paiono produrre la dimensione dell'appaesamento, che è strettamente legata al tempo, alla possibilità dell'indugiare, a quella della reiterazione, questi spazi di significazione non produrrebbero in effetti quella che per de Martino è la vitale *pia fraus* del «Si sta nella storia come se non ci si stesse»<sup>18</sup>: ogni comunità genera questo movimento che dal presente e dal carico delle asperità e incertezze di cui esso è portatore, conduce a un passato mitico. Il passato, ciò che accadde in *illo tempore*, ci avvolge, come una campana di palombaro e protegge l'individuo proiettandolo nella dimensione del futuro<sup>19</sup>.

Costruire uno spazio mitico-rituale al di fuori della storia, significa forgiare uno spazio protetto, spazio della parola e del racconto, di cui si può, come è impossibile nella vita, anticipare il finale. In tal

<sup>17</sup> Si cfr. E. De Martino, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 2002<sup>22</sup>. In particolare nel saggio *Furore in Svezia*, de Martino si sofferma sulla condizione del disagio giovanile del suo tempo, caratterizzato per l'appunto da fenomeni di esplosione incontrollata di un furore devastante e distruttivo, costituito da un impulso all'*annientamento di persone e cose*, incapace di creare alcuna forma di legame sociale; una sorta di istinto di morte che determina la nascita e lo scioglimento repentino di gruppi di giovani la cui sola caratteristica in comune risulta essere la tendenza alla distruzione. Cfr. p. 167 e sgg.

<sup>18</sup> Id., *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXIV-XXV, (1953-54), rist. in *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995, pp. 62-63.

<sup>19</sup> A proposito della metafora che indica il mito come una sorta di campana di palombaro tesa a proteggere la presenza a rischio, de Martino cita *L'introduzione all'essenza della mitologia* di Kerényi e Jung, in E. de Martino, *Furore simbolo valore*, cit., p. 43.

modo l'uomo riesce ad affrontare – essendo se stesso e al contempo un altro trasfigurato – il problema del presente, le sue asperità, il suo portato di incertezze.

La ripetizione circolare degli eventi, l'eterno ritorno dell'identico che si fa strada nelle pratiche mitico-rituali, schiudono paradossalmente la porta del tempo lineare: il già stato e il già visto rendono possibile l'inedito, la configurazione di nuove dimensioni di senso.

In effetti anche nell'infosfera *si sta nella storia come se non ci si stesse*, ma in un senso tutt'affatto diverso: all'eternità di un passato che si reitera, va sostituendosi un'immersione radicale nell'eterno presente, più che durevole campana di palombaro, agile e inconsistente bolla di sapone di una quantità e mole di dati aggiornati in tempo reale che come mai accaduto prima, ci rendono edotti su quanto accade sul pianeta: «si sta nella storia», letteralmente catapultati al suo interno; paradossalmente questa immersione integrale tra le sue pieghe ne rende labili i contorni, ne impedisce il riconoscimento. Siamo nella storia, questo è certo, più che mai sul pezzo, eppure è come se non ci stessimo, completamente narcotizzati e storditi da un profluvio di stimoli, che, per quanto nell'epoca del *crimine mostruoso*, presentino la gravità della tragedia in atto, non riescono a scalfirci a permeare realmente all'interno dei nostri tessuti, ci paralizzano al contrario, in una sorta di coazione *voyeristica* priva di progetto.

In effetti tra le grandi narrazioni che attraversano la storia dell'Occidente, quella che da Prometeo va descrivendo l'umano come animale manchevole ha sicuramente svolto un ruolo di primo piano nello sviluppo lussureggiante della nostra specie. Questa storia di penuria, di un essere che si presenta dall'origine come deprivato, esposto, giammai concluso in sé, di un essere che anela a un dover essere che mai raggiunge, è stata probabilmente un grande volano di progresso.



La *bildung*, il miglioramento costante, la virtù, sono probabilmente il prodotto di questa grande narrazione e del secolare senso di colpa che essa ha prodotto nell'animale inadeguato. Superare i propri limiti costitutivi, fare meglio e di più per redimersi da un peccato originale, ontologico, hanno condotto questo prodotto malriuscito della vita al riscatto dell'origine e alla supremazia sul resto dell'ente. Essa ha determinato l'umano come trascendimento e fatica, un animale nudo impegnato a modellare, addolcire e addomesticare i contorni di una natura e di un ambiente ostili.

Tuttavia, si sa, il postmoderno inaugura l'orizzontalità dei giochi linguistici, l'equivalenza e la pari legittimità delle narrazioni, tutte efficaci in relazione ai contesti nei quali esercitano la loro performatività.

Mentre la fisica quantistica scardina di colpo la rassicurante trama del principio di identità e di quello di non contraddizione, la biologia contemporanea scopre che l'uomo è essere ridondante, completo, al pari degli altri viventi, mirabilmente autoriferito e Prometeo può tirare un sospiro di sollievo: dopo secoli di fatiche inenarrabili per raggiungere un nebuloso ideale di perfezione, può finalmente riposare, accomodarsi davanti allo schermo translucido del telefono e rilassarsi, immergendosi adesso in un ambiente confortevole, pronto a rispondere alle sue richieste, addirittura ad anticiparle. In questa placenta tiepida può giocare con se stesso, inventandosi nuovo ad ogni istante, imbellettandosi di sempre nuovi trucchi per ottenere l'approvazione di altri sé isolati e impegnati a cercare di aumentare il proprio valore di mercato. Fatica anche questa, ma una fatica senza meta possibile, che si fa e si disfa perché produce forme destinate presto a diventare obsolete, come gli oggetti che continuamente consuma e getta.

Al riparo dalla lotta, dalle scelte radicali, dal peso delle decisioni, viene quasi di pensare con nostalgia all'esemplare umano che in punta di piedi va salutandoci.

Termino con un'immagine tratta da un racconto di Italo Calvino, *L'avventura di uno sciatore*<sup>20</sup>: una folla disordinata, una comitiva appena scesa dal pullman turistico, accalcata in fila in attesa di salire sullo *skilift*, per consumare l'emozione di massa della veloce discesa in sci dalla vetta del monte. Il gregge attende più o meno paziente, in un rituale di gesti concitati e maldestri, volti anche a far trascorrere il tempo dell'attesa: togliersi e rimettersi le giacche a seconda dell'apparire e scomparire del sole, inciampare inopinatamente sul vicino più prossimo, levare i guanti per raccogliere qualcosa che scivola in terra, togliersi ancora i guanti per scovare in una delle tante tasche del giubbino il fazzoletto che asciughi il naso che cola per il freddo pungente.

Su questa massa informe si staglia a un tratto una figurina colore blu-cielo, bizzarra e fuori luogo, dalla *posizionalità eccentrica*, almeno in quel contesto e soprattutto dotata di un'intenzione fuori-tempo: non si mette in coda, non segue lo sciame e non ne condivide la pazienza cieca. «Cosa fa quella?», si leva una voce dal coro, «vuol fare la salita con le sue gambe? voglio proprio vederla su dove è più ripido»<sup>21</sup>. A due a due gli avventori salgono goffamente sullo *skilift* e intanto la ragazza con una grazia inusuale e all'apparenza senza sforzo raggiunge la cima. Anche la comitiva di giovani è finalmente su e comincia a lanciarsi con pesantezza verso il basso, scomposta, urlando «Pista!» a ogni istante e ritrovandosi dopo poco infarinata, faccia a terra nella neve. Per i turisti della domenica, bravo è chi fila dritto correndo come un pazzo e la giovane, a partire da questi *standard*, non pareva in fondo un granché: «se ne veniva giù bel bello,

<sup>20</sup> I. Calvino, *L'avventura di uno sciatore*, in *Gli amori difficili*, Mondadori, Milano 1990<sup>32</sup>, pp. 109-117.

<sup>21</sup> Ivi, p. 110.

prendendo i suoi zig-zag tutti precisi, prendendosela calma, si sarebbe detto, fermandosi ogni tanto a studiare il percorso, ma intanto quelli del pullman non riuscivano a tenerle dietro»<sup>22</sup>. Il rituale del consumo dell'emozione va ripetendosi uguale, salita sul mezzo meccanico, discesa in massa scomposta, reimmissione nella fila e attesa codificata per la risalita. Più e più volte.

Intanto: «la ragazza si era già lanciata per la discesa e andava e andava con i suoi tranquilli zig-zag, ora era già dove le piste erano più battute dagli sciatori, ma in mezzo a tutto lo sfrecciare di sagome confuse e intercambiabili la sua figura appena disegnata come un'oscillante parentesi non si perdeva, restava l'unica che si potesse seguire e distinguere, sottratta al caso e al disordine. L'aria era così nitida che il ragazzo dagli occhiali verdi indovinava sulla neve il reticolato fitto delle orme di sci, dritte ed oblique, delle strisciate, delle gobbe, delle buche, delle pestate di racchetta, e gli pareva che là, nell'informe pasticcio della vita, fosse nascosta la linea segreta, l'armonia, solamente rintracciabile alla ragazza celeste cielo, e questo fosse il miracolo di lei, di scegliere ad ogni istante, nel caos di mille movimenti possibili, quello e quello solo che era giusto e limpido e lieve e necessario, quel gesto e quello solo, tra mille gesti perduti, che contasse»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 111-112.

<sup>23</sup> Ivi, p. 115.

Iside Gjergji  
*La vita della mente*  
*nell'era del lifelong digital learning*

O mio corpo,  
fai sempre di me un uomo che  
si interroga<sup>1</sup>

1. *Bit by bit*

La separazione cartesiana tra mente e corpo, che ha a lungo forgiato il pensiero occidentale, è prepotentemente tornata in auge, fino a giungere alle sue estreme conseguenze. La ragione principale di ciò è da individuarsi nell'intenso sviluppo della tecnologia digitale, la quale tende a imporre una drastica cesura tra corpo e mente, facendo coincidere quest'ultima con il solo cervello e i suoi circuiti neurali. Il corpo (inteso anche come apparato percettivo-emozionale) torna a essere un *omissis* nel processo di formazione della conoscenza. Alla base di questo approccio vi è la necessità della tecnologia digitale di leggere/tradurre la realtà, il mondo fisico, gli esseri umani e le loro relazioni in linguaggio binario alfanumerico, fondato sull'alternanza di *0* e *1*. Il *bit*, ossia la quantità minima di informazione capace di differenziare due eventi equiprobabili, si candida dunque a rappresentare l'unità di misura del mondo contemporaneo.

<sup>1</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, ETS, Pisa 2015, p. 208.

John Archibald Wheeler, uno dei più rinomati fisici del secolo scorso, è giunto a teorizzare che tutto, ogni cosa [*it*], è informazione e, di conseguenza, a coniare la formula: «*It from Bit*»<sup>2</sup>. La sua riflessione si avviò con la seguente domanda: la mente e l'intelligenza sono sottoprodotti del processo di formazione della realtà o ne sono invece il fulcro e l'origine? La risposta ottenuta, basandosi esclusivamente su un singolare aspetto della fisica quantistica, confermò la sua ipotesi iniziale, ovvero che (siccome, con la mera osservazione, le sovrapposizioni quantistiche collassano in un'unica posizione materiale) nessun fenomeno è reale finché non è un fenomeno osservato. Wheeler divenne così tra i primi sostenitori del «principio antropico partecipativo», postulando che l'informazione sia più importante della materia e dell'energia. Egli affermava, infatti, che la materia e l'energia non solo possono essere espresse in termini di informazione (fisica), ma che l'informazione digitale deve precedere il mondo materiale. Così scrive, infatti, nel suo celebre saggio *Information, Physics, Quantum: The Search for Links*:

*It from bit* [Ogni cosa è bit]. In altri termini, ogni *it* [cosa] – ogni particella, ogni campo di forza, perfino lo stesso continuum spazio-temporale – deriva la propria funzione, il suo significato e la sua stessa esistenza – seppure in alcuni contesti indirettamente – dall'insieme di risposte fornite alle domande sì o no, di scelte binarie, di bit. *It from bit* simboleggia l'idea che ogni oggetto del mondo fisico ha alla base – anche molto profonda nella maggior parte dei casi – una fonte e spiegazione immateriale; ciò che definiamo realtà emerge in ultima analisi dalla formulazione di domande sì-no e dalla registrazione dell'insieme delle risposte evocate; in breve, tutte

<sup>2</sup> J.A. Wheeler, *Information, Physics, Quantum: The Search for Links*, in W.H. Zurek (a cura di), *Complexity, Entropy, and the Physics of Information*, Addison-Wesley Publishing Company, Redwood City 1990, p. 310 (309-333).

le cose fisiche sono in origine teoricamente informazionali e questo è un Universo partecipativo<sup>3</sup>.

Da questa prospettiva, – che attribuisce un primato ontologico all'informazione, ignorando o degradando la materia a un suo derivato –, il mondo, come osserva Roberto Finelli nel suo importante libro *Filosofia e tecnologia*, non può che diventare un'infosfera, un «*massive information process*»<sup>4</sup>, nel quale si accumulano e si scambiano soltanto dati e calcoli e gli esseri umani sono degli «organismi informazionali reciprocamente connessi e parte di un ambiente informazionale»<sup>5</sup>.

Finelli individua molteplici e insanabili contraddizioni della teoria infosferica, giungendo ad affermare che

di questa vera e propria *metafisica dell'informazione* – posto che per metafisica s'intenda la riduzione dell'intera realtà a un unico principio – sono evidentemente assunzioni implicite sia una interpretazione delle scienze biologiche come essenzialmente risolte nella genetica, ossia una visione del vivente come tutta contenuta e determinata dall'alfabeto chimico depositato nel dna, sia una teoria dell'omogeneità del cervello umano a una macchina informatica, per la quale la nostra attività cognitiva utilizzerebbe ed elaborerebbe fondamentalmente informazioni. Vale a dire che una metafisica dell'Essere come *informazione* non può includere in sé una interpretazione del dna come *software*, privo di materialità, e programmate a priori l'ontogenesi dell'organismo vivente, senza considerazione alcuna delle interrelazioni complesse, spesso casuali e imprevedibili, che si danno tra cellula, organismo ed ecosistema<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> J.A. Wheeler, *Information, Physics, Quantum: The Search for Links*, cit., pp. 310-311.

<sup>4</sup> R. Finelli, *Filosofia e tecnologia. Una via d'uscita dalla mente digitale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2022, p. 17.

<sup>5</sup> L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 106.

<sup>6</sup> R. Finelli, *Filosofia e tecnologia*, cit., p. 18.

Se per Wheeler e i molteplici cantori dell'infosfera la mente precede il corpo, per il neuroscienziato e psicologo portoghese Antonio Rosa Damasio la mente non solo non esiste senza il corpo, ma «dovette prima essere per il corpo o non sarebbe potuta essere»<sup>7</sup>.

L'illustre neuroscienziato ha spiegato dettagliatamente, in diverse sue opere<sup>8</sup>, come la mente dipenda dalle interazioni tra corpo e cervello: la mente è generata dall'attività dei circuiti neurali, ma questi circuiti risultano modellati, nell'evoluzione, dai requisiti funzionali dell'organismo, inteso nella sua interezza, lati periferici inclusi. Di conseguenza – spiega lo studioso portoghese – si può avere una mente funzionante solo se questi circuiti contengono rappresentazioni di base dell'organismo, e se, allo stesso tempo, sono in grado di monitorare gli stati dell'organismo in azione.

Forse, a questo punto, sarebbe utile essere più precisi, proponendo un esempio concreto, per quanto possa apparire eccessivamente didascalico. Mi rivolgo direttamente e chi legge il testo.

Per leggere queste righe state coinvolgendo molte parti del vostro organismo, non solo gli occhi: il cristallino e l'iride lasciano transitare la luce, ma contemporaneamente adeguano la propria forma e dimensione in base alla posizione fisica che state assumendo. Di-

<sup>7</sup> A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, p. 24.

<sup>8</sup> Si vedano, oltre al celebre *L'errore di Cartesio*, anche: A.R. Damasio, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000; A.R. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003; A.R. Damasio, *Il sé viene dalla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano 2012; A.R. Damasio, *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, Adelphi, Milano 2018; A.R. Damasio, *Sentire e conoscere. Storia delle menti coscienti*, Adelphi, Milano 2022.

versi muscoli orientano ora i vostri bulbi oculari, altri vi sorreggono la testa, il collo e il busto. Sono tutti questi elementi a consentirvi di leggere (e magari fare anche altro contemporaneamente) e, allo stesso tempo, di realizzare la trasmissione dei segnali che vanno dal corpo al cervello, e viceversa.

Questi segnali sono elaborati nel cervello. Damasio direbbe che si stanno attivando «le strutture subcorticali (come i collicoli superiori), e anche le corteccie sensitive di ordine inferiore e le diverse stazioni della corteccia di associazione e del sistema limbico connesse con quelle corteccie»<sup>9</sup>. Nel mentre si mettono in moto delle specifiche aree cerebrali che attivano internamente la conoscenza dell'ambiente esterno, il resto del vostro corpo sta partecipando pienamente al processo. I visceri stanno reagendo a ciò che leggete (anche a seconda del gradimento del testo, *ça va sans dire*) e a ciò che la vostra memoria sta generando all'interno. La formazione del ricordo, che coincide con la registrazione neurale dei cambiamenti dell'organismo, ha quindi luogo sia nel cervello che nel corpo. Di conseguenza, leggere questo testo (così come qualsiasi altro), non può ridursi al cervello che riceve ed elabora esclusivamente segnali esterni. A partecipare attivamente al processo di modifica è l'intero organismo.

Damasio giunge a tali conclusioni basandosi sulle sue conoscenze neurologiche e, soprattutto, dalle decennali osservazioni cliniche. Naturalmente, non difettano in lui gli insegnamenti di Freud, il quale, sia nella sua fase prepsicoanalitica che psicoanalitica, ha sempre mostrato come la mente umana, per funzionare adeguatamente, necessiti soltanto in piccola parte di rappresentazioni e simboli ver-

<sup>9</sup> A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, cit., pp. 313 e ss.



bali. Ciò emerge con chiarezza nella definizione che Freud fornisce dell'inconscio, il quale è concepito del tutto privo di linguaggio:

Ciò che abbiamo potuto chiamare la rappresentazione conscia dell'oggetto si scinde ora nella rappresentazione della parola e nella rappresentazione della cosa; quest'ultima consiste nell'investimento, se non delle dirette immagini della cosa, almeno delle tracce mnestiche più lontane che derivano da quelle immagini. Tutto a un tratto pensiamo di aver capito in che cosa consista la differenza fra una rappresentazione conscia e una rappresentazione inconscia. Contrariamente a quanto avevamo supposto, non si tratta di due diverse trascrizioni dello stesso contenuto in località psichiche differenti, e neanche di due diverse situazioni funzionali dell'investimento nella stessa località; la situazione è piuttosto la seguente: la rappresentazione conscia comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente, mentre quella inconscia è la rappresentazione della cosa e basta. Il sistema inconscio contiene gli investimenti che gli oggetti hanno in quanto cose, ossia i primi e autentici investimenti oggettuali<sup>10</sup>.

Se, come insegna Freud, la mente è profondamente legata al sentire, la pretesa dell'ideologia infosferica «di rendere la mente indipendente dal corpo, di far funzionare la mente in assenza della presenza e dell'elaborazione di una percezione affettivo-emozionale, è talmente in contrasto con la realtà dell'essere umano da generare, sul *piano filosofico* del pensare, solo concezioni metafisiche e astratte, così come, sul *piano psicologico*, patologie e malattie mentali fino alla cancellazione della propria corporeità»<sup>11</sup>.

La riduzione dell'essere umano a organismo informazionale finisce – coerentemente – per equiparare mente e intelligenza artificiale, in quanto entrambe concepite come entità dotate delle medesime

<sup>10</sup> S. Freud, *L'inconscio*, in Id. *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 85.

<sup>11</sup> R. Finelli, *Filosofia e tecnologia*, cit., p. 20.

funzioni di accumulazione, elaborazione, comparazione e calcolo dei dati. A essere messo in campo, come ideale a cui aspirare, troviamo allora un soggetto umano capace di emancipare la mente dalla propria struttura emozionale, vale a dire un *replicante*.

## 2. *La digitalizzazione della formazione*

Tra le tecnologie presenti nel mercato globale della formazione, l'intelligenza artificiale (IA) occupa un posto di primo piano, promossa senza sosta, come strumento di miglioramento dell'apprendimento, da imprese, governi e istituzioni internazionali<sup>12</sup>. Per meglio cogliere le traiettorie e le tendenze generali nell'applicazione dell'IA ai processi formativi occorre volgere lo sguardo (seppur veloce e superficiale) ai due paesi che guidano attualmente questa potente trasformazione, ovvero gli Stati Uniti e la Cina.

Il primo dato da rilevare negli Stati Uniti è che gli investimenti più importanti si registrano nell'ambito dell'industria privata (*edtech*). Spiccano quelli della multinazionale Pearson nello sviluppo di molteplici progetti di intelligenza artificiale, i quali si focalizzano nella produzione dei cosiddetti sistemi di tutoraggio intelligente (*Intelligent Tutoring Systems-ITS*). L'intelligenza artificiale simula in questi casi il tutoraggio umano personalizzato (*one-to-one tutoring*), con l'obiettivo di fornire servizi che facciano a meno dei docenti umani<sup>13</sup> e che si adattino alle esigenze cognitive

<sup>12</sup> B. Williamson, *Big Data in Education: The Digital Future of Learning, Policy and Practice*, Sage, London 2017.

<sup>13</sup> I. Gjergji, *Istruzione 4.0: l'impatto della digitalizzazione sul lavoro dei docenti scolastici in Italia*, in R. Antunes, P. Basso, F. Perocco (a cura di), *Digital Work. More Autonomy or More Subjugation of Work?*, in "Socioscapes", 2021, pp. 207-244.

del soggetto fruitore. Ciò si desume anche da quanto scritto sul sito web aziendale:

Combinando l'intelligenza artificiale con le scienze dell'apprendimento – psicologia, neuroscienze, linguistica, sociologia e antropologia – otteniamo una comprensione di cosa e come le persone imparano. Con l'intelligenza artificiale il modo in cui le persone apprendono inizierà a diventare molto diverso<sup>14</sup>.

*AIDA (Aida-calculus tutoring app)* è il nome della più avanzata applicazione per *smartphone* commercializzata dalla Pearson<sup>15</sup>. Sul mercato statunitense sono presenti anche altre applicazioni, prodotte da diverse importanti aziende, che si focalizzano prevalentemente sull'elaborazione e sulla combinazione simultanea dei dati.

Anche in Cina gli investimenti privati nell'*edtech* risultano esponenziali, ma, a differenza degli Stati Uniti, a giocare un ruolo attivo nel campo della formazione digitalizzata vi è anche lo stato, sia attraverso investimenti diretti sia tramite agevolazioni fiscali per le imprese private. Diverse aziende di spicco – *New Oriental Group*, *Tomorrow Advancing Life* e *Squirrel AI* – hanno avviato ambiziosi esperimenti di massa nell'ecosistema della formazione basati sull'uso intensivo dell'intelligenza artificiale, con l'obiettivo di produrre applicazioni e dispositivi sofisticati, capaci di integrare nell'elaborazione anche dati emotivi e biologici. In alcuni casi si impiegano dei *robot* posizionati nelle aule e dei *chip* (contenenti dati individuali)

<sup>14</sup> Si veda il sito web dell'azienda: <https://www.pearson.com/news-and-research/the-future-of-education/artificial-intelligence.html>.

<sup>15</sup> Sulle conseguenze dirette e indirette della Applicazione AIDA nell'apprendimento si rinvia a B. Williamson, R. Eynon, *Historical threads, missing links, and future directions in AI in education*, in "Learning, Media and Technology", (2020), 45/3, pp. 223-235.

inseriti nell'abbigliamento, al fine di raccogliere e combinare i dati di riconoscimento facciale e di geolocalizzazione, per monitorare le interazioni tra i soggetti coinvolti<sup>16</sup>. In altri casi è previsto l'utilizzo di speciali auricolari – solitamente utilizzati negli ospedali per le scansioni cerebrali – al fine di rilevare e controllare l'attività cerebrale<sup>17</sup>.

In entrambi i paesi la tendenza è quella di trasformare ogni aspetto della formazione e della didattica in dati (alfa-numeric) quantificabili e misurabili. Alla base di questa intensa datificazione del processo di apprendimento – la quale, seppur con percorsi e gradi diversi di intensità, risulta avviata in ogni angolo del mondo<sup>18</sup> – vi è la convinzione che formazione e trasmissione di informazioni siano equiparabili, ovvero che tra mente e computer non vi sia alcuna differenza sostanziale.

### *3. Datificare per commercializzare e controllare*

L'attuale tecnologia digitale applicata all'apprendimento tende alla separazione radicale della mente dal corpo e, allo stesso tempo, alla quantificazione e valorizzazione permanente del processo di formazione. Si può addirittura affermare che al centro della digitalizza-

<sup>16</sup> T. Shelton, B. Xiao, *Chinese Schools Enforce "Smart Uniforms" with GPS Tracking System to Monitor Students*, in "Australian Broadcasting Corporation, 28 dicembre 2018. URL: <https://www.abc.net.au/news/2018-12-28/microchip-ped-school-uniforms-monitor-students-in-china/10671604>.

<sup>17</sup> M. Jing, Z. Soo, *Brainwave-Tracking Start-Up BrainCo in Controversy Over Tests on Chinese Schoolchildren*, in "South China Morning Post, 10 aprile 2019, <https://www.scmp.com/tech/start-ups/article/3005448/brainwave-tracking-start-china-schoolchildren-controversy-working>.

<sup>18</sup> I. Gjergji, *Istruzione 4.0: l'impatto della digitalizzazione sul lavoro dei docenti scolastici in Italia*, cit.

zione della formazione si trovino le necessità e strategie del sistema capitalistico. Del resto, alla base dello sviluppo della tecnologia di ogni epoca si trovano sempre le esigenze dei sistemi socio-economici<sup>19</sup>. Ciò significa che anche nella fase attuale – come ha spiegato Renato Panzieri – «lo sviluppo della tecnologia avviene interamente all'interno di questo sviluppo capitalistico. [...] Lo stesso progresso tecnologico si presenta quindi come modo di esistenza del capitale, come suo sviluppo»<sup>20</sup>.

Sul punto occorre essere espliciti, al fine di evitare facili fraintendimenti: i fattori socio-economici non rappresentano soltanto l'ambiente che condiziona o rende possibile lo sviluppo tecnologico, sono elementi che finiscono per essere iscritti nel *codice genetico* della tecnologia, il che ne condiziona profondamente l'impiego. Per dirla ancora con Panzieri, «l'uso capitalistico delle macchine non è, per così dire, la semplice distorsione o deviazione da uno sviluppo "oggettivo" in sé stesso razionale, ma esso determina lo sviluppo tecnologico»<sup>21</sup>.

Ciò significa che la tecnologia viene al mondo con una *mission* specifica, la quale non può essere modificata se muta il contesto in cui è utilizzata. I dispositivi o le applicazioni digitali impiegati nella formazione, ideati e programmati dalle aziende private per estrarre profitto attraverso la commercializzazione dei servizi, delle *merci educative* e dei *big data*, tenderanno sempre alla realizzazione di tali obiettivi, quale che ne sia l'utilizzo complementare che si possa fare, poiché nella loro memoria strutturale sono codificate risposte e so-

<sup>19</sup> R.K. Merton, *Science, Technology and Society in 17<sup>th</sup> Century England*, in "Osi-  
ris", 1938, 1, pp. 363-632.

<sup>20</sup> R. Panzieri, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, in "Quader-  
ni Rossi", 1961, 1, p. 54 (53-72).

<sup>21</sup> Ivi, p. 55.

luzioni (binarie) stabilite dagli organismi che li producono. Anche per questa ragione, il rapporto tra formazione e tecnologia orientata al profitto appare irrimediabilmente compromesso: se l'obiettivo dell'istruzione è quello di formare soggetti in grado di sviluppare al meglio la loro conoscenza e le loro capacità, quello della tecnologia digitale è di estrarre profitto<sup>22</sup> e, contemporaneamente, di esercitare il controllo su gran parte dei soggetti-fruitori.

La finalità di controllo nell'utilizzo della tecnologia digitale applicata alla formazione si realizza, prima di tutto (ancor prima della sorveglianza<sup>23</sup>), attraverso lo svuotamento dei contenuti creativi dei soggetti fruitori. Il linguaggio delle applicazioni e dei vari programmi digitali, come già detto, non ha contorni smussati e flessibili; la sua natura ottusamente dichiarativa, fondata sul radicale disconoscimento delle sfumature, dell'ambiguità e, in definitiva, della creatività dei sistemi comportamentali degli esseri umani, finisce per produrre un impatto fortemente prescrittivo su questi, confinandoli in un universo in cui si alternano all'infinito soltanto *1* e *0*.

Così come le (prime) macchine non hanno liberato l'operaio dal lavoro<sup>24</sup>, così ora i dispositivi digitali applicati ai sistemi formativi non liberano la creatività dei soggetti, al contrario la spezzano, ostacolando il loro sviluppo psico-fisico e la stessa formazione di una conoscenza profonda, ossia legata al sentire del corpo<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> H. Ekbia, B. Nardi, *Heteromation, and Other Stories of Computing and Capitalism*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts-London 2017.

<sup>23</sup> S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, New York 2019.

<sup>24</sup> K. Marx, *Il Capitale*, Vol. I, Ed. Riuniti, Roma 1968.

<sup>25</sup> Non si tratta, com'è ovvio, di assumere un superficiale approccio luddista nei confronti della tecnologia applicata alla formazione, ma di porre in rilievo il fatto che la tecnologia non è neutra; è invece un derivato del sistema di produzione, contiene un 'virus' nella sua natura epistemica.

#### 4. *Il corpo finito nella formazione infinita*

Se si accetta l'idea che il corpo sia indispensabile nella formazione della conoscenza, allora si deve tenere conto del fatto che le sue caratteristiche e qualità, in primis la *finitudine e determinatezza*, svolgano un ruolo fondamentale nella formazione del pensiero. Senza il senso estraibile dalla finitudine e determinatezza della propria corporeità e della propria storia emozionale, non vi è pensiero.

Sono esattamente queste qualità del corpo umano a essere completamente espulse nell'imperante ideologia della formazione permanente, cioè formazione *infinita*, ormai considerata *condicio sine qua non* per lo sviluppo dell'individuo e della cittadinanza. Sterminati sono i documenti programmatici governativi, di livello nazionale o sovranazionale, che promuovono incessantemente la formazione permanente. Si afferma, infatti, che «l'approccio dell'apprendimento permanente è una strategia politica essenziale per lo sviluppo della cittadinanza, della coesione sociale, dell'occupazione e della realizzazione individuale»<sup>26</sup>.

In realtà, la formazione permanente è stata strategicamente posta in campo per soppiantare la scuola e l'università, le quali, nella loro conclusività di percorso culturale e di tempo biografico, riconoscono (di fatto) la finitudine del soggetto umano e l'impatto del corpo nella produzione del pensiero. La formazione infinita sostituisce l'esame con il controllo continuo, imponendo l'acquisizione infinita di certificati e valutazioni sulle competenze da produrre/dimostrare a ogni passo dell'esistenza. Ciò espone l'individuo a una rete formativa *infinita*, che inevitabilmente non tiene conto del corpo e dei suoi

<sup>26</sup> Commissione Europea, *European Report on Quality Indicators of Lifelong Learning*, Commissione Europea, Brussels 2002, p. 4.

limiti (anche temporali), il che finisce per minare, nel tempo, ogni sua certezza e sicurezza di sé.

Gilles Deleuze, interrogandosi sugli obiettivi reali della sostituzione della scuola con la formazione permanente, affermò: «È il mezzo più sicuro per consegnare l'istruzione all'impresa»<sup>27</sup>. Difatti, dacché la formazione permanente è diventata la stella polare delle politiche della formazione, lo spazio del mercato nel settore è enormemente cresciuto, al punto che, negli ultimi anni, gli investimenti diretti di capitale nella formazione, a livello globale, risultano aumentati più rapidamente delle spese per la difesa<sup>28</sup>. Il riferimento non è al solo settore privato della formazione (ovvero scuole e università private), la cui origine risale nel tempo, ma alla crescente offerta di servizi e merci educative che vengono scambiati nel mercato globale, come conseguenza diretta della diffusione della formazione permanente: servizi di preparazione ai test; servizi di tutoraggio e/o formazione complementare; servizi di certificazione, pacchetti variabili di programmi di studio; servizi di *edu-marketing*, etc.

Al di là della dilagante retorica mistificatoria, la formazione permanente/infinita non appare la sapiente realizzazione del detto confuciano – «la vita è limitata, ma la mente no»<sup>29</sup> – che evidenzia il bisogno degli individui di continuare ad acquisire nuove conoscenze per meglio affrontare la vita e se stessi. Al contrario, è l'esito diretto dell'imposizione del paradigma neoliberale in ogni ambito della vita sociale. Il soggetto ideale del capitalismo contemporaneo è l'indivi-

<sup>27</sup> G. Deleuze, *Pour parler*, Quodlibet. Macerata 2000, p. 236.

<sup>28</sup> A. Verger, C. Lubienski, G. Steiner-Khamsi, *World Yearbook of Education. The Global Education Industry*, Routledge, London 2016.

<sup>29</sup> G.-D. Xie, *Lifelong education in China: new policies and activities*, in "International Review of Education", 1994, 40, p. 4.



duo-lavoratore flessibile<sup>30</sup>, mobile (*migrante*, si usa dire) e *employable*, ossia sempre pronto per essere impiegato nei diversi settori della produzione<sup>31</sup>. Ciò richiede che questi sia sottoposto a una formazione flessibile e permanente, per acquisire nuove e aggiornate competenze, al fine di soddisfare, in ogni momento, le convulse esigenze di profitto del capitale.

In altri termini, al carattere *infinito* e sempre più *accelerato* dell'accumulazione capitalistica deve corrispondere una formazione di natura *infinita* e sempre più *accelerata* e *multitasking*. Tale formazione non può che essere oggettivamente priva di profondità, non soltanto per ragioni pratiche dovute all'accelerato *turnover* dei saperi da trasmettere, ma perché contrasta con le esigenze psico-biologiche elementari dell'essere umano. La logica scientifica che orienta la mente nell'apprendimento profondo si basa su un processo di decrittazione della complessità che deve essere necessariamente lento e *unitasking*. Il che è del tutto incompatibile con l'apprendimento *surf*, che vive nel veloce e superficiale "browsing" (pascolare) tra mille informazioni e stimoli *just in time*. Il *deep learning*, in opposizione al *surf learning* che molte ricerche affermano produrre decadimento cognitivo<sup>32</sup>, è l'unico modo che ha la mente di generare nuovi pensieri, nuova conoscenza<sup>33</sup>.

Il *lifelong learning* concepisce la conoscenza come *fast-surf-learning*, un veloce e superficiale accumulo e scambio infinito di infor-

<sup>30</sup> R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton & Company, New-York-London 1998.

<sup>31</sup> D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford 1990.

<sup>32</sup> S. Turkle, *La conversazione necessaria. La forza del dialogo nell'era digitale*, Einaudi, Torino 2016.

<sup>33</sup> M. Wolf, *Our "Deep Reading": Its Digital Evolution Poses Questions*, 2004, <https://nieman.harvard.edu/articles/our-deep-reading-brain-its-digital-evolution-poses-questions>.

mazioni, da caricare in una mente intesa come l'hard-disk di un computer, dove per aumentare la memoria basta aggiungere una memoria esterna.

Consegnare l'istruzione all'impresa – come diceva Deleuze – non significa, allora, soltanto consegnare a questa la sovranità sui contenuti da trasmettere. La vera posta in gioco è il processo di formazione della conoscenza. Condizionarlo, piegarlo ai bisogni illimitati del capitale, assicura risultati duraturi e strutturali, perché scardina la struttura psichico-emotiva del soggetto che apprende.

L'attuale crisi del ruolo della scuola e delle università nella formazione va in questa direzione<sup>34</sup>. Il venir meno di una struttura di base e temporalmente limitata nella formazione, a vantaggio di una permanente, flessibile, *just in time*, superficiale e datificata, espone il singolo a un processo di flessibilizzazione, permanente valutazione e indebolimento strutturale del sé, preparandolo così, anche emotivamente, a sottomettersi al comando del capitale.

## 5. *Conoscenza e amore*

Mario Vegetti, nel suo *Quindici lezioni su Platone*<sup>35</sup>, ha descritto in modo efficace la nascita e le avventure dell'Accademia, la scuola fondata da Platone (nel 385 a.C.), che prese il nome dal contiguo giardino pubblico ateniese dedicato all'eroe Acàdemo.

La fondazione della scuola era il tentativo di Platone di raccogliere attorno a sé una comunità di amici (*philoï*) e compagni (*hetai-*

<sup>34</sup> Si veda quanto scritto da Roberto Finelli nel capitolo «Una scuola del “riconoscere”», in *Filosofia e tecnologia*, cit.

<sup>35</sup> M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.

roi) che condividevano l'amore per la conoscenza, impegnati, corpo e mente, in un lavoro di autoformazione, con l'obiettivo politico di rifondare la città e il suo futuro governo. L'accademia rappresentava l'intento di Platone di tenere assieme *filosofia, scienza e politica*, volendo rifiutare sia il sapere del *Teeteto*, disinteressato a ogni coinvolgimento nelle vicende della vita politica, sia quello (ascetico) del *Fedone*, dedito alla salvezza dell'anima mediante la separazione sia dal mondo che dal corpo.

Così, per Platone, la formazione (accademica) doveva realizzarsi in un luogo fisico, circondato da bellezza e in grado di agevolare, nel migliore dei modi, le relazioni, l'affettività e il dialogo tra gli studenti, affinché questi potessero accedere alla conoscenza e, di conseguenza, agire nell'interesse della città.

L'amore per i compagni, per il sapere e per la *polis* era all'origine dell'accademia, in quanto collante e ragion d'essere. Un amore non astratto, ma concreto, che coinvolgeva i corpi e le menti, perché, come diceva Platone, «ciò che deve guidare per tutta la vita gli uomini che intendono vivere ottimamente, né la parentela, né gli onori, né la ricchezza né altro può infonderlo bene come l'amore»<sup>36</sup>. Non v'è conoscenza, allora, senza amore. E questo non si trova nel regno dei "pixel".

La formazione permanente e l'intensa digitalizzazione dei processi di apprendimento, che imprese, governi e istituzioni stanno imponendo in ogni angolo del pianeta, tendono a dissolvere il nesso corpo-mente, ottenendo come risultato, in questo *post-mondo*, l'espulsione dell'emotività e, quindi, dell'immaginazione dalla conoscenza, che Baudelaire definiva "regina del vero"<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Platone, *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 2017, *e-book*.

<sup>37</sup> C. Baudelaire, *Scritti sull'arte*, Einaudi, Torino 1992, p. 223.

Gaetano Iaia

Ego (s/c)um: *Jean-Luc Nancy,*  
*una vita toccante il corpo*

Nel corso delle nostre incombenze quotidiane il nostro corpo vivente, amalgama di carne, ossa e nervi che (sop)portiamo *con* noi in ogni momento della vita, dal momento in cui nasciamo fino al termine dell'esistenza, viene solitamente dimenticato, rimanendo come nascosto, come uno sfondo silente, come ciò che è costantemente a noi più vicino, e, allo stesso tempo, proprio per questo, anche distante<sup>1</sup>. Se pur si presta attenzione alla propria pelle, alla propria forma o postura, restano parti del corpo che oscure e silenti non cogliamo, ad esempio il funzionamento degli organi e dei muscoli, il flusso continuo e pulsante del sangue attraverso le vene o le diastole e sistole cardiache. In effetti, non è irragionevole affermare che solitamente si prende atto della "consistenza" del proprio corpo anzitutto nelle esperienze di *frattura*, quando da uno stato fisiologico di salute esso passa alla malattia, o quando è afflitto da un qualche malfunzionamento o esaurimento. In queste situazioni, a volte improvvisamente, ciò che *stava* come un punto cieco *lontano*, sullo sfondo della nostra esistenza, si fa prossimo alla nostra consapevolezza, facendoci avvertire la *stranezza* della sua presenza.

Analogamente al modo in cui alcune parti del corpo entrano nel nostro campo di attenzione mentre altre si ritraggono nell'assenza,

<sup>1</sup> Un riferimento alla dinamica vicinanza-allontanamento dell'essere non può che essere il §24 di M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2015, pp. 172-176.

le rappresentazioni e le interpretazioni del corpo non sembrano mai raccontare la sua intera storia, non sembrano mai disvelare il corpo *in quanto tale*, posto che esista una cosa di tal genere. Interpretare e rappresentare è sempre, consapevolmente o meno, una decisione, una selezione o una scelta, nella quale determinati elementi vengono a trovarsi inclusi, escludendone al contempo altri, come se si ritagliasse un pezzo o un arto del corpo affinché possa essere visto, come in una esposizione corporea.

Nei confronti del corpo, la stessa filosofia è caduta preda di questa logica della rappresentazione; la prima denuncia di Nancy è quindi estremamente chiara: la filosofia *desidera* che il corpo, concepito come un *segno*, significhi qualcosa al di là di se stesso, desidera che il corpo abbia un *sensu*, che sia dotato di *significato*. Un desiderio di senso, però, radicalizzato al punto da non sapere cosa fare di un corpo muto, il cui senso non è garantito o conferito da nulla al di fuori di esso, e *come dire* un corpo *esterno* alla rappresentazione: «Sempre ci rivolgiamo al senso: al di là di esso, siamo costretti a cedere (Platone ci lascia, santo corpo di Dio!)»<sup>2</sup>. *Corpus*, di conseguenza, si pone come tentativo volto a decostruire, analizzare e criticare non solo la visione *rappresentativa* del corpo, del corpo come *segno*, ma anche la dialettica – implicita in questo caso ma pur sempre presente – tra *dentro e fuori*, *significante e significato*, che deriva dalla logica della rappresentazione. La sua critica non si indirizza a un particolare sistema filosofico o a un filosofo tra gli altri, ma si confronta con quella *logica* che, a suo avviso, sta al centro di tutta la tradizione occidentale, denotabile come *epoca della rappresentazione*.

<sup>2</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, Éditions A. M. Métailié, Paris 1992, tr. it. Cronopio, Napoli 2004<sup>3</sup>, p. 14.

In questa sede, intendiamo porci due questioni: anzitutto fino a che punto il pensiero rappresentativo non sia, e anzi non possa, essere sufficiente per dare un senso al corpo, in altri termini in quali problemi, contraddizioni o *impasses* si imbatte necessariamente il pensiero della rappresentazione quando cerca di cogliere il senso del corpo, e poi, se si accetta che il pensiero rappresentativo non riesca a pensare il corpo *ontologico*, come si può affermare un *sensò* del corpo *al di sopra* o *al di là* della rappresentazione? Su queste basi, riteniamo sia possibile formulare, insieme a Nancy, la seguente idea: il corpo non ha il suo senso al di fuori di sé, ossia non *incarna* né *incorpora* alcun senso trascendentale o immanente. Al contrario, il corpo è senso, e il senso è corpo, in maniera assoluta, qui e ora, ogni volta in un modo sempre diverso, irriducibile e singolare che trascende la comprensione di ciò che è intelligibile al pensiero. Un corpo, dunque, come *estensione dell'anima*. Parlare e scrivere su di esso significa allora compiere un continuo *sforzo di sottrazione*, di *spaziamento*, uscendo dal corpo proprio per toccare un senso *altro* che si sottrae e si spazia, tale che anche l'apparentemente disordinato e disorganico stile di scrittura adottato da Nancy serve a riflettere la sua problematica consapevolezza, quella di ripensare le possibilità del corpo contro la metafisica tradizionale.

*Pensare il corpo* equivale dunque a un movimento orientato a *toccare il limite*, e tale movimento viene a concretizzarsi attraverso la scrittura, aumentando lo spazio del senso e non limitandosi a fornire solo una prospettiva ontologica sull'esistenza. L'esistenza finita del corpo ha infatti profonde implicazioni etiche e politiche, rendendo possibile immaginare la comunità in una maniera diversa rispetto a quella "tradizionale": il corpo che incontra altri oltre se stesso non può infatti che immergersi nell'esperienza relazionale dell'amore, che non è quindi il *compimento* dell'esistenza, bensì piuttosto il suo *crollo*, in quanto esperienza che testimonia l'impos-

sibilità del soggetto auto-referenziale e rivela l'*intrusione* dell'altro nella propria vita.

1. Un primo elemento problematico della riflessione nancyana sta nella formulazione *Psyché est corps*<sup>3</sup>. Essa, infatti, indebolisce – se non addirittura demolisce – da una parte la visione gerarchica della filosofia tradizionale occidentale, per la quale l'anima governa il corpo, ma anche la tradizionale “architettura” della soggettività, che per Nancy andava riscritta onde porre il soggetto *al di fuori* del dualismo mente-corpo, ché egli non *era* un'anima o una sostanza pura e non *possedeva* un corpo come oggetto da dominare. Il corpo non è *mio*, non appartiene ai *miei beni* né è un mio *oggetto*, esso è solo *me*. Questo “corpo-me”, distinto dal *corpo mio proprio*, è per Nancy il *corpus ego*<sup>4</sup>.

Da questa – alquanto problematica – affermazione è possibile derivare non solo che il *corpus ego* è il corpo stesso, ma soprattutto che il corpo è *anche* l'anima, richiedendo così un approfondimento sul *cosa sono* “anima” e “corpo” e *come* essi sono effettivamente correlati. Un indizio su questo viene offerto da alcune *schegge testuali*, ossia *Dell'anima*<sup>5</sup> e *Psyche ist ausgedehnt*<sup>6</sup>. Qui, proponendosi di *e-scrivere*

<sup>3</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 21. Nancy desume questa formulazione da Freud, definendola come l'«espressione più affascinante e forse [...] più importante» di quest'ultimo. In un frammento postumo, Freud afferma infatti che «la psiche è estesa, di ciò non sa nulla» (S. Freud, *Opere 1930-1938*, Boringhieri, Torino 1979, p. 566), e a questo Nancy aggiunge: «La psiche è, cioè, *corpo*, ed è proprio questo che le sfugge, e che (si potrebbe pensare) sfuggendole la costituisce in quanto “psyché” e nella dimensione di un non-(potere/volere)-saper-si».

<sup>4</sup> Ivi, 24.

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2009, pp. 65-82.

<sup>6</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., pp. 21-23.

il corpo, “tocandone le estremità”, forzando il linguaggio fino quasi a “incidere” il suo oggetto, Nancy anzitutto afferma: «L'anima è l'estensione o la distesa del corpo»<sup>7</sup>, ponendosi così in prospettiva *altra* rispetto a Descartes, che aveva assegnato al corpo – e solo ad esso – la caratteristica dell'*estensione*. Affermando che l'anima appartiene all'*esteso*, Nancy sottolinea come la dicotomia da lui considerata intende (*pro*)*porsi* in direzione *ostinatamente altra* rispetto a quella cartesiana: «Non ha senso [...] parlare separatamente di corpo e di pensiero, come se potessero sussistere ciascuno per sé, mentre essi non sono che il loro toccarsi reciproco, il contatto della loro effrazione l'uno attraverso l'altro e l'uno nell'altro»<sup>8</sup>.

Ecco ciò che vorrei far intendere per “anima”: per mezzo di questo nome [...] vorrei far intendere qualcos'altro che esca da questa tradizione platonica e cristiana, ma che non sia semplicemente qualcos'altro. Non voglio parlare di un corpo senz'anima, non più di quanto voglia parlare di un'anima senza corpo [...] Si tratta, al contrario, di servirsi della parola ‘anima’ come di una leva per far intendere questo fuori del corpo, questo fuori che è il corpo per se stesso. L'anima è l'essere fuori di un corpo, ed è in questo essere fuori ch'esso ha il suo dentro<sup>9</sup>.

Il corpo e l'anima non sono dunque più in relazione gerarchica contrapposta – come invece nella filosofia tradizionale, che vedeva quasi *figurativamente* il corpo come “involucro” dell'anima – ma soprattutto l'anima è *l'essere fuori* del corpo ed è, rispetto ad esso, in un (non-)rapporto o meglio in un rapporto (in-)finito che esclude però da sé ogni unione, ogni armonia prestabilita, ogni *copula*. Nessun uomo potrà mai sentirsi *puro spirito*, perché ciascuno ha accesso a se

<sup>7</sup> J.-L. Nancy, *Indizi sul corpo*, cit., p. 80.

<sup>8</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 32.

<sup>9</sup> J.-L. Nancy, *Indizi sul corpo*, cit., p. 74.



stesso solo da un *esterno*: «Le mie mani si toccano, il mio corpo si riconosce, giungendo a sé da un esterno che è lui stesso, riammettendo in sé il mondo fuori di lui»<sup>10</sup>. Se sento me stesso, è solo attraverso il corpo, attraverso le sensazioni del corpo: l'anima è percepibile – e difatti è percepita – solo attraverso il corpo che è al di fuori di se stesso, e il corpo dà un senso all'anima che è al di fuori di se stessa. In questo senso, l'anima «è ciò che costituisce precisamente questo *essere fuori*, non questo essere al di fuori, ma questo *essere fuori senza dentro che costituisce tutto il dentro* – o tutto *l'essere a sé*»<sup>11</sup>. Altrimenti detto, l'anima non è un'entità concettualmente o giustamente distinta dal corpo, ma è puramente un «nome per l'esperienza che il corpo è»<sup>12</sup>.

*Tertium datur*: la distinzione affermata da Nancy, infatti, pur diversa dalla distinzione dualistica, che non appartiene né all'ordine dell'anima né all'ordine del corpo, si fonda paradossalmente su una reinterpretazione della filosofia cartesiana. Difatti, la *sua* modalità di intendere l'anima in relazione con il corpo si trova, a suo avviso, menzionata già nella *Lettera* che Descartes indirizzò alla principessa Elisabetta di Boemia il 28 giugno 1643, e le sue basi filosofiche si basano sull'idea della *union de l'âme et du corps*. L'idea di Descartes per la quale gli esseri umani non sono né sole anime né soli corpi, ma anime e corpi uniti in modo sostanziale, così che il corpo poteva *riconoscersi* come anima, viene da Nancy

<sup>10</sup> Ivi, p. 111.

<sup>11</sup> Ivi, p. 80.

<sup>12</sup> Ivi, p. 81. L'espressione, come sottolinea Felice Ciro Papparo, è alla lettera una parafrasi di quella enunciata dallo *Zarathustra* di Nietzsche: «anima è solo una parola per un qualcosa del corpo» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 2010, p. 269), a sua volta riscrittura di un'espressione aristotelica contenuta nel *De anima* (414a 20-23). Si veda F. C. Papparo, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*, ETS, Pisa 2016, pp. 81-83.

ridefinita come *corpus ego*, nel quale è l'anima che si *ricosce* come una *estensione* del corpo.

Pur a fronte del verbo utilizzato, occorre evidenziare che il *ricoscimento* al quale Nancy fa riferimento non è noto sotto forma di cognizione o conoscenza concettuale. La associazione anima-corpo è infatti “esperita” nell’attività quotidiana attraverso i sensi e le passioni; non quindi dal puro intelletto, che sostiene la riflessione metafisica, né dall’immaginazione, che sostiene quella matematica. Ciò che può ottenersi *ricoscendo* questa unione nell’esperienza quotidiana è la evidenza e la certezza dell’unione di due entità: «Non solo esiste un’unione, ma essa ha una sua modalità propria di evidenza e di certezza, una sua modalità di distinzione che, come risulta dalla lettera, è la distinzione dell’indistinto»<sup>13</sup>. La peculiare modalità di discernimento di questa unione del *corpus ego* è la *relazione*, «e questa relazione è specifica: non è né di inclusione o d’ineranza, né di dipendenza o di causalità, né di disgiunzione o di esclusione, senza per questo ridursi tuttavia alla contiguità o alla prossimità, che d’altronde non sono più relazioni, o sono relazioni di vicinanza»<sup>14</sup>: le due sostanze *corpo* e *anima* sono indistintamente legate l’una all’altra, e ciò può essere rilevato non a partire dal modo in cui l’una è assunta o sussunta dall’altra, ma dalla suscettibilità (*susceptibilité*) dell’una all’altra: «l’anima, cioè, può essere toccata dal corpo e il corpo può essere toccato dall’anima. Dall’una all’altro, o dall’uno all’altra, vi è “tocco”, contatto che comunica lasciando intatta ciascuna delle due *res*»<sup>15</sup>.

Grazie alla sottolineatura di questa *sensibilità* e questo *tocco*, Nancy – riconsiderando la *Lettera* di Descartes – può concludere:

<sup>13</sup> J.-L. Nancy, *Indizi sul corpo*, cit., p. 85.

<sup>14</sup> Ivi, p. 88.

<sup>15</sup> Ibidem.

I pensieri della metafisica e le immaginazioni delle scienze matematiche devono soltanto, una volta acquisiti e memorizzati, aprire la via a uno studio in cui i tre registri di conoscenza siano usati assieme e possano così contribuire a un sapere che sia a sua volta un sapere attivo della vita quotidiana e del dominio e possesso della natura<sup>16</sup>.

In questo modo, l'idea dell'unione diviene uno strumento per comprendere la vita e il mondo, essa è in definitiva un *movimento verso* la vita e il mondo, cioè verso l'esterno di se stessi, ché la *sensibilità* e la possibilità di *essere toccati* sono possibili solo quando si presuppone qualcosa di diverso da sé, un'*esistenza esterna*. Così, il corpo come *corpus ego* non muto, chiuso, autistico, bensì «l'esatto contrario del conchiuso e del finito», ché esso «è aperto ed infinito [...] costituisce l'apertura della chiusura stessa, l'infinito del finito stesso [...] E perché ci sia apertura, è necessario che ci sia qualcosa di chiuso, bisogna che si tocchi la chiusura. Toccare ciò che è chiuso significa già aprirlo»<sup>17</sup>. Il *contatto* quindi espone, invade e contamina, ma contatto ed esposizione, invasione e contaminazione non vanno intesi come una minaccia alla purezza del *corpus ego*, bensì come una "apertura" che rompe e apre un varco in esso, così che il suo *esporsi* attraverso l'apertura è inevitabilmente un *rivolgersi* e uno *stare* in un *al di fuori (ex-)*: se l'anima è il *fatto* che il corpo esiste, che esso ha estensione e può darsi in una *ex-peau-sition*, la loro *unione* non può che essere considerata una «*ri-unione* che andrebbe intesa come una *es-unione* o come un'unione in sé esogena [...] L'*extra* delle parti impenetrabili si confonde qui con l'*ego existo*: esistere, essere. *Ex* significa essere esposti secondo l'esteriorità

<sup>16</sup> Ivi, p. 86.

<sup>17</sup> Ivi, p. 65.

corporea, significa essere al mondo e anche, in senso più radicale, essere mondo»<sup>18</sup>.

2. Come però l'esistenza – intesa à la Nancy – può essere colta? Per trovare una risposta a questa domanda occorre adottare un approccio nel contempo *catafatico* e *apofatico*: da una parte, infatti, vi è l'esistenza nel modo del *non così*, cioè nel modo della negazione, per la quale un corpo che esiste come *corpus ego* non può avere alcuna *propriété* o *égoité* proprie<sup>19</sup>; l'*égoité* è difatti l'azione con cui l'ego si collega a se stesso, così da poter essere inteso come un *punto di concentrazione* che rende possibile un'auto-identificazione, ché attraverso questa concentrazione si forma un *ciclo chiuso* che conferma continuamente solo la conformità a se stessi. In questo ciclo, il sé come soggetto di conoscenza assume il sé come oggetto restando però nel modo di essere che è il suo. L'*égo* confonde questo ciclo chiuso con l'insieme della *perfezione* o della *pienezza*, in una «moltiplicazione infinita di tutti i *contatti*, proliferazione di tutti i *toni*»<sup>20</sup>. Per dire altrimenti questa auto-comprensione fondata sulla pura immanenza, la si potrebbe pensare come un *chiuso narcisismo*.

L'esistenza che al contrario Nancy cerca di affermare in nome del *corpus ego* non ha alcun *punto* che possa legare il sé, ché «un corpo non è mai *tutto intero*»<sup>21</sup>; se l'articolazione, come egli scrive in un differente contesto, «non è che la giuntura o meglio il gioco della giuntura: quel che ha luogo dove i diversi pezzi si toccano senza

<sup>18</sup> Ivi, pp. 90-91.

<sup>19</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 25.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ivi, p. 83.

confondersi [...] senza che questo gioco reciproco [...] costituisca la sostanza e la potenza superiore di un Tutto»<sup>22</sup>, il corpo allora «non è né pieno né vuoto, non ha né dentro né fuori, così come non ha né parti, né totalità, né funzioni, né finalità», ma è piuttosto «una pelle variamente piegata, ripiegata, spiegata, moltiplicata, invaginata, esogastrulata, orifiziata, distesa, tirata, tesa, rilassata, eccitata, infiammata, legata, slegata»<sup>23</sup>, è sempre dislocato in *zone* eterogenee.

Accanto a questo, l'esistenza può essere colta nel modo positivo del *così*, di modo che l'esistenza è l'ego che esiste in ogni espressione. L'identità tra essere ed enunciato linguistico era già stata suggerita nel *cogito* di Descartes. Di conseguenza, «Ego» ha senso solo se viene pronunciato, proferito (e quando è proferito il suo senso è semplicemente identico all'esistenza: «*ego sum, ego existo*». Descartes dice giustamente che la verità di questo enunciato dipende dalla circostanza, dall'«ogni volta» della sua enunciazione)»<sup>24</sup>.

Se l'*ego* esiste solo quando è enunciato ed esiste solo durante l'enunciazione, nondimeno «ci vuole, però, una *volta*, una quantità discreta che dia lo *spazio di tempo* dell'articolazione o che le dia *luogo*»<sup>25</sup>. Nel momento in cui parlo di me, entro quindi in disaccordo con me stesso, diventando diverso dal me precedente. Non c'è un «ego» in generale, ma soltanto la circostanza, la *volta*, l'occasione di un *tono*, così che solo questo *ego* variabile, che ha in sé una differenza, può essere chiamato *corpus ego*. Questo, per potersi *pronunciare*, ossia per

<sup>22</sup> J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992, p. 155.

<sup>23</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 16.

<sup>24</sup> Ivi, p. 24. Il riferimento qui è al seguente passaggio della *Seconda Meditazione*: «Questo enunciato, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente», R. Descartes, *Meditazioni*, in *Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano 2013 (edizione digitale), pp. 713-715.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

*esporsi*, deve quindi basarsi sul distanziamento da sé, *rompendo* così con quell'*ego* affermato in precedenza come punto conchiuso che al contrario confermava l'unità e la *continuità* con il sé: «l'esistere esiste secondo questa discrezione, secondo questa discontinuità continua, cioè secondo il suo corpo»<sup>26</sup>.

Questa *discontinuità* ha diverse implicazioni ontologiche. Anzitutto, non è statica, ma in movimento: «I corpi sono sempre sul punto di partire, nell'imminenza di un movimento, di una caduta, di un allontanamento, di una dislocazione»<sup>27</sup>. La *partenza*, che non è da intendersi come un movimento nello spazio, bensì solo come l'*istante* in cui quel corpo che era *qui* non lo è più, rinvia alla temporalità come *momento incompiuto*, lasciando che il corpo sia e permanga come un'esistenza in perenne oscillazione tra un *già* e un *non ancora* e, proprio *in* e *grazie a* questo movimento oscillatorio, divenga un *corpus ego*. «Il corpo è sé nella partenza, nel partire, nell'allontanarsi proprio qui dal *qui*. L'intimità del corpo *espone* l'aseità pura come la distanza e la partenza che essa è»<sup>28</sup>. Alla dinamicità dei corpi si associa poi l'impossibilità di una loro *gerarchizzazione*: l'unità del corpo non viene a darsi in un'unità organica, in una struttura chiusa e gerarchica nella quale il corpo è condotto dal pensiero, bensì nell'unità del senso, nell'*istante* della sensibilità, come scambio tra un *dentro* e un *fuori* che comunicano; pur trovandosi in un movimento infinitamente proliferante, il corpo quindi è nello stesso tempo esposto al corpo *altro* senza alcuna misura o base comune.

L'interspazio tra questi corpi aperti ed esposti evidenzia così una certa possibilità di *ignoranza*: vivendo *nel momento*, il corpo

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ivi, p. 29.

<sup>28</sup> Ivi, p. 30.

che esiste solo localmente si dà come cosa *sconosciuta* che non converge verso un significato unico. «Non saprò mai il mio corpo, non mi saprò mai come corpo, proprio *là dove* “corpus ego” è una certezza senza riserve»<sup>29</sup>. Nondimeno, il movimento operato da questa ignoranza è inevitabilmente un movimento verso l'altro, ché ogni *contatto* (anche con se stessi) è sempre contatto di un “tu”, così che il corpo è sia se stesso che *altro*: «Il mio corpo diventa altro nel toccarsi, nell'esservi toccato, e diventa, perciò, *lo stesso*, più assoluto, più separato che mai, più identificato che mai in quanto esser-luogo del toccare dell'estensione»<sup>30</sup>. È solo attraverso il corpo che entriamo in contatto con l'Altro; l'altra persona può essere il mio corpo che è in contrasto con me, o può essere un altro corpo che *confina* con il mio corpo.

Il corpo esiste quindi *qua e là* senza uno scopo. Ma com'è possibile entrare in contatto con esso? Proprio come il *corpus ego* acquisisce il proprio spazio e tempo in ogni enunciato e in ogni momento, così il corpo può essere contattato *per iscritto*. Questo passaggio concettuale manifesta la profonda importanza che Nancy attribuisce alla “scrittura” e al linguaggio: quando infatti un pensiero (o anche solo un evento) è espresso per iscritto, esso non solo si distingue da ciò che è espresso attraverso lo scritto (quest'ultimo non è il pensiero e viceversa), ma allo stesso tempo tende a lasciare un *residuo* che non potrà mai essere catturato dall'atto dello scrivere. In questo senso, la scrittura diviene un qualcosa di distinto e diverso – anche se correlata ad esso – rispetto all'oggetto che si intende catturare, è un' *iscrizione* che *estrae* qualcosa dall'oggetto rappresentato, in altre parole è un' *escrizione*. Questa caratteristica della scrittura coincide

<sup>29</sup> Ivi, p. 27.

<sup>30</sup> Cfr. ivi, p. 33.

con il movimento ontologico del *corpus ego*, il movimento del corpo che è diverso da sé in ogni momento e costituisce una differenza e non può conseguentemente convergere in un unico significato. In questo senso, la scrittura diventa in sé un'*ontologia* e una sorta di atto privilegiato che pone a contatto con il corpo<sup>31</sup>, è un atto ontologico che espone e materializza la nostra esistenza, ma quale forma essa deve assumere per *dire* un corpo non convergente o gerarchicamente convergente? Essa, infatti, non può assumere la forma di un testo strettamente intrecciato, così che ogni parte funzioni in modo integrato per il bene della completezza dell'intero argomento: «Scrivere: toccare l'estremità. Come dunque giungere a toccare il corpo invece di significarlo o di farlo significare? [...] Scrivere non è significare»<sup>32</sup>.

Per questo, in Nancy, 'scrivere' non è sinonimo del significato espresso attraverso simboli prestabiliti da un sistema semantico. Se infatti creare un significato esplicito, specificandolo e dimostrandolo attraverso i segni linguistici, è il processo e il risultato della scrittura ordinaria, la scrittura che Nancy suggerisce è un *contatto* e una sorta di *consegna*:

“Scrittura” non vuol dire mostrare o dimostrare un significato, ma indica un gesto per *toccare il senso*. Un toccare, un tatto che è come un'apostrofe: chi scrive non tocca comprendendo, afferrando, prendendo in mano (come nel *begreifen* = afferrare, che è la parola tedesca per “concepire”), ma tocca rivolgendosi, inviandosi *al* contatto di un fuori, di qualcosa che si sottrae, si allontana, si spazia<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Oltre alla scrittura, un altro atto che può rivelare il movimento dell'esistenza è per Nancy la *danza*. Su questo cfr. M. Monnier - J.-L. Nancy, *Allitérations. Conversations sur la danse*, Galilée, Paris 2005.

<sup>32</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 12.

<sup>33</sup> Ivi, p. 18.



In altri termini, egli invita a scrivere su un orizzonte diverso dal “corpo dell’isteria”<sup>34</sup>, che si limita a presentare il corpo come un segno specifico e come un qualcosa che arreca con sé il proprio significato. *Escrivere* il corpo restando *a contatto* con esso, senza sopprimere il suo significato nella significazione e in coerenza con il modo di esistenza che il corpo espone: l’ontologia non è dunque altro che scrittura, e la scrittura come ontologia non può quindi che assumere una forma *aphalle et acéphale*, senza capo né coda, e quindi di difficile significato, o più ancora *insignificante*. Mentre il linguaggio e la scrittura platonici dovevano avere *una testa, un ventre e una coda*, ossia una forma e un contenuto logicamente organizzati, così che ogni discorso *senza capo né coda* era da classificarsi come *non-senso*, rinviando a un assurdo, a un *senso alla rovescia*, a una *contorsione del senso*<sup>35</sup>, in Nancy proprio il *non senso* diviene attributo di ciò che è sfuggito alla *filtrazione* da parte della rete della significazione, qualcosa a cui non si può accedere attraverso le forme della significazione e che conseguentemente limita il regno del significato: «“Non-senso” [...] indica che non c’è senso o che si tratta di un *senso* che nessuna figura del “senso” può avvicinare. Senso che ha senso là dove, per il senso, è il limite»<sup>36</sup>.

Questo non-senso mostra i suoi limiti attraverso la *scrittura* come *frammento*. Lo spazio privo di significato riprodotto dal frammento, allorquando questo viene espresso, è uno spazio nel quale il fram-

<sup>34</sup> «È ancora più sorprendente, quindi, che un certo discorso della psicanalisi si ostini, negando il suo oggetto, a fare del corpo un che di “significante”, invece di smascherare la significazione come ciò che dappertutto fa ostacolo agli spaziamenti del corpo [...] Pare così che l’isteria diventi esemplare: un corpo saturo di significazione. E quindi niente più corpo...», J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 21.

<sup>35</sup> Ivi, p. 14.

<sup>36</sup> Ibidem.

mento stesso non è usato funzionalmente come parte in relazione al tutto; piuttosto, è uno spazio che si limita a (de)limitare i frammenti, rivelando lo *scarto* tra i significati. Ciò che fa la scrittura è quindi raggiungere il *limite* del senso, è quindi *toccare il confine* dove il senso non può andare oltre. Questo punto di confine, dove il tocco (lo scrivere) non deve toccare se vuole esercitare il proprio potere, è allo stesso tempo il punto dove il soggetto attivo del toccare si distingue dall'oggetto toccato, è dunque, come conclude Nancy, il punto in cui il tocco si divide "da se stesso", divenendo un tocco che delimita il soggetto dall'oggetto ma, ancor di più, la stessa linea di confine che separa il toccabile dall'intoccabile. Nella scrittura si dispiega quindi un movimento verso l'estremo del significato. Scrivere, in questo modo, è un *bucio nero* senza senso che risucchia tutti i significati esistenti<sup>37</sup>, e lo spazio dispiegato dalla scrittura non può che coincidere con il corpo: «La scrittura di un corpus in quanto partizione dei corpi, che condivide il loro essere-corpi, ma non lo *significa* ed è spartita da esso; scrittura separata, quindi, da se stessa e dal suo senso, scritta lungo tutta la sua iscrizione<sup>38</sup>.

Rispetto quindi al corpo *usato* per dare senso, Nancy sceglie il *senso* che *dà e spartisce i corpi*: «niente più saccheggio semiologico, sintomatologico, mitologico e fenomenologico dei corpi», cercando uno specifico significato al fine di interpretarlo alla luce di un sistema semiotico predeterminato, «ma un pensiero e una scrittura consegnati, donati ai corpi<sup>39</sup>. Il corpo "scritto" *à la Nancy* è quindi un senso che scompone il senso esistente e si fa, attraverso la scrittura, «corpo anatomizzato di un senso che non presenta la significazione

<sup>37</sup> Cfr *ivi*, pp. 61-63.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

dei corpi, né fa del corpo il proprio segno», senso *aperto* dall'apertura dei "sensi", senso atto a *significare* uno spaziamiento grazie a una capacità *che spazia essa stessa*<sup>40</sup>.

Se è così, cos'è che fa escludere il senso a noi familiare, il senso che la vita trasmette? Paradossalmente, qual è il "senso" di una tale vita, e a quale tipo di possibilità si apre l'esistenza nello spazio del non-senso? Il *corpus ego* reca con sé la possibilità di un contatto con l'altro e, più ancora, la possibilità di una *comunità*, una possibilità etica e politica che si rende visibile nell'esperienza dell'*amore*, nella quale entra in *contatto* con qualcosa di diverso da sé e *tocca* lo spaziamiento tra i corpi: il corpo è *così* e non altrimenti perché è *altro*, in un'alterità che è anzitutto un *essere-così*, «nel senza fine dell'esser-tale, nell'essere così di *questo* corpo, esposto fino alle estremità»<sup>41</sup>. L'esperienza dell'amore permette così di chiarire il modo in cui il *corpus ego* è situato nel mondo e il modo in cui si relaziona con gli altri, in modo da poter immaginare più concretamente il tipo di comunità che Nancy cerca di mostrare.

3. Il *tocco*, divenuto *caresse*, si dà quindi come espressione d'amore, gesto di intimità o affetto tra (o *verso*) *cari*. Oltre alle connotazioni quotidiane insite in questa parola, Nancy aggiunge ad essa un ulteriore significato ontologico ed esistenziale: accarezzare come gesto d'amore non ha alcuna connotazione *erotica*, ma è solo un *confessarsi* all'essere di un'altra persona stando alla sua presenza: «La carezza è un tocco che esprime un affetto speciale»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 27-29.

<sup>42</sup> J.-L. Nancy, *M'ama, non m'ama*, UTET, Torino 2009, p. 37.

L'amore diviene così il sentimento che meglio esprime il valore del *contatto*, in quanto presuppone una relazione bidirezionale tra 'me' e un 'altro'. Ciò che è importante nell'accarezzare è la presenza dell'altra persona e il senso della sua presenza attraverso la pelle e il tatto, così che quello che scaturisce dalle carezze non è un significato verbalizzabile, ma semplicemente il contatto tra la pelle dell'altro e la propria. Paradossalmente, se questo senso può avere un significato o un valore, è perché «la carezza ci insegna che quel che conta nell'amore è la presenza dell'altro, il tocco dell'altro, e in certo modo, nient'altro. Cosa vuol dire questa pura presenza senza niente d'altro? Significa che la sola cosa che conta è che l'essere dell'altro sia in me, inseparabile da me»<sup>43</sup>. Quando si *sente* l'altra persona attraverso la pelle che la tocca, si tocca l'altra persona e si è anche toccati da essa: il contatto *pelle a pelle* non è una sensazione unilaterale, ma un tocco bidirezionale. Questo però non equivale a un dissolvimento delle due persone che si accarezzano, perché il contatto avviene sulla *superficie* della pelle. Se quindi non è possibile che due persone siano completamente *una cosa sola* in una tale carezza, nondimeno esse non possono mai essere completamente separate: «L'altro non diventa me, non si identifica con me, ma i due sono inseparabili, non possono fare a meno l'uno dell'altro come si dice, senza però essere uno solo, dato che per l'appunto sono due»<sup>44</sup>.

L'amore è quella dimensione vitale nella quale opera una strana matematica, nella quale *due* non è la somma di *uno* più *uno*: il valore dell'amore è impossibile da quantificare, esso va oltre il valore in quanto tale, facendosi valore incalcolabile. Il valore conferito alle persone care dimostra che *singolarmente* non si può mai essere

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ivi, p. 38.

veramente soddisfatti, evidenziando così un rischio e una follia: se nell'amore si è sempre *esposti* a qualcuno – mostrando il rischio costituito dalla vulnerabilità dell'esistenza umana – ancor più rilevante è la *follia* permeata nel giuramento d'amore, nel quale ci si *abbandona* al *partner* nonostante questo rischio<sup>45</sup>. Nonostante, o meglio, grazie alla vulnerabilità, è possibile apprezzare l'amore ma anche porre a rischio il proprio pacifico mondo *esponendosi* e lasciandosi *toccare* dall'altro: «La mia tranquillità è in pericolo, l'amore non porta quiete [...] Al limite dell'amore si trova persino la possibilità di distruggersi l'un l'altro»<sup>46</sup>. Affrontando il rischio e la follia, ci si libera da tutte le salvaguardie razionali delle relazioni inter-umane.

Un allontanamento dal modo razionale di relazionarsi equivale a un capovolgimento e a una distorsione della comprensione dell'amore così come tradizionalmente intesa. Per Nancy, la concezione dell'amore che aveva generalmente dominato in occidente si fondava sulla seguente formula: l'amore come «movimento estremo, aldilà di sé, di un essere che trova il suo compimento»<sup>47</sup>. Gli esseri innamorati sono dunque imperfetti e l'amore conduce alla perfezione, perfezione che alla fine supera l'amore e può essere realizzata solo *frangendo* l'amore. Il richiamo qui è ad Hegel, per il quale l'amore era un “fare proprio un altro per il bene della propria esistenza”; secondo questo schema, la natura dell'amore non poteva che essere duplice e contraddittoria, perché esso si sviluppa nei due opposti momenti di imperfezione e perfezione, *sé* e *sé al di là, me e l'altro*; solo contemplando i modificatori doppi e ambivalenti usati per descrivere l'amore: amore inevitabile e impossibile, amore dolce e amaro, amore

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, pp. 38-41.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 41-42.

<sup>47</sup> J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos, Milano 2002, pp. 166-167.

libero e affascinato, amore spirituale e sensuale, amore vivificante o fatale, amore trasparente o cieco, altruistico ed egocentrico amore, ecc. — momenti opposti costituiti nell'amore che formano per così dire il suo *spettro*, rivelando la sua struttura – queste opposizioni potevano risolversi per uno scopo superiore, permettendo di superare il proprio stato “precedente”.

Per Hegel l'amore era il cuore del pensiero e il cuore dell'essere, un cuore pulsante secondo i momenti di pensiero dialettico del confronto e dell'elusione. Ma Nancy si domanda: tutto questo può davvero essere chiamato il battito del cuore? In Hegel ad avere il potere dialettico di superare le contraddizioni e infine sintetizzarle in sé era solo il soggetto, non il cuore. A fronte di questo, l'amore affermato da Nancy non consiste in un movimento di abolizione della dialettica: «Il cuore non supera le contraddizioni, dal momento che non vive [...] nel regime della contraddizione [...] Il cuore vive – ossia, batte – nel regime dell'esposizione»<sup>48</sup>. Il cuore è esposto, non finito: il cuore innamorato batte forte dinanzi all'altra persona, esponendo se stesso e i suoi sentimenti d'amore.

L'essere esposti comporta sempre il rischio di essere coinvolti in un'opposizione dialettica, ma ciò che è esposto non si completa mai nella dialettica e si rivela all'esterno come imperfetto. Utilizzando quindi, per spiegare il tema dell'amore, il gioco della parola “cuore”, Nancy sottolinea ulteriormente che il soggetto è il *corpus ego* come “*corpo-me*”.

In questo modo, l'incompleta e inesauribile manifestazione dell'amore entra nel cuore del soggetto, nella ragione della filosofia, ché la possibilità della sua incompletezza e della sua inesauribilità viene mostrata proprio nella promessa d'amore. La frase “ti amo”

<sup>48</sup> Ivi, p. 172.

non può essere dimostrata né da riflessioni né da speculazioni dialettiche, né essa è una descrizione o esecuzione di qualcosa: «non si sa cosa si dice quando si dice “io ti amo”, e non si dice niente, ma si sa che lo si dice e che questo è legge, assolutamente»<sup>49</sup>. La promessa d'amore è una dichiarazione, una promessa che viene a darsi attraverso il linguaggio, proprio nel luogo in cui l'“io” è esposto a un “tu”<sup>50</sup>, ma essa comporta sempre la possibilità e il rischio del fallimento, il pericolo che tu non mi amerai o che io non ti darò – o non riuscirò più a darti – l'amore che ti avevo promesso. Così, l'espressione “ti amo” già implica la possibilità che il significato che essa esprime e promette scivoli via in un qualche momento, la possibilità che il segno non compia ciò che promette. In tale misura, l'amore è dato solo *in e come* una promessa, senza alcuna certezza del suo compimento<sup>51</sup>.

E seppure la promessa dell'amore non garantisce il compimento, lo stesso amore può però essere definito come «l'assoluto contrario e come la distruzione dell'amor-proprio. L'amor-proprio non è semplicemente l'amore di sé; è [...] “l'amore della propria eccellenza in quanto propria” [...] è l'amore di sé in quanto proprietà»<sup>52</sup>.

L'amore di sé, come Hegel ricorda, è l'amore che si fa possesso, o meglio l'amore che non solo coglie il sé come un possesso, ma dissol-

<sup>49</sup> Ivi, p. 195.

<sup>50</sup> «Noi facciamo solenni promesse [...] ma sappiamo, come diceva [...] Derrida, che le promesse non esisterebbero senza la possibilità di non mantenerle. La promessa lascia la possibilità di non essere mantenuta, non è un contratto, non esistono i contratti d'amore ma esiste la promessa. Con la promessa mi impegno, il che significa che voglio mantenerla eppure forse non la manterrò e questo non sarà per forza una colpa», J.-L. Nancy, *M'ama, non m'ama*, cit., pp. 44-45. Una riflessione che rispecchia quanto affermato da Nancy in *Un pensiero finito*, cit., pp. 192-195.

<sup>51</sup> Si veda J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, cit., p. 195.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 182-183.

ve anche l'altro in se stesso: «in un certo senso, le formule dell'amore e della proprietà si corrispondono infinitamente nell'economia filosofica, e ciascuna dà all'altra la sua base o il suo movimento»<sup>53</sup>. Se l'amore si dispiega in riferimento solo a se stesso, l'*io* che si completa e si supera in questo amore è un essere proteso verso la pienezza, che desidera di perfezionare ciò che in sé è incompiuto. Al contrario l'amore, che il pensiero occidentale sembra aver perso e non colto a sufficienza, pone fine al dualismo "io-tu" e mi presenta come *io spezzato*, ché abbandonando il processo di identificazione *a sé fuori di sé*, non posso più presentarmi a me stesso senza un qualche residuo, restando fuori di me. Sono un corpo che è stato *rotto* dall'esterno, che quindi non è chiuso ma aperto. La cessazione dell'immanenza che si completa pienamente dentro di sé, il senso dell'*io spezzato*, il confine tra me e l'esterno, è il senso dell'amore che la filosofia occidentale ha finora mancato. «L'amore è l'atto di una trascendenza (di un trasporto, di una trasgressione, anche di una trasparenza: l'immanenza non è più opaca)»<sup>54</sup>.

Nell'amore si sperimenta quindi non il compimento, ma piuttosto l'esposizione a qualcosa che è al di là di se stessi, il proprio "essere finito", il proprio essere "annientato", e ridefinendolo in questo modo, l'amore diviene un'esperienza possibile solo tra esseri finiti, ossia tra mortali: «L'amore non smette, fintanto che l'amore dura, di venire dal di fuori, e di rimanere, non aldifuori, ma questo stesso fuori, l'altro, ogni volta singolare, una lama affondata in me e che mai raggiungo, poiché mi disgiunge»<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 183-184.

<sup>54</sup> Ivi, p. 187.

<sup>55</sup> Ibidem.



L'amore vissuto attraverso la *scissura* affermata da Nancy non è così un semplice incontro accidentale, un incontro che mi *accade* (come l'amore *a prima vista*). L'amore in quanto *frattura* è piuttosto legato a una determinazione ontologica:

L'amore arriva, viene, altrimenti non è l'amore. Ma è così che esso incessantemente va altrove che non da "me" che lo ricevo; il suo arrivo non è che una partenza per l'altro, la sua partenza non è che una venuta dell'altro. Ciò che è offerto dalla trascendenza, o come trascendenza, è questa venuta e questa partenza, è questo incessante andare-e-venire. È l'essere stesso che è offerto: esposto alla venuta e alla partenza, l'essere singolare è attraversato dall'alterità dell'altro, che non si ferma né si fissa da nessuna parte, né in "sé", né in "me", dal momento che non è altro che il l'andare-e-venire. L'altro viene e mi attraversa giacché subito parte per l'altro: non ritorna a se stesso, dal momento che non parte se non per venire ancora. Questa traversata rende spezzato il cuore<sup>56</sup>.

Se quindi il mio *sé-pienamente-compiuto* e il mio *sé-completamente-chiuso* non esistono è perché, necessariamente, non posso che esistere con altri che non sono me stesso. In questa situazione ontologica l'"io" non può essere inteso come pura immanenza: se devo distinguermi dagli altri come essere unico, singolare, devo nondimeno esistere *con* essi e *tra* essi, che sono esseri singolari. Anche per questo, l'esperienza dell'amore vissuta nel rapporto "esclusivo" tra amanti è, nondimeno e nel contempo, testimonianza di un mondo fatto di numerosi esseri singolari.

Questa relazione è difatti la comunità stessa, che non si riferisce a un modello di realtà fissando uno specifico scopo comune e cercando di realizzarlo come proprio compito. La comunità è piuttosto una forma di relazione inscritta nella nostra stessa esistenza: per Nan-

<sup>56</sup> Ivi, pp. 188-189.

cy, la *comunità*, da una parte, attesta l'assoluta impossibilità di ogni immanenza compiuta, dall'altra, l'impossibilità di una pura totalità collettiva come ad esempio lo *Stato-nazione*<sup>57</sup>. Essa, anzi, è inseparabile dalla questione dell'apertura e dell'esposizione tra esseri singolari, come il corpo come "esistenza non familiare", cioè dall'orizzonte ek-statico. In questo senso, la *comunità* viene da Nancy ridefinita come l'esperienza stessa del contatto e della comunicazione tra esseri singolari e finiti e non come una *comunione* instaurata per uno scopo comune. Se anche la comunità fa riferimento, in effetti, a un'unità, le singole entità che la compongono non sono comunque esenti dal rischio di essere assimilate nella *sintetizzazione* dialettica di un *collettivo* proteso verso uno scopo più grande, superando così la finitezza di ciascuna entità. La comunità intesa à la Nancy, invece, è composta solo da *singoli* esseri finiti, è una comunità che, come suo fondamento comune, ha solo la finitezza, in quanto non può esistere in maniera autonoma, senza me e altri esseri singolari. Naturalmente, questa comunità non è familiare ché essa, escludendo l'unità, l'universalità e la totalità, è un qualcosa che non si può mai sperimentare realisticamente. Tuttavia, la natura di una tale comunità non ci è del tutto estranea. A manifestare tale comunità è difatti l'amore, che in quanto esperienza del proprio corpo singolare e di un altro corpo singolare è sempre aperto a un'esteriorità, sebbene nel rapporto tra amore e comunità l'uno non deve essere inteso come la base o il principio dell'altra, ché l'amore non fornisce alcun fondamento o principio alla comunità. Piuttosto, amore e comunità emergono a partire da una condizione comune: la finitezza dell'essere, ossia l'esistenza del corpo.

Ciò che l'altro presenta è quindi il *fatto* della sua esistenza, vale a dire quella di un essere la cui mortalità e finitezza ci convocano a

<sup>57</sup> Si veda quanto Nancy afferma ne *La comunità inoperosa*, cit., pp. 19-22.

conoscere la nostra mortalità e la nostra finitezza. L'amore, quindi, non è una questione afferente la *comunità*, bensì è il luogo comune in cui è possibile riconoscere che a provocare l'amore è la *singularità* dell'altro – le sue idiosincrasie, e quindi la sua finitudine. In questo senso, la comunità non può allora che essere pensata come il *locus* in cui si verifica ciò che deve rimanere senza senso: il nostro esporci gli uni agli altri e alla nostra radicale finitezza. In essa, il tatto diventa segno non solo di una esposizione, ma soprattutto di un *partage*, di un confronto tra singularità, consentendo a Nancy di designare l'essere-con della comunità: «L'essere singolare appare ad altri esseri singolari, è comunicato loro come singolare. È un contatto, un contagio: un toccare, la trasmissione di un tremito sul bordo dell'essere, la comunicazione di una passione che ci rende simili o della passione di essere simili, di essere *in comune*»<sup>58</sup>.

Infrangendo l'intangibilità delle identità atomizzate, il toccare quindi comunica un *tremito* al limite dell'essere, tracciando il *comune condiviso* di questo essere. Aniché porre una fusione, il toccare denota una separazione o un distanziamento tra singularità, sconvolgendo ogni mito di comunione: «L'interruzione è al limite, o meglio forma il limite sul quale gli esseri si toccano, si spongono, si separano, comunicando e propagando così la loro comunità»<sup>59</sup>. Come ovunque negli scritti di Nancy, anche qui il toccare è pensato in termini decostruttivi come uno spazio *nel* contatto e una interruzione della presenza a sé. Ecco perché in questo modello di comunità il toccare funge da *segno* di una esposizione e non di una fusione, di un *partage* anziché di un qualsiasi legame sostanziale: io sono tanto più me stesso quanto più sono aperto all'*esperienza* dell'alterità, quanto

<sup>58</sup> Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 128.

<sup>59</sup> Ivi, p. 129.

più lascio che l'ambiguità perpetua ed effimera dell'alterità mi (si) esponga. Più esisto, più divento incommensurabile a me stesso come "soggetto", e in questa esperienza, l'esistenza che è la mia supera le mie possibilità di coglierla in una qualche "comprensione", perché la comprensione risiederà sempre in un *altrove*.



Bruno Moroncini

*La pulsione di morte  
come polizza di assicurazione sulla vita*

Vorrei avvertirvi subito: il mio intervento sarà in controtendenza con quello che appare il motivo più rilevante dell'attuale discorso sulla vita e cioè le forme del governo biopolitico tutte incentrate sulle prospettive di potenziamento, avanzamento, incremento, controllo e capacità previsionale, della vita biologica.

Poiché questo discorso deve molto, se non tutto, alle ricerche che Michel Foucault ha svolto dalla metà degli anni Settanta fino all'anno della morte, vorrei, per cominciare, ricordare che, se è vero che il tema della biopolitica si afferma in modo definitivo nel seminario del 1978-79 dedicato alla *Nascita della biopolitica* (dove a farla da padrone sono le due grandi scuole neoliberali, quella tedesca e quella americana), il concetto invece era nato già nel 1976 nel seminario *Bisogna difendere la società*, in cui il punto di partenza era l'eugenetica nazista. In che modo il nazismo e soprattutto la sua teoria razziale incide sulla formazione di quello che, in quel seminario, Foucault chiama il *bio-potere* e di cui coglie immediatamente la contraddizione insanabile? Il bio-potere, come forma di governo che prende in carico la vita al fine di assicurarla e incrementarla, produce necessariamente il suo contrario, ossia la capacità di distruggere quella stessa vita che dovrebbe proteggere. Il primo esempio è il potere atomico. Ma subito dopo in gioco entrano altre possibilità: perché il bio-potere assicuri e incrementi la vita, deve essere capace non solo di organizzarla ma anche di manipolarla, deve essere in grado cioè di «far proliferare la vita, di fabbricare del vivente, materia vivente ed esseri mostruosi» con il

rischio «di produrre – al limite – virus incontrollabili e universalmente distruttori»<sup>1</sup>.

Si incomincia quindi a configurare quell'«eccesso del bio-potere sul diritto sovrano»<sup>2</sup> che il primo volume della *Storia della sessualità, La volontà di sapere*, tematizzerà nello stesso anno: «Si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far* morire o di *lasciar* vivere si è sostituito il potere di *far* vivere o di *respingere* nella morte»<sup>3</sup>. La domanda diventa allora la seguente: se il «potere di sovranità retrocede sempre di più e il bio-potere, disciplinare o regolatore, avanza invece sempre di più», in quale modo «verranno esercitati il diritto di uccidere e la funzione omicidiale»<sup>4</sup> che pure residuano dal vecchio diritto di sovranità?

In altri termini, se il bio-potere è caratterizzato dalla volontà di «potenziare la vita, di prolungarne la durata, di moltiplicarne le probabilità, di evitarne gli accidenti, di compensarne i deficit, come è possibile, in tali condizioni, che un potere politico siffatto uccida, rivendichi la morte, esiga la morte, faccia uccidere, dia l'ordine di uccidere, esponga alla morte non solo i suoi nemici, ma persino i suoi stessi cittadini»<sup>5</sup>?

Ecco la funzione politica della teoria razziale nazista: facendo apparire nel «*continuum* biologico della specie umana» la nozione della razza, introducendo nella vita come grandezza continua «la distin-

<sup>1</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, ed. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, p. 219. Mai un'affermazione fu più profetica di questa.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> M. Foucault, *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1993, p.122.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 219.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 219-220.

zione delle razze, la gerarchia delle razze, la qualificazione di alcune razze come buone e di altre, al contrario, come inferiori», il nazismo permette in modo definitivo di separare la vita da se stessa e in tal modo di farla prendere in carico dalla politica che nella sua essenza si fonda sulla distinzione amico-nemico. Fatto questo, il nazismo può anche auto-dissolversi: il principio della vita divisa, della vita resa una grandezza discreta, è affermato e può passare indenne nelle democrazie liberali e neolibériste, in cui, però, nonostante si presentino ancora eccidi di massa e genocidi, tende ad assumere modalità più *soft*, limitandosi a ‘respingere nella morte’ o a lasciar morire chi non ce la fa, non sa stare al passo, non è in grado di adeguarsi alle tecniche del sé specifiche del governo dei viventi.

Vale la pena di notare, a questo punto, che una larga parte del pensiero filosofico e politico del primo Novecento – già in grado di registrare, pur se in modo aurorale, i cambiamenti delle forme del potere e il ruolo che la ‘nuda’ vita, la vita vegetale come avrebbe detto Karl Kerényi<sup>6</sup>, vi giocava –, si era posto il problema di come frenare il corso del progresso in modo da permettere anche a chi fosse rimasto indietro di sperare nella realizzazione del proprio diritto ad una vita giusta. Penso in particolare a Walter Benjamin e all’immagine dell’angelo presente nella *Tesi sul concetto di storia*; come è noto l’angelo della storia, trascinato verso il futuro da una bufera – il progresso – che spira dal paradiso, cerca di resistere e si volge verso quell’immenso ammasso di macerie che si accumula alle sue spalle: vorrebbe ricomporre l’infranto, ossia, fuor di metafora, salvare chi

<sup>6</sup> Su questo punto rinvio a B. Moroncini, *Vita e violenza. Karl Kerényi e il ritorno di Dioniso*, in *Sulla Violenza*, Cronopio, Napoli 2009. La vita vegetale è la Zoè, ossia la vita perenne e indistruttibile, che per Kerényi costituisce l’unico baluardo di fronte alle spinte autodistruttive del Bios nella sua forma moderna.



dal progresso è stato calpestato. Addirittura, Benjamin, che pure è consapevole dell'urgenza di combattere il nemico la cui vittoria non risparmierebbe in primo luogo i morti, sembra disposto a rinviare il giorno della rivoluzione pur di aspettare i rimasti indietro, così come nelle gare di ciclismo la squadra rallenta per ricongiungere il compagno che ha forato alla testa del gruppo.

Se la posizione di Benjamin può, per così dire, fare da contraltare a quella che caratterizza la biopolitica – farsi carico proprio di quelli che sono respinti nella morte o lasciati morire –, bisognerà però preventivamente porsi la questione di quale possa essere la strategia per portare a termine questo compito, soprattutto a quale concetto di vita ci si debba riferire perché una critica della biopolitica possa avere qualche *chances* di successo. Ciò a maggior ragione in un momento storico in cui eventi inattesi e sconvolgenti – pandemia e ritorno della guerra in Europa – mettono in discussione la convinzione di questi ultimi trent'anni di un dominio incontrastato delle forme del governo biopolitico. Si assiste ad un ritorno del vecchio diritto di sovranità e dell'alternativa fra il *far* morire ed il *lasciar* vivere: quando le città si prendono per fame, il *far* vivere e il *respingere* nella morte rischia di essere soltanto una *boutade*.

Quindi, a quale concetto del 'fenomeno vita' ci si riferisce quando si vuole sottoporre a critica il governo biopolitico? Forse di nuovo alla vita come grandezza continua, *continuum* biologico? È quel che mi sembra aleggiare in molti interventi. Dico subito che questa non mi sembra la soluzione adeguata: posto che la vita sia mai stata una grandezza continua, siamo sicuri che un suo eventuale ripristino attraverso il concetto, ad esempio, della vita come processualità, possa aiutarci? Oppure per uscire dalla politica neoliberale non si debba scavare, sprofondare, nel discreto, nell'opposizione amico-nemico, vita da far vivere e vita da respingere nella morte, se non sia necessario forse continuare a dividere, come faceva Benjamin, dal lato

della morte, *on the Wild Side* della storia, muovendosi sulla cresta del negativo come il surfista su quella dell'onda?

Dopo questa premessa, provo a passare alla *pars costruens*, o che perlomeno vorrebbe essere tale, di questo intervento. Per farlo prenderò le mosse da un breve saggio di Federico Leoni dedicato al tema della scomparsa della storia<sup>7</sup>. Fantasma, quello della scomparsa della storia, che si presenta già nell'Ottocento quando Marx, forse sulla scia di Hegel, teorizza la fine della storia così come l'abbiamo conosciuta, la storia della lotta di classe, la storia della servitù, e il passaggio alla vera storia, quella della libertà, attraverso la rivoluzione proletaria, ma che nel Novecento si afferma definitivamente, mostrando però anche il suo lato oscuro e negativo, alle volte del tutto indistinguibile da quello luminoso e progressivo. Per il primo aspetto, si pensi soprattutto alle riflessioni dapprima di Kojève<sup>8</sup> e alla sua doppia versione della fine della storia intesa una volta come ritorno alla vita biologica e una seconda come forma di vita non più segnata dalla lotta signoria-servitù e dipendente dal lavoro servile<sup>9</sup>, e poi alle tesi di Francis Fukujama<sup>10</sup> che, dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica e la presunta vittoria delle democrazie liberali, teorizza l'inizio di un'epoca di pace duratura, se non perpetua, con-

<sup>7</sup> F. Leoni, *Il fantasma di una scomparsa*, in "Frontiere della psicoanalisi", n. 1, *Storia, Memoria, Deformazioni*, Il Mulino, Bologna 2021.

<sup>8</sup> Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, pp. 541-542.

<sup>9</sup> Sul concetto di *post-histoire* in Kojève rinvio a B. Moroncini, *La scena del presente. 'Storicismo' e 'fine della storia' in Michel Foucault*, in AA. VV., *Genealogia dell'umano. Studi in onore di Aldo Masullo* (a cura di G. Cantillo e F.C. Papparo), Guida, Napoli 2000, soprattutto pp. 373-382.

<sup>10</sup> F. Fukujama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, tr. it. di D. Ceni, Utet, Torino 2020.

seguinte alla fine di una storia che non ha generato che conflitti e guerre, calde e fredde. Per il secondo aspetto, si pensi alla possibilità di un'estinzione radicale della nostra specie come tale resa possibile per la prima volta nella storia proprio da un'invenzione tutta e troppo umana come l'arma nucleare<sup>11</sup>, nonché, come si è già visto, dalla spinta nichilistica dell'eugenetica nazista. Ma alla luce di quanto è accaduto dopo, sia rispetto alle tesi di Kojève sviluppate fra il '46 e il '58 e subito smentite dall'esplosione della Guerra Fredda fra Usa e Urss, sia a quelle di Fukujama cui seguono, invece, le nuove guerre calde, dalla prima del Golfo fino all'attuale fra Russia e Ucraina, ci si potrebbe chiedere che cosa distingua queste modalità di 'fine della storia' dalla possibilità di un falò atomico o dalla realizzazione di un Reich millenario attraverso la costruzione a tappeto di campi di concentramento... In verità, poco o nulla.

In ogni caso, l'unica cosa certa è che la pensabilità e la possibilità reale della fine della storia si generano quasi necessariamente all'interno della storia: è quest'ultima che, come impaurita dei suoi stessi effetti, finisce per desiderare la sua fine. E questa fine che assume i tratti di una vita biologica astorica e inumana consiste, come nota acutamente Federico Leoni, nell'abolizione di una «certa differenza»: quella, ad esempio, fra i «detentori dei mezzi di produzione e i detentori della forza lavoro» – e sarebbe l'ipotesi comunista –, o quella fra «una vita che sa affermarsi perché è davvero vita e la vita che non sa affermarsi perché sotto sotto è già morta»<sup>12</sup> – ed è l'ipotesi nazista.

<sup>11</sup> Sulla possibilità di una fine della storia provocata da un disastro nucleare si era già soffermato Aldo Masullo nel 1964 in un libro intitolato *La storia e la morte* (ora in una nuova edizione a cura di G. Cantillo e C. de Luzenberger, Editoriale scientifica, Napoli 2014).

<sup>12</sup> F. Leoni, *Il fantasma di una scomparsa*, cit., p. 142.

La domanda filosofica a questo proposito non è, per Leoni, se la storia sia scomparsa o no, ma se quella differenza la cui abolizione comporterebbe la fine della storia sia «strutturale o accidentale»<sup>13</sup>, e una volta riconosciuta come strutturale che tipo di differenza sia. Segue una nota terminologica: nonostante tutto, noi continuiamo a fare distinzione fra evoluzione e storia e continuiamo a farla pur sapendo benissimo che il termine 'evoluzione' sta ad indicare che anche la natura ha una storia, che, a partire da Darwin, ma forse ancora prima da Linneo, esiste una storia naturale. Eppure, parliamo di evoluzione solo «fino al momento in cui l'uomo diventa l'uomo che conosciamo», ossia la specie di *Homo sapiens sapiens*, mentre usiamo storia «per quel tratto di evoluzione, se volessimo ancora chiamarla così, che l'uomo conosce dopo che è diventato fisicamente, biologicamente, quello che sappiamo, quello che noi stessi siamo»<sup>14</sup>.

Se la differenza è di nuovo quella fra natura e cultura, mutamento naturale e mutamento culturale, e sembra ineliminabile, che differenza è? È la differenza della traccia o, per dirlo ancora meglio, è il divenire traccia della differenza fra natura e cultura, quel che resta di quel salto non naturale, come lo definiva Aldo Masullo, fra la natura e la cultura. Attraverso la traccia noi esperiamo in differita il passaggio o salto fra l'evoluzione e la storia: in nessun caso potremmo risalire al punto di passaggio o di rottura, esso è avvenuto e ne resta solo una traccia a partire dalla quale, a posteriori, si dà per noi la differenza fra la natura che continuiamo a essere e la storia innaturale che siamo diventati.

Ha ragione Federico Leoni quando nota che la stessa evoluzione come storia naturale è stata resa possibile dal momento in cui

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> Ivi, p. 143.

Darwin ha letto, ad esempio i fossili, come delle tracce, cioè come «documenti di un tempo che è passato e che tuttavia ha lasciato sul campo qualcosa come dei resti. Resti che noi possiamo ritrovare, comparare, ordinare»<sup>15</sup>. Qui il termine chiave è ‘documento’<sup>16</sup>: la traccia non è un semplice segno che trascina con sé un desiderio di interpretazione, è una registrazione, una scrittura, con cui si rende iterabile e, solo perché tale, anche interpretabile e modificabile, ciò di cui il documento è testimonianza. Tra lo scritto e la sua lettura, come tra il passato e il presente, non c’è continuità, ma, come scrive Leoni, «esteriorità», distanza, differimento, gli stessi a partire dai quali la traccia scritta si è costituita. La traccia è un documento e un documento è un testo: che qui Leoni cita Derrida, in particolare il saggio *Il pozzo e la piramide* (un saggio sulla semiologia in Hegel), non è per niente casuale. Il suo discorso è lavorato dalla ‘grammatologia’, per cui ‘scrittura’ è il nome del differimento originario dell’origine, del fatto che l’origine è per e da sempre perduta. Se la scrittura è per definizione il supplemento che aggira lo scacco della memoria viva o appunto la morte inevitabile del mittente del messaggio, permettendo che la parola si trasmetta egualmente anche se attraverso una sopravvivenza fantasmatica, quegli storici e quegli antropologi che contestano la tesi derridiana dell’archiscrittura in nome del fatto che quest’ultima come tecnica ausiliaria sarebbe un’invenzione tardiva nella storia dell’umanità – esisterebbero, secondo loro, popoli senza scrittura il che vuol dire senza storia –, è superficiale se non falsa: la scrittura, fosse anche «un’incisione rupestre che rappresenta

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> Rinvio ai due fondamentali volumi di Maurizio Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009 e *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021.

una scena di caccia, anche il tatuaggio o la scarificazione rituale che segna il corpo di certe popolazioni»<sup>17</sup>, deve essere pensata come coincidente con l'emergenza evolutiva della specie umana proprio perché la prima prestazione dell'*Homo sapiens sapiens* è la registrazione, la produzione di documenti.

Tralascio per mancanza di tempo tutte le osservazioni di Federico Leoni sulle metafore scritturali usate in biologia e ritorno al tema principale: la scomparsa della storia è possibile solo a partire dalla storia, è una prestazione specifica della storia come abolizione della differenza, cessazione immediata del differimento. La natura si estinguerà un giorno ma ciò non ci riguarderà più di tanto: saremo scomparsi come specie molto tempo prima. Nel frattempo, la natura e la sua evoluzione vanno avanti, incuranti di quel che gli uomini combinano: l'antropocene distruggerà molto probabilmente l'ambiente in cui vive l'uomo, ma la natura non ne sarà scalfita. La nicchia, la sfera, il globo che sono l'habitat dell'uomo subiranno forse cambiamenti irreversibili che potrebbero rendere la vita umana difficile se non impossibile, ma ciò non avrà effetti, se non minimi, sull'evoluzione naturale.

Perché la questione è sempre questa: o la storia è parte integrante dell'evoluzione e allora ne segue necessariamente le leggi e il ritmo o è una cosa a sé e in questo caso segue le proprie leggi che implicano in ultima analisi la sua stessa scomparsa. Voglio dire che la fine della storia è un fantasma che accompagna inevitabilmente la storia proprio perché quest'ultima non è una tappa ulteriore dell'evoluzione naturale, ma al contrario la rottura più completa con essa. Non un'interruzione per compiere la quale non avrebbe la forza – l'evoluzione va avanti comunque –, ma l'inizio di qualcosa

<sup>17</sup> F. Leoni, *Il fantasma di una scomparsa*, cit., p. 148.

di assolutamente nuovo: la storia ha e non ha dietro di sé l'evoluzione naturale. Ce l'ha perché essa presuppone la formazione della specie dal punto di vista biologico, ma non ce l'ha perché si muove secondo un principio assente nell'evoluzione naturale, quello della registrazione o, per dirla in altro modo, dell'iscrizione della vita in catene segniche. Se si vuole avere un modello per pensare questa strana embricazione fra evoluzione naturale e storia si pensi all'enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel; sul piano del tempo la natura precede la logica ma su quello del senso è l'incontrario: la logica viene prima della natura.

È d'altronde la contraddizione insita nella teoria dell'antropocene: da un lato si ritiene che la storia umana abbia modificato le leggi di natura fino al punto da stravolgerle con il rischio di un'estinzione della specie umana; poi però ci si affida di nuovo alla natura perché ci salvi dai guasti della storia. Forse come dalla storia viene la tentazione della sua scomparsa, è sempre dalla storia che può venire la salvezza e può venire proprio da ciò che caratterizza la storia, ossia il fatto di non avere origine nella natura, anzi di non avere alcuna origine, di poggiare su(l) nulla.

A ben vedere la vita storica dell'uomo non ha nulla prima di sé e nulla dopo: oscilla, è costantemente in bilico fra due nulla. E quel nulla che viene prima spinge la storia verso la sua fine; da cui però anche la salva: non avendo inizio accertabile la storia può sempre ricominciare, prendere nuovo slancio, aprire, vichianamente, un nuovo corso. Se si volesse trovare una somiglianza che aiuti a comprendere l'andamento della storia, potrebbe essere quella con la pulsione di morte freudiana: anche qui una spinta della vita a ritornare allo stato dell'inanimato. Cozza però contro questa corrispondenza l'interpretazione standard della teoria della pulsione di morte, un'interpretazione d'altronde convalidata anche da Freud: la lettura della pulsione di morte, così come dell'intera teoria delle pulsioni, in

chiave energetica, corroborata da un forte richiamo alle leggi della termodinamica.

Se le cose stessero così, qualunque rapporto con la storia sarebbe impossibile. Esiste però una declinazione della pulsione di morte freudiana che la collega direttamente alla storia eliminando ogni riferimento energetista. È la tesi di Lacan di cui riporto il passo chiave sull'intera questione, passo che si trova nel seminario sull'etica della psicoanalisi: «la pulsione di morte va collocata in ambito storico, in quanto essa si articola ad un livello definibile soltanto in funzione della catena significante, ossia in quanto un riferimento, che è un riferimento d'ordine, può essere situato rispetto al funzionamento della natura. Ci vuole qualcosa al di là, da dove essa possa essere colta in una memorizzazione fondamentale, di modo che tutto possa essere ripreso, non semplicemente nel movimento delle metamorfosi, ma a partire da un'intenzione iniziale»<sup>18</sup>. Qui quella spinta al ritorno all'inanimato viene letta, forse con qualche forzatura filologica ma con un tasso di innovazione concettuale impressionante, come una rottura radicale e definitiva della vita, che d'ora in poi sarà una vita umana storica, da ogni presupposto naturale e biologico, da ogni provenienza evolucionistica. C'è un tratto, d'altronde, all'interno dell'*Al di là del principio del piacere* che potrebbe corroborare la lettura di Lacan: per quanti sforzi faccia, Freud non riesce a collocare la pulsione di morte all'interno delle teorie biologiche più accreditate alla sua epoca. Da qualunque punto di vista la si prenda, la vita biologica non conosce la morte se non come morte individuale, una

<sup>18</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 249. Ho incominciato ad affrontare questo tema in *Pulsione di morte e politica della vita, ovvero Antigone messa a morte dai suoi celibi*, in B. Moroncini, F. C. Papparo, *Diffrazioni (Due). La psicoanalisi fra Kultur e civillizzazione*, Federico II University Press, Napoli 2018.



morte del tutto solidale con la prosecuzione della vita. E a conferma di questo basterebbe ricordare il fatto che Freud, pur di continuare a sostenere la sua tesi sull'esistenza di una pulsione di morte come annichilimento della vita in quanto tale, sia costretto ad abbandonare il terreno delle scienze empiriche come la biologia e a ricorrere alla 'speculazione', ossia a qualcosa che, superando la sua diffidenza per la filosofia, si potrebbe definire una ricerca di tipo metafisico.

La verità è che la pulsione di morte, anche se Freud non lo dice mai in modo esplicito ma lo accenna soltanto indirettamente, è legata a filo doppio all'emergenza del linguaggio con cui si data la nascita dell'uomo, non più come membro della specie, ma, per dirla con Lacan, come 'parlessere', ossia come un essere fatto sostanzialmente di linguaggio. Si pensi all'esempio, presente nell'introduzione dell'*Al di là del principio del piacere*, del gioco del rocchetto: l'articolazione significante, la piccola catena segnica costituita dai due suoni *fort/da*<sup>19</sup>, che accompagna il gesto di lanciare un rocchetto oltre la cortina del letto per poi farlo ritornare indietro, questa alternanza di sparizione e ritrovamento, è il modo con cui il nipotino di Freud riesce a sopportare l'assenza della madre, vale a dire della fonte primaria della vita. Una volta iscritta la madre, ossia la vita, nella catena segnica, essa sarà assente anche quando è presente, la sua presenza – *fort* – presupporrà l'assenza – *da*: ormai il distacco è definitivo e l'oggetto del desiderio è per sempre perduto.

Quel che Lacan chiama il significante, per Freud era la traccia mnestica, ossia quel che restava nell'apparato psichico e nel sistema

<sup>19</sup> Sul *fort/da* rinvio a B. Moroncini, *Giocare al fort/da. Lacan, Derrida e la pulsione di morte*, in "Bollettino filosofico", n. XXXVI, 2021, *Decostruzione e psicoanalisi. A partire da Derrida* (a cura di Silvano Facioni e Fabrizio Palombi), FedOAPress - Università di Napoli "Federico II", pp. 272-286.

*Inc.* di una differenza, di un'alterazione della dinamica istintuale, di una destabilizzazione del vivente, provocate dall'interferenza della pulsione libidica sui processi metabolici deputati alla conservazione della vita. Il paradosso della psicoanalisi sta nel fatto che quelle che Freud chiama le pulsioni erotiche, le pulsioni di vita e di conservazione, sono in realtà antivitali quanto se non di più della pulsione di morte, attentano, con la loro mira al godimento, alle funzioni elementari della vita.

Attraverso la pulsione di morte la vita diviene ricordo, essa può essere rimemorata e ricapitolata ad ogni istante, essere vista come un unico processo ogni volta compiuto, privo di risvolti segreti e di tendenze occulte, sottratto al ciclo incessante della metamorfosi e dei processi ciechi dell'evoluzione, e ricondotta invece ad un'intenzione iniziale da cui prende ordine e senso. La vita ricomincia ogni volta su di un altro piano – quello linguistico e storico – a partire dal quale può essere riorientata, le può essere impressa una nuova direzione. La possibilità della fine della storia coincide con un nuovo inizio, anzi è ciò che lo rende possibile. La storia non offrirebbe possibilità alternative a quanto si è realizzato fino a questo punto se non fosse possibile pensarla come qualcosa di finito e che può finire, che si può annichilire affinché una nuova storia abbia inizio.

Fra le conseguenze forse indesiderate, ma che Lacan affronta come sempre a testa alta, di questa lettura della pulsione morte, c'è l'affermazione a tutta prima oscurantista e antiscientifica secondo la quale la psicoanalisi non avrebbe, o non dovrebbe avere, fra i propri presupposti culturali e i propri fondamenti teorici l'evoluzionismo darwiniano – e ciò malgrado Freud –, quanto piuttosto il creazionismo ebraico. Senza dubbio Lacan non è un lettore di Darwin come lo era Freud, probabilmente confonde Darwin con Spencer e con Theilard de Chardin, legge l'evoluzione non come un susseguirsi di casualità, pieno di scarti e di deviazioni, ma come un processo

continuo che dell'animale primordiale giunge fino all'uomo e per il quale un tale esito – la coscienza umana – era presente dall'inizio, costituiva il *telos* immanente dell'intera storia naturale.

Eppure, l'incomprensione lacaniana di Darwin non scalfisce la fondatezza della convinzione che in psicoanalisi sia preferibile scegliere la posizione creazionista. A condizione beninteso che sia una creazione *ex nihilo* e si comprenda bene il valore di quel nulla su cui il creazionismo si basa. Il *nihil* non è a sua volta una sostanza negativa, un qualcosa da cui Dio, come un mago qualunque o un alchimista, trae la materia di cui è fatto il creato. *Nihil* vuol dire che la creazione non ha nessuna *archè*, non ha principio, è priva di fondamento, è fatta a caso. Quando crea Dio non sa quel che fa: a differenza del demiurgo platonico che plasma una materia preesistente sbirciando le idee, non ha un sapere preventivo di quel che avrà creato. Come direbbe Benjamin, se il Dio del *Genesi* ha una conoscenza di ciò che ha creato attraverso la parola, questa è a posteriori, viene dopo: nel glossare con l'affermazione 'è bene' ogni atto di creazione, Dio mostra di accorgersi solo ora che quel che gli è uscito dalla bocca è degno di esistenza. Prima non poteva saperlo.

È evidente che tutto l'interesse di Lacan per il tema creazionista deriva dal fatto che la creazione è un fatto di linguaggio: nella creazione *ex nihilo* – che vuol dire che prima del linguaggio non c'è nulla, che il senso, se c'è, si dà a partire dal linguaggio e non prima –, e nel racconto del *Genesi* quel che conta è la pura emergenza del linguaggio non fondata su nulla, nemmeno sulle leggi dell'evoluzione.

Analizzando con un'acribia inflessibile il testo freudiano dell'*Al di là del principio del piacere*, Lacan separa nettamente concetti che letture più corrive tendono a dare per identici; distingue ad esempio il principio del nirvana inteso come la realizzazione di quello del piacere impegnato a tenere basse o addirittura a azzerare le quantità di eccitazione, dalla pulsione di morte vera e propria che già al livel-

lo di una descrizione puramente energetica si situerebbe dal lato di un incremento del piacere: l'al di là del principio del piacere non è l'assenza di piacere ma al contrario un piacere in più, un piacere in eccesso, quello che Lacan chiamerà un più-di-godimento.

Ma poi il distacco da una tesi energetista si fa completo: è il principio del Nirvana che può essere accostato alla seconda legge della termodinamica, al destino entropico dei sistemi viventi oltre che dei sistemi energetici in quanto tali. La pulsione di morte sta da un'altra parte: nella misura in cui sovrintende alla storia, essa presenta il lato entropico sotto la forma della fine della storia, dell'abolizione della differenza e del differimento originario; ma poi, come ricapitolazione della vita e suo ancoraggio ad un punto iniziale che nulla deve al processo evolutivo, la pulsione di morte mostra anche il suo lato neg-entropico, la possibilità di un nuovo inizio.

Certo un giorno la natura finirà, e con essa finirà anche la storia. Ma finché c'è, c'è anche la storia come differenza dalla natura, come anti-natura. Mentre aspettiamo il momento fatale, aggrappiamoci alla pulsione di morte perché a conti fatti continua ad esser la migliore polizza di assicurazione sulla vita.



## *Nota sugli autori*

SALVATORE PRINZI ha insegnato Filosofia Morale e Antropologia Filosofica presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Si è occupato del rapporto fra filosofia, politica e letteratura, del problema del soggetto e delle sue patologie, delle forme e i modi dell'azione collettiva, in particolare nel pensiero di Merleau-Ponty, Castoriadis, Gabriel Tarde, Gramsci, Machiavelli. Fra le sue pubblicazioni: *Scrivere le cose stesse. Merleau-Ponty, il letterario, il politico* (Mimesis 2017); *Gabriel Tarde. Sociologia, psicologia, filosofia* (Orthotes 2016); *Giordano Bruno. Una filosofia eroica* (Hachette 2016); *Sul buon uso dell'impazienza* (Liguori 2012).

ROSSELLA BONITO OLIVA insegna Etica interculturale presso l'Istituto Universitario di Napoli "L'Orientale". È membro del comitato scientifico del Centro Interuniversitario di Bioetica campano, della Consulta filosofica italiana, del Direttivo della Società italiana di Filosofia Morale, delle riviste "Studi Filosofici", "Verifiche" e "Scienza e Filosofia". Ha lavorato sui temi legati alla soggettività, al riconoscimento e alla responsabilità soprattutto nell'ambito dell'idealismo tedesco e dell'antropologia filosofica del Novecento; sul rapporto tra filosofia e letteratura; sulle questioni etiche aperte dalle trasformazioni del contemporaneo, dalla crisi della comunità e dei processi di costruzione identitaria. Tra i suoi volumi: *Identità in dialogo. La liberté des mers* (Mimesis 2020); *Vita ordinaria e senso del comune. Per un'etica dell'opacità* (LED 2016); *Labirinti e costellazioni* (Mimesis 2008); *Soggettività* (Guida 2003); *L'individuo moderno e la nuova comunità* (Guida 2000).

FABIANA GAMBARDELLA è ricercatrice di Filosofia morale all'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Collabora, sin dalla fondazione, alla rivista "Scienza e Filosofia". Si occupa in particolare di questioni di antropologia filosofica, epistemologia contemporanea e biologie della complessità. Tra le sue monografie: *Sotto una piccola stella. Narrazioni sull'abitare* (Giannini 2017); *L'animale autopoietico. Antropologia e biologia alla luce del postumano* (Mimesis 2010); *La crisi e il segno. Appunti per un'antropologia* (Giannini 2013).

ISIDE GJERGJI è sociologa e giurista. Si occupa di teoria sociale, razzismo, lavoro, migrazioni e processi culturali. È Senior Researcher presso il Centre for Social Studies dell'Università di Coimbra. Di recente ha pubblicato: *Il volto acustico della voce. Pubblico, serialità e genere in Herta Herzog* (Meltemi 2023), *Sociologia della tortura. Immagine e pratica del supplizio postmoderno* (Ca' Foscari Press 2019), "Uccidete Sartre!". *Anticolonialismo e antirazzismo di un revenant* (Ombre Corte 2018).

GAETANO IAIA insegna Etica dell'ambiente all'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Dirige la Fondazione "Centro per la Vita" di Pozzuoli e collabora con la Research Executive Agency della Commissione Europea. Tra le sue ultime pubblicazioni: *La Vita, un saggio infinito* (ETS 2020), la traduzione e curatela di M. Henry, *Filosofia e fenomenologia del corpo. Saggio sull'ontologia biraniana* (Mimesis 2023), la curatela, con C. Matarazzo, di M. Henry, *Quattro saggi sull'etica della Vita* (Guida, Napoli 2016); *Essere, soggettività ed educazione. Lévinas. Per una fondazione filosofica della relazione educativa*, in *Oltre il Disagio. Il lavoro educativo tra scuola, famiglia ed esperienze di comunità* (Guerini, 2020); *Formare l'umano: elementi per una grammatica dell'affettività, in dialogo con Scheler*, in *Educare all'umano a partire da Michel Henry* (Ladolfi, 2018).

BRUNO MORONCINI ha insegnato Antropologia filosofica e Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Salerno. Si è occupato principalmente di filosofia moderna e contemporanea con una particolare attenzione per i rapporti della filosofia con la psicoanalisi, la politica, la scrittura. Fra le sue pubblicazioni: *La lettera che cade. Jacques Lacan e l'uomo come scarto* (Orthotes 2022), *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone* (Cronopio 2022), *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan* (con Rosanna Petrillo, Cronopio 2021), *La morte del poeta. Potere e storia d'Italia in Pier Paolo Pasolini* (Cronopio 2019), *Lacan politico* (Cronopio 2014), *Il lavoro del lutto: materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin* (Mimesis, 2014); *L'autobiografia della vita malata* (Moretti & Vitali, 2008); *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz* (Quodlibet, 2006).





La visione dominante nelle nostre società sembra intendere la vita come un capitale di cui ogni individuo sarebbe dotato, collezione di *crediti* e *skill* che deve essere valorizzata per produrre *performance* caratterizzate da sempre maggiore rapidità, impatto, efficienza. Tutto sembra pensato per incrementare una vita di cui noi saremmo padroni, i cui progressi o regressi possono essere valutati secondo criteri quantitativi, per poter comparare le *differenti* vite e ottenere la migliore *selezione* possibile.

Così si diffondono ovunque tecniche che si propongono di *potenziare la vita*, di renderla maggiormente produttiva, mentre imprese e istituzioni ne mettono a profitto ogni aspetto. Una frenesia che si rovescia nel suo contrario, in un paradossale sacrificio della vita, nella perdita di un controllo democratico, di una pianificazione che guarda al futuro. Come ci dimostrano la pandemia e la Guerra in Ucraina, che hanno rivelato i limiti delle pratiche di potenziamento, la fragilità della vita, la connessione inestricabile fra le nostre vite, la loro co-appartenenza a una più grande vita della specie.

Se questi eventi sono il frutto delle modalità in cui la vita è stata istituita, allora, in questi tempi in cui tutta l'umanità è messa di fronte a sfide di carattere sanitario, bellico, ecologico, il fenomeno vita va forse ripensato alla radice, come incontro più che come competizione, come riconoscimento, comunicazione.

ISBN 978-88-6887-163-5

DOI 10.6093/978-88-6887-163-5

ISBN 978-88-6887-163-5



9 788868 871635