

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

5, 24, 2020

MARZO 2020

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V: Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

*Endoxa – Prospettive sul presente, 5, 23, GENNAIO 2020***FINZIONI**

7	LUCA ROSSI	<i>Foiba</i>
13	FERDINANDO MENGA	<i>Tra finzione e realtà: contaminazione, emancipazione, esitazione</i>
25	RICCARDO DAL FERRO	<i>L'illusione delle illusioni in tempi di crisi: da Kant a Nietzsche, le finzioni come uniche via d'uscita</i>
29	PIER MARRONE	<i>Trascendenza: un racconto della mente</i>
37	ANDREA RACITI	<i>Finzioni eccezionali: Agamben, il coronavirus e l'“uomo della strada”</i>
45	TOMMASO GAZZOLO	<i>Epidemia, o la finzione della peste</i>
57	FRANCO FERRANT	<i>Orbis pictus vel orbis fictus</i>
65	CRISTINA RIZZI GUELFI	<i>Sono caucasica da pochi giorni: ancora non mi rendo conto dei vantaggi</i>
69	FABIO CIARAMELLI	<i>La finzione della verità e il suo dispotismo</i>
73	SILVIA D'AUTILIA	<i>Mitologia del linguaggio: l'infanzia, l'altro, il significato</i>
81	MASSIMO FILIPPI & ENRICO MONACELLI	<i>Finzioni speciste</i>
87	TONY KARED	<i>Il virus</i>
89	DOMENICO SCARAMUZZI	<i>La fiction: recto e verso</i>
93	PEE GEE DANIEL	<i>The Conference-man</i>

4

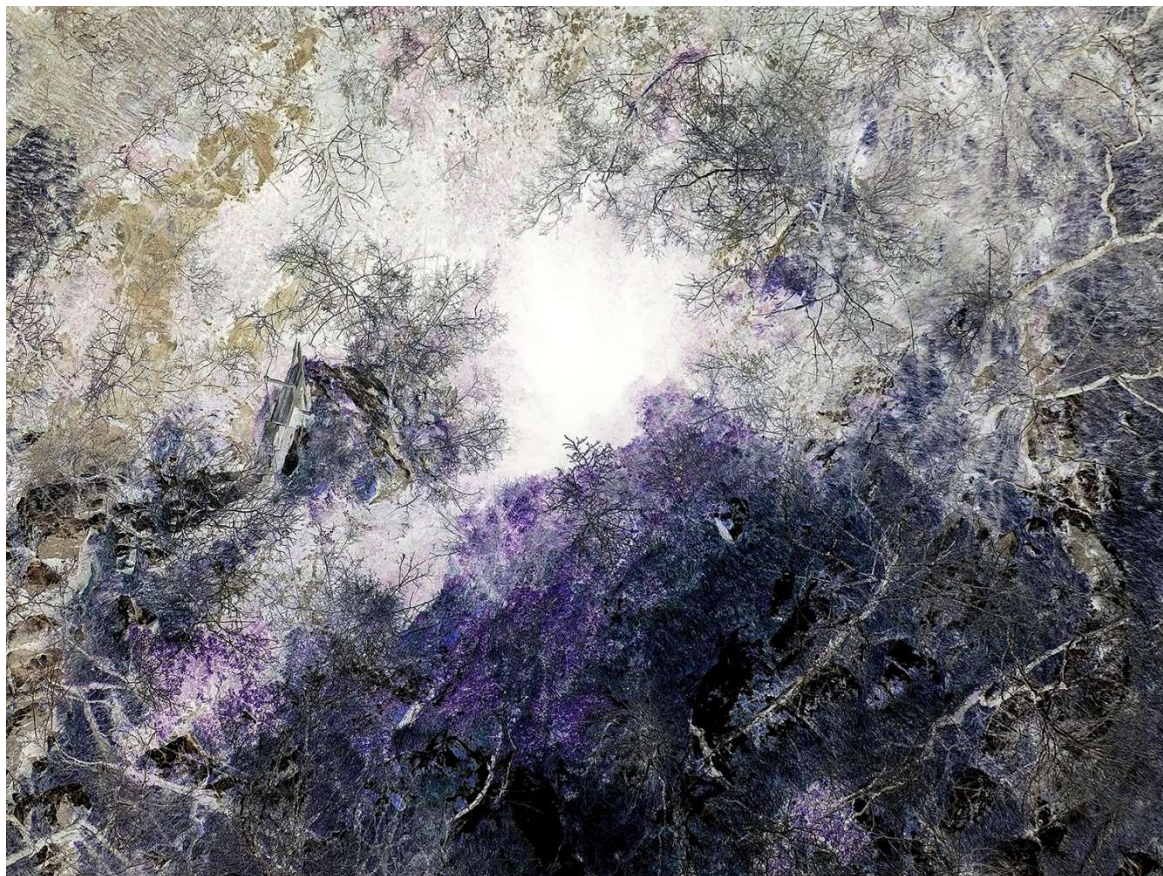
101 GIACOMO DI PERSIO

Intelligenza artificiale ed empatia: realtà o finzione?

105 INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

FINZIONI

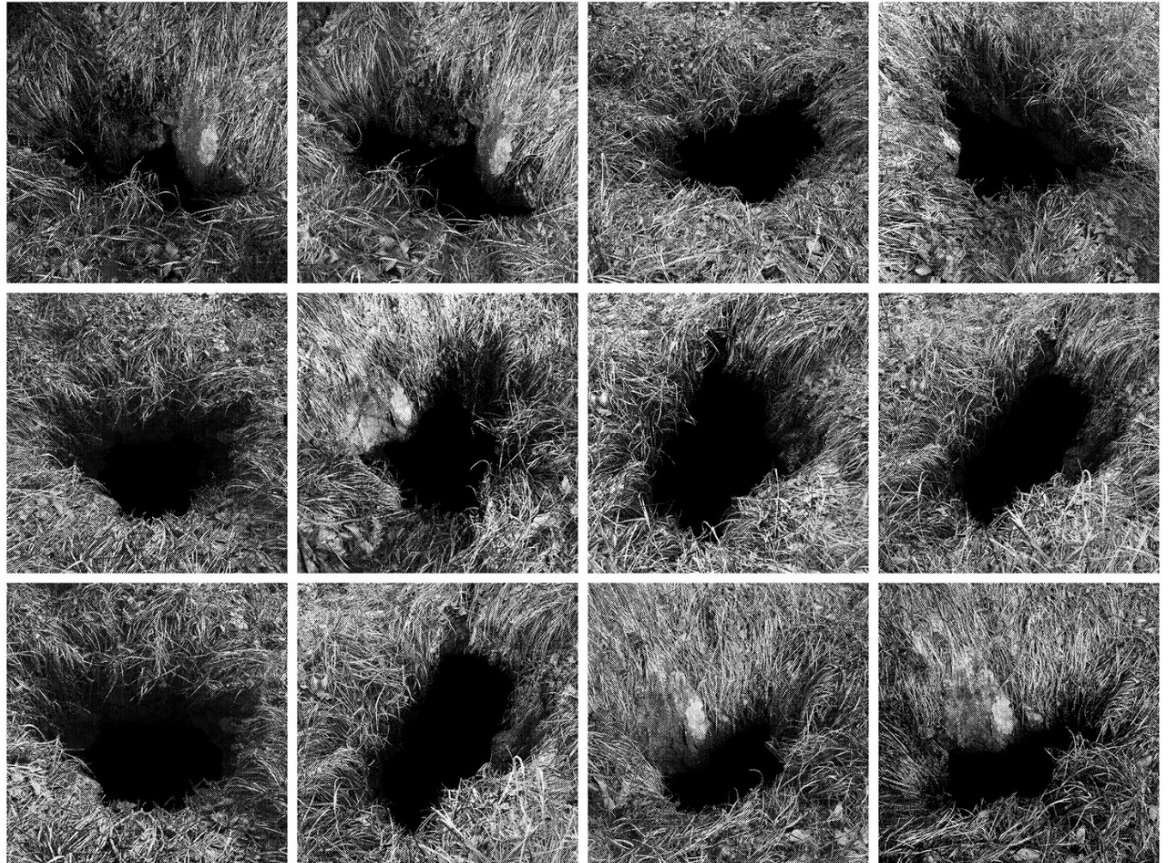
FOIBA

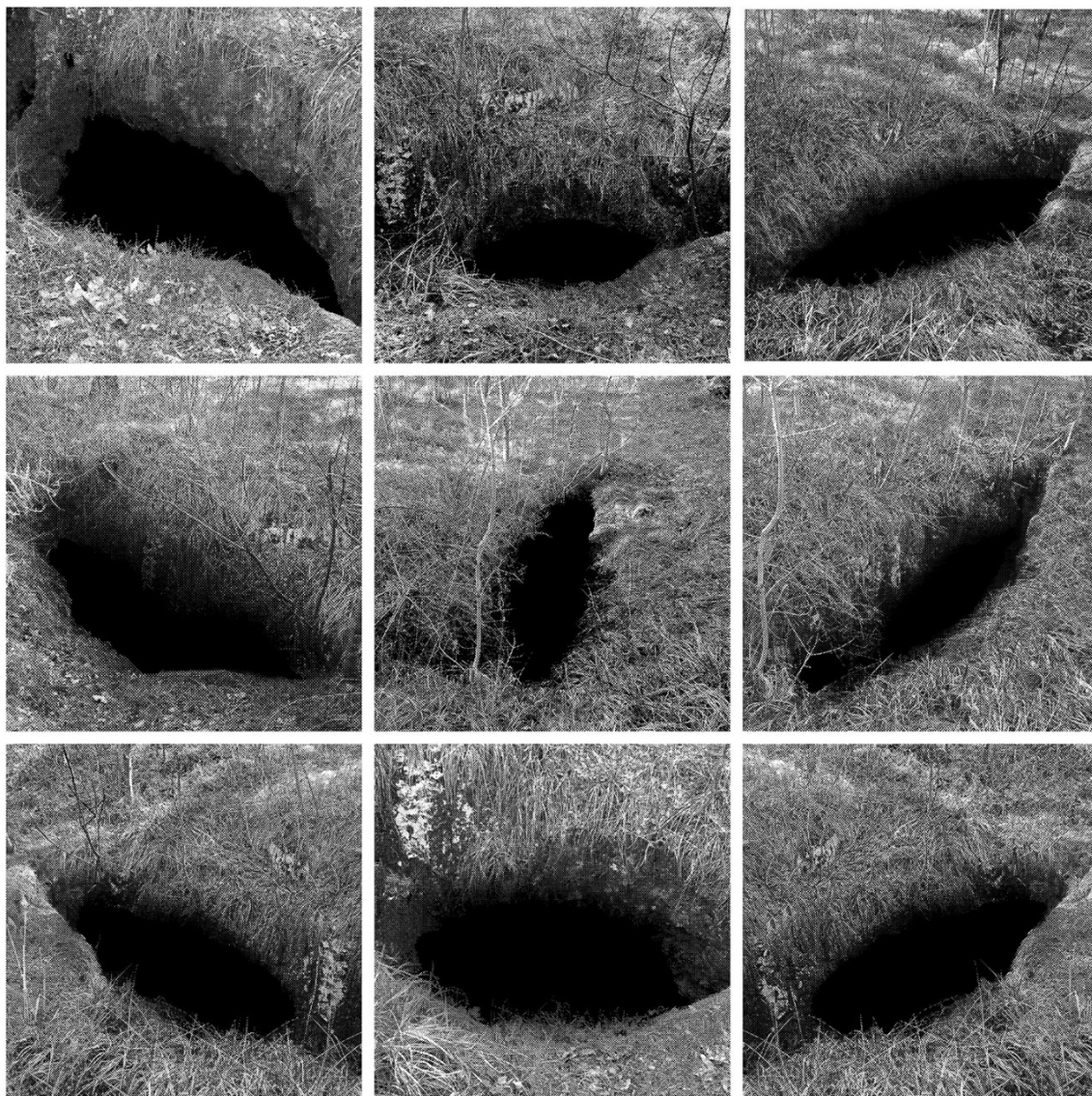


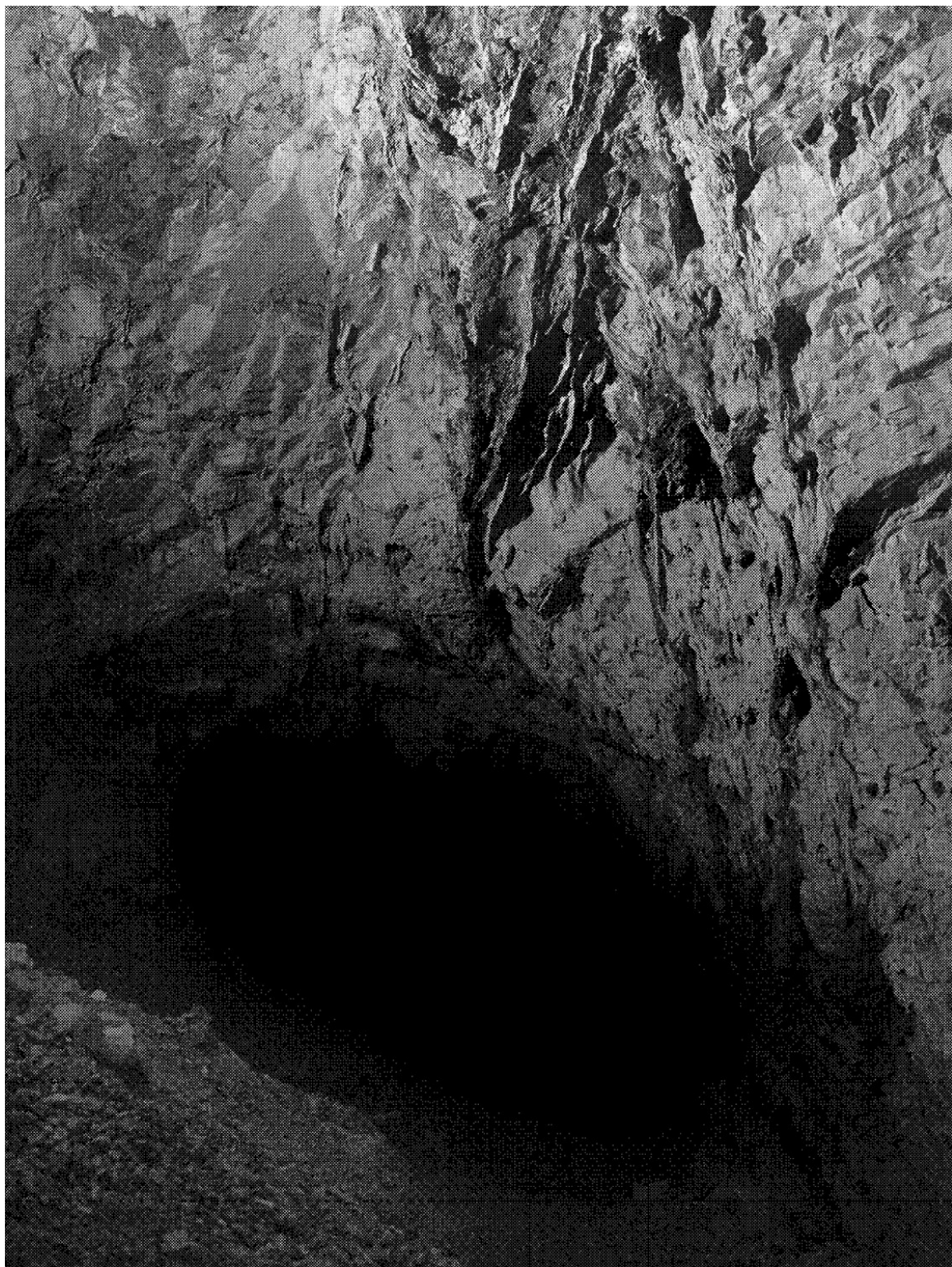
LUCA ROSSI

Da ben prima di ogni cosa, prima della creazione stessa, io già ero, perchè da me nacque tutto; non vi dirò del prima, che per voi non è immaginabile, ma prima che la prima lucertola aprisse gli occhi io già ero lì e vidi l'orzo e il frumento crescere accanto al maiale tra i due fiumi e divenire guerra, ferro e malattie e spostarsi di pochi centimetri ogni anno da Est a Ovest e da Ovest a Est; ricordo il nome di un uomo, Hammurabi, le sue legioni e le sue punizioni, così come ricordo i nomi di tutti gli altri, ma essi si perdono, solo io resto con il mio terribile destino: ricordo ogni filo d'erba, ogni colpo di vento che sostiene l'ala di un uccello, ogni lettera di ogni lingua che uomini sempre diversi scrissero coprendosi a vicenda, scoprendosi a me; per un tempo infinito nutrii la speranza di passare, di dimenticare, di non esistere anch'io, ma molto prima dei numeri di Al-Khwarizmi seppi che è la

speranza a non esistere, non io, e di quei numeri non feci mai uso, perchè a mio giudizio uso non c'è; ogni cosa si sovrappone a ogni altra, la battaglia di Zama, la vittoria di Trafalgar o il singolo colpo di moschetto di un ribelle irlandese per me non hanno differenza; vidi il pugnale di Martin Fierro confuso con i baci a Beatrice, a Laura, a Silvia mentre ascoltavo le preghiere del muezzin alzarsi dalle rosee volte della moschea di Nasir Al-Mulk e finire sott'acqua, dieci miglia a sud dell'Old Head di Kinsale il 7 maggio 1915 alle 14.10, quando una sola torpedine affondò il Lusitania; milleduecentoun cadaveri vidi arrivare; come sempre li accolsi, dal lancio del primo femore di cinghiale alla caduta delle Torri di New York continuo a confondere quel dolore con i sospiri d'attesa dei bambini la mattina di Natale, con i sussurri e le grida d'amore di tutti gli orgasmi che li hanno generati, con la gioia e l'avventura di un viaggio di nozze dall'Istria fino a Roma in una carrozza a cavalli; perchè a me non è dato distinguere, scegliere o preferire, ma solo esistere davanti, intorno e dentro di me, così che alla fine io non sono che lo Zahir di me stessa: perchè se è vero che ogni cosa in me nasce è altrettanto vero che in me dovrà finire.



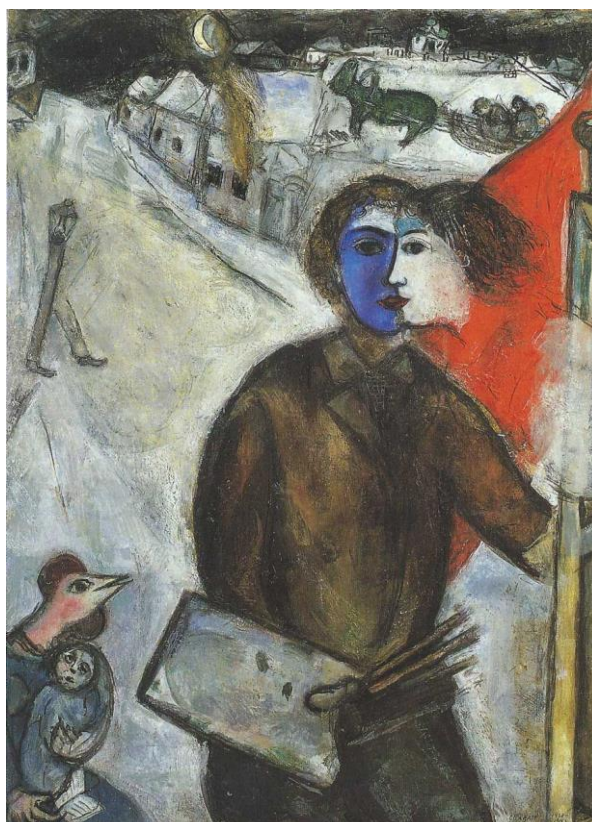




Immagini di

SHARON RITOSSA

TRA FINZIONE E REALTÀ: CONTAMINAZIONE, EMANCIPAZIONE, ESITAZIONE



FERDINANDO MENGA

“Di’ pure che sono **antiquato**, ma preferisco tenere **verità e finzione** ben **separate** [...]”.

Questa concisa affermazione, che estrapolo da una conversazione che il filosofo australiano **Peter Singer** intrattiene, o meglio, *finge* di intrattenere (particolare, questo, importante, su cui dirò qualcosa in chiusura) con sua figlia Naomi, farà da sfondo alle pagine che scandiranno il presente percorso di riflessione. Ruoterò attorno a tale affermazione a partire da diverse prospettive, non tanto allo scopo di costruire un solido discorso teorico al riguardo, quanto piuttosto con l’intento di contribuire a suscitare qualche spunto d’analisi.

1. *Finzione e contaminazione (col discorso di “verità”)*

La connotazione di un atteggiamento “antiquato”, a cui si riferisce la dichiarazione or ora riportata – rilasciata, non a caso, proprio da un filosofo quale è Singer –, è un elemento che non deve suscitare sorpresa. “Antiquato”, in effetti, è aggettivo che richiama, qui, intimamente quella posizione “inveterata” della tradizione filosofica, che – partendo da **Platone** fino a propagarsi alla contemporaneità tutta – iscrive il discorso razionale entro quel graduale cammino di chiarificazione che dal falso conduce al vero e dal fittizio giunge alla realtà “in carne ed ossa” (*leibhaftig*, direbbe **Husserl**). La **separazione**, a cui allude sempre Singer, pare ben rievocare, inoltre, l’aspirazione cartesiana che vede l’afferramento del nucleo di verità delle cose coincidere con il raggiungimento di **idee chiare e distinte**. “Dis-tinguere” richiama, appunto, quella capacità di “punteggiare” e tratteggiare limiti distintivi tra le varie datità.

Tuttavia, che questa netta separazione fra verità e inganno, fra realtà e finzione, costituisca uno stato di grazia assai difficile da realizzare è già lo stesso **Cartesio** a metterlo in conto – e questo, per lo meno, nel momento in cui, nelle sue *Meditazioni metafisiche*, ipotizza l’intervento poderoso e pervasivo di un **genio ingannatore** (“[...] genio non meno astuto e ingannatore che possente [...]”) capace di rendere indistinguibili i confini fra certezza e illusione. Ma questa complicazione, per Cartesio – come ben sappiamo –, resiste fino a un certo punto. Essa, difatti, più che vanificare la possibilità di operare ogni distinzione, nel suo percorso, risulta piuttosto funzionale a esibire la necessità di un discernimento epistemologico davvero radicale, la cui meta si rivela, invero, tanto più ambita, quanto più se ne registra la difficile conquista. Alla fine, dunque, sebbene attraverso un cammino di ricerca esposto a ostacoli e pericoli, anche Cartesio non può che ristabilire la primordiale – “antiquata”, per dirla di nuovo con Singer – alleanza con la posizione razionalistico-aletheica che inaugura e domina la tradizione filosofica occidentale.

Ma, di qui, un primo interrogativo può essere lanciato per scuotere una tale alleanza. È un interrogativo che, proprio prendendo l’abbrivio da quella che potremmo chiamare l’intromissione sintomatica dell’inganno – così come si desume dalla stessa scena cartesiana –, può contribuire a contemperare l’indiscusso valore di **distinzione epistemica fra realtà e finzione** attraverso quello di una loro feconda **contaminazione finzionale**. Si tratta, però, di una contaminazione che – si badi bene – non intende, in alcun modo, capovolgere la – e sostituirsi alla – impalcatura epistemologica stessa, ma piuttosto suggerirne declinazioni diverse e, in qualche misura, promettenti.

Per veicolare il senso di una tale proficua contaminazione, vorrei partire dal *côté* della finzione. Per sottolinearne la portata, opto per una sua versione dichiaratamente incisiva; oserei addirittura dire esasperata: cioè quella riconducibile alla produzione letteraria della corrente (preponderantemente)

ispano-americana nota sotto il nome di “**realismo magico**” o “*real maravilloso*”. Rappresentanti di questa corrente – giusto per citare alcuni tra i più celebri – sono stati scrittori come **Jorge Luis Borges**, **Alejo Carpentier**, **Julio Cortázar**, **Carlos Fuentes** e **Juan Rulfo**, fino a giungere ai premi Nobel per la letteratura **Miguel Ángel Asturias** e **Gabriel García Márquez**. Nelle opere di questi autori, caratterizzate da una compenetrazione a tinte forti fra elemento reale e fantastico, non si riflette però soltanto la semplice predilezione per uno stilema *sui generis*, che molto ha affascinato e ancora affascina lettori di tutto il mondo. Al loro centro si articola, piuttosto, un’intenzione più radicale: quella di operare, appunto, mediante l’intrusione destabilizzante dell’elemento meraviglioso, una vera e propria **critica alla visione convenzionale della realtà**, in vista di una sua ri-significazione più essenziale. Ri-significazione che, per molti degli autori appena citati, assume – come ben sanno i fruitori dei loro scritti – un **tenore spiccatamente politico**, che va dalla critica all’egemonia culturale di stampo coloniale (che ancora fa sentire i suoi pervasivi effetti) alla spinta emancipatrice contro istituzioni tiranniche e regimi dittatoriali.

La **visione alterata** o **spiazzante** che, dunque, è messa in campo dagli scrittori appartenenti al realismo magico, attraverso quella che potremmo definire un’**epoché finzionale**, detiene tutt’altro che un carattere decorativo ed estrinseco o meramente fantastico. Piuttosto, è volta a creare uno spazio per la liberazione di un senso per lo più nascosto – e, per lo meno nelle pretese, più profondo – della realtà stessa. Non si tratta tanto dello “straordinario” in opposizione al “reale”, quanto piuttosto dello “straordinario” nel “reale”; lo “straordinario” che il “reale” sottende. La contaminazione semantica che l’espressione *real maravilloso* opera tra reale e finzionale delinea, così, un processo dinamico di tipo reciproco: la scoperta del *meraviglioso* nel *reale* e (è) la liberazione della portata *reale* del *meraviglioso*.

Il tenore di un’esperienza trasfiguratrice del genere, di non semplice trasmissione attraverso descrizioni indirette, è un qualcosa di cui subito colgono senso e portata le lettrici e i lettori di pagine come quelle che compongono titoli quali *Leggende del Guatemala* o *Uomini di mais* (di Asturias), *Finzioni* (di Borges), *Pedro Páramo* e *La pianura in fiamme* (di Rulfo) o, ancora, *Cent’anni di solitudine* (di García Marquez) e *Il regno di questo mondo* (di Carpentier). Nel modo seguente, ad esempio, proprio Carpentier, uno dei padri fondatori del realismo magico, ne definisce i tratti distintivi: “[...] il meraviglioso comincia a esserlo in modo inequivocabile quando sorge da un’inattesa alterazione della realtà, da un ampliamento delle scale e delle categorie della realtà, percepite con particolare forza in virtù di un’esaltazione dello spirito che porta a una sorta di “stato limite”” (dalla “Premessa dell’autore”, in: *Il regno di questo mondo*, Einaudi, Torino 1990, p. VII).

Di conseguenza, per una sorta di ribaltamento, il genio a cui, in qualche modo, si riferisce Carpentier non si palesa più, come per Cartesio, nel suo aspetto

malefico, fautore di visioni illusorie o mere distorsioni del reale. Al contrario, la sua opera di alterazione costituisce un aumento della portata stessa della realtà, innescando lo sprigionamento di un senso nascosto che ne amplia lo spettro percettivo consueto ed estende anche la possibilità per un'auto-significazione dei soggetti in essa immersi.

Di questa peculiare e feconda contaminazione ci offre conferma anche la penna eclettica di **Paul Valéry**, allorché, riferendosi a *Leggende del Guatemala* di Asturias, scrive: “Niente mi è sembrato più strano, intendo più strano per il mio spirito, per la mia facoltà di percepire l'inatteso, di queste storie-sogni-poemi in cui vengono tanto piacevolmente mescolate le credenze, i racconti e tutte le età di un popolo composito, tutti i prodotti inebrianti di una terra poderosa e sempre convulsa, in cui le diverse forze che hanno generato la vita dopo avere innalzato uno scenario di roccia e *humus* sono ancora minacciose e feconde, come disposte a creare, tra due oceani, a colpi di catastrofe, nuove combinazioni e **nuovi temi di esistenza!**” (dal “Prologo” a: *Leggende del Guatemala*).

Se lette con attenzione, queste parole di Valéry, nell'indicare la possibilità d'inaugurazione di inediti percorsi esistenziali grazie all'apporto dell'elemento meraviglioso, lasciano trasparire un vero e proprio tenore filosofico del dispositivo finzionale. Indirizzo, questo, che non risulta essere per nulla estemporaneo e secondario. Anzi, esso ci consente di aprire un secondo *côté* di confronto rispetto a quella che, assieme a Singer, abbiamo delineato come netta separazione che dovrebbe vigere fra verità e finzione.

2. Finzione ed emancipazione (del discorso filosofico)

Per proseguire quanto detto finora attraverso un esplicito riferimento alla prospettiva filosofica, scelgo di rivolgermi, in particolare, alla produzione di uno dei maestri della filosofia francese del secolo scorso: **Paul Ricoeur**.

Uno dei grandi meriti della sua proposta teorica è stato, in effetti, quello di abbandonare il primato di un accesso esclusivamente razionalistico-epistemico alla realtà. Alla centralità del soggetto, con la sua pretesa di cogliere e afferrare immediatamente l'esperienza, Ricoeur sostituisce, invece, il *testo* quale paradigma di possibile comprensione e significazione del mondo. Ma si tratta, appunto, di una comprensione e liberazione del senso di carattere non diretto, bensì veicolate attraverso la distanziamento stessa che il testo immancabilmente produce.

In particolare, la giustificazione dell'adozione del *testo* a paradigma di **presa di distanza** dalla e **comprensione** della realtà (nonché di produzione di suoi nuovi sensi possibili) può essere rinvenuta in due considerazioni riguardo all'*ermeneutica del testo* ricoeuriana.

Anzitutto, il fatto che Ricoeur assuma il testo – per la precisione, testo inteso come insieme dei lasciti scritti che compongono la tradizione – quale paradigma d'interpretazione della realtà e del soggetto implica, in senso radicale, un luogo

d'accesso esclusivo: ciò che noi siamo stati, siamo e possiamo essere è rivelato solo per suo mezzo. Interrogare la realtà vuol dire, in tal senso, interrogare la sua produzione mediante i testi che ne registrano la testimonianza e l'esistenza. Non vi è alcuna realtà nascosta dietro il testo, dato che, se di realtà passata siamo al corrente, questa si identifica sempre e soltanto con la trasmissione testuale che la veicola. La conclusione che si evince da questa prima considerazione di Ricoeur è forte e precisa: il testo non si riduce a un ausilio secondario o mezzo straordinario mediante cui l'individuo si pone di fronte alla realtà, di contro, invece, a un rapporto privilegiato che si realizzerebbe con l'afferramento speculativo del nucleo di verità del reale. Al contrario, ponendosi proprio come entità trasversale e non funzionale di disvelamento e creazione della realtà, il testo debilita quella posizione di attivismo titanico assunta dall'essere umano, allorché pretende di avere accesso immediato all'esperienza. Al guardare e dire del soggetto si interpongono il guardare e dire del testo, in cui sono realtà ed esistenze individuali a essere custodite.

Lo sguardo spiazzante, di cui abbiamo detto in precedenza, si rivela, così, per Ricoeur, come un lasciare la parola al testo. Lo spiazzamento (o decentramento) consiste in questo: la realtà non è rimessa a noi, alla nostra prensione diretta; ma siamo noi a essere rimessi alla realtà che il testo dispiega. Il testo crea questa distanza tra noi e la realtà. Ne consegue che, se sono i nostri occhi e la nostra mente a rappresentare e a giudicare l'esperienza è perché, secondo Ricoeur, è anzitutto lo sguardo del testo a fornircene la possibilità. Come egli stesso scrive: "Cosa conosceremmo dell'amore e dell'odio, dei sentimenti etici e, in generale, di tutto ciò che chiamiamo l'*io*, se tutto ciò non fosse stato portato a parole e articolato attraverso la letteratura? Pertanto ciò che sembra maggiormente contrario alla soggettività, e che l'analisi strutturale fa apparire come l'orditura del testo, è il *medium* attraverso il quale solamente noi possiamo comprenderci" (*Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 112).

Questa prima considerazione sull'ermeneutica del testo di Ricoeur articola, così, un movimento che sembra poterci già indirizzare verso un sodalizio con quanto sopra rilevato in relazione al *real maravilloso*: si tratta di registrare, infatti, la medesima abolizione della referenza consueta al mondo operata dalla finzione, materia del testo.

Tuttavia, una più profonda alleanza tra la filosofia ricoeuriana e il realismo magico si compie nelle righe della seconda considerazione sull'ermeneutica del testo. Ricoeur, infatti, non si limita a parlare soltanto di generale distanziamento del testo dal mondo, bensì sulla distanziamento *generale* - che occorre con l'adozione del paradigma del testo quale luogo interpretativo e creativo del mondo - ne innesta una *particolare*, allorquando considera il testo nella fattispecie di *racconto di finzione*. Il racconto di finzione si inserisce nel quadro ricoeuriano con queste coordinate: se il testo, considerato generalmente, presenta l'abolizione della referenza comune al mondo (prima distanziamento), il testo di finzione (racconto, novella, romanzo e poesia) stravolge in modo radicale la funzione referenziale della

visione ordinaria della realtà: quest'ultima viene completamente soppressa da ciò che la finzione costituisce col suo mondo (seconda distanziamento). Ricoeur considera, dunque, il racconto (e il romanzo) quell'espressione privilegiata del testo, che consente un'ulteriore presa di distanza dal mondo mediante le variazioni stesse di mondo elaborate dalla finzione letteraria.

Questa distanziamento operata dalla finzione si incastra perfettamente nelle coordinate di quanto dicevamo sopra riguardo alla contaminazione operata dal realismo magico: come per quest'ultima, anche la distanziamento dalla realtà consueta realizzata dalla finzione ricoeuriana non implica fuga dal mondo, ma critica ed epoché finzionale nei suoi confronti. Per Ricoeur, il mondo che si dispiega nella finzione si presenta, allo stesso modo che negli scritti del *real maravilloso*, come possibilità di significazione più autentica della realtà. Le sue parole, a tal riguardo, valgono più di ogni commento: "La mia tesi è che l'abolizione di una referenza di primo grado, abolizione operata dalla finzione [...], è la condizione di *possibilità* affinché sia liberata una referenza di secondo grado [...]. [Quest'ultima] si scontra con quella del linguaggio quotidiano [e] grazie alla finzione [...] si aprono nella realtà quotidiana nuove *possibilità* di essere-nel-mondo. Finzione e poesia mirano all'essere, non più sotto la modalità dell'essere-dato, ma sotto la modalità del poter-essere" (*Dal testo all'azione*, pp. 109-110).

In tale considerazione di Ricoeur riecheggia, quindi, la medesima intenzione sottesa al realismo magico: quella di offrire della realtà, attraverso la mediazione del testo di finzione, una riconfigurazione inaspettata e allo stesso tempo più profonda. Per essere ancora più precisi, secondo la visione ricoeuriana, è attraverso la "distanziamento *davanti al testo*" che il soggetto, sospeso rispetto a se stesso - e nel suo giudizio sulla realtà -, trae, al contempo, sempre mediante le *possibilità finzionali* stesse che il mondo del testo gli dispiega, gli elementi necessari per ricostituirsi in modo più radicale e/o inedito.

Da questa mediazione finzionale provocata dal testo ne consegue, in tal modo, una sua ricaduta inevitabilmente pragmatica: una **capacità emancipatrice**. Il racconto di finzione (*mythos*) possiede, infatti, sempre secondo Ricoeur, quella che **Aristotele** chiamava la capacità di **ridescrizione creatrice** (*mimesis*) dell'azione umana. In altri termini, il racconto non soltanto è imitazione dell'azione umana, in quanto ne riproduce le trame (**funzione configuratrice** del racconto), ma è anche dispositivo di produzione di suoi possibili modelli inediti (**funzione trasfiguratrice** del racconto). Così, se, da un lato, i racconti ridescrivono azioni già agite, essi dispiegano, dall'altro, possibilità potenziali di azioni da porre ancora in essere.

In tale scia, dunque, tanto dalla prospettiva esplicitamente letteraria del realismo magico, quanto da quella filosofica dell'ermeneutica del testo ricoeuriana, si giunge alla conclusione che non è la separazione, ma piuttosto la contaminazione di realtà e finzione a rivelarsi in grado di realizzare declinazioni di senso estremamente promettenti, giacché in essa si articola un potenziale critico ed emancipatore tutto da scoprire e valorizzare.

3. *Finzione: esposizione ed esitazione (di fronte all'animale)*

Vi è, infine, almeno un'altra dimensione che può essere disvelata in ordine al rapporto che finzione e realtà intrattengono l'una con l'altra. È quanto vorrei definire nei termini di **effetto d'esitazione**. Per quanto un tale effetto sia già registrabile in modo latente nei primi due versanti sopra delineati - quello letterario e quello filosofico -, mi pare esso affiori in modo espresso proprio nel momento in cui è il loro rimando reciproco a diventare esplicitamente tematico.

Per veicolare un tale plesso di senso, torno, qui in chiusura, all'inizio: all'affermazione estratta dalla conversazione - o meglio, lo ricordo nuovamente, dal "finto" colloquio - di Singer con sua figlia Naomi. Ma questo non basta ancora: è necessario compiere un ulteriore passo indietro e collocare questa stessa interlocuzione nel suo contesto più generale di provenienza. La frase di Singer, in effetti, non si trova né in un'intervista filosofica da lui rilasciata e neppure all'interno di una divagazione didascalica ubicata in un suo saggio. È situata, invece, in appendice - quale parte, però, integrante - di un breve romanzo di **John M. Coetzee** intitolato *La vita degli animali* (trad. it. Aephi, Milano 2000). Ho voluto ripercorrere qui l'intera serie di rinvii contestuali, poiché - come vedremo - tali rimandi non risultano per nulla estrinseci all'effetto d'esitazione di cui mi preme parlare.

Essendo a tema un rapporto di reciprocità fra registro di finzione e registro filosofico, vi sono da individuare, qui, due versanti o direzioni che ineriscono all'esitazione.

La prima direzione può essere desunta proprio a partire dalla dimensione più ampia e contestuale: cioè il contenitore finzionale predisposto da Coetzee; o, più precisamente, il format letterario scelto per il suo scritto. È attraverso tale scelta, e nel modo in cui l'autore la declina ulteriormente, che si compone quella che mi piacerebbe chiamare una sorta di **esposizione ed esitazione finzionale nei confronti della filosofia**.

Ciò che colpisce, in effetti, è che *La vita degli animali*, raccogliendo le due *Tanner Lectures on Human Values* tenute da Coetzee alla Princeton University sul tema del **diritto degli animali**, avrebbe potuto benissimo essere redatto - secondo la formula tradizionale di queste *lectures* - attraverso una prosa filosofica, cioè in forma di conferenze dal carattere squisitamente argomentativo. Per quanto riguarda, poi, l'eventuale scivolamento in imprecisioni teoriche e carenze metodologiche, Coetzee avrebbe potuto senz'altro contare sul caratteristico atteggiamento indulgente che un pubblico di addetti ai lavori è ben incline a riservare nei confronti di un ospite celebre, che si cimenta in una materia su cui non vanta competenze specifiche.

Ma Coetzee intraprende un'altra strada. Operando quella che oserei definire una sorta di presa di distanza, o **dislocazione/differimento**, attraverso una duplicazione finzionale, decide di redigere le due conferenze in forma di racconto e - cosa importantissima - di racconto speculare o riflettente (la sua medesima situazione).

Nel suo racconto si legge, in effetti, di una protagonista, **Elisabeth Costello** – anch'essa scrittrice –, che viene invitata dall'Appleton College a tenere due conferenze a sua scelta. Conferenze che, non a caso, la Costello decide di incentrare non sulla letteratura, suo ambito di competenza, bensì sul tema dei **crimini perpetrati contro gli animali**. Per inciso, le due prolusioni, rivolgendosi precisamente agli argomenti “I filosofi e gli animali” e “I poeti e gli animali”, ben sottolineano la centralità del rapporto incrociato verità-finzione, di cui stiamo trattando.

Ora, se ci interroghiamo sui motivi per cui Coetzee predispone, rispetto al nucleo stesso del suo discorso, una tale presa di distanza, effettuata mediante rinvii a mo' di scatole cinesi, diverse possibilità di risposta, tutte plausibili, ci si parano davanti. Da parte mia, ritengo assai promettente la chiave di lettura che iscrive un tale movimento di dislocazione/differimento entro una strategia di ricerca di una **performatività della finzione che si espone**, ma, al contempo, **esita** nei confronti del discorso filosofico. Si *espone* attraverso i punti di vista forti affidati alle parole stesse della protagonista. La Costello, ad esempio, non solo mette in dubbio il tradizionale primato della comprensione esclusivamente umana del mondo – “Mi chiedo spesso che cosa sia mai il pensiero, che cosa sia la comprensione. Siamo sicuri di comprendere l'universo meglio degli animali?” (*La vita degli animali*, p. 58) –, ma giunge addirittura a veder “rivaleggiare” lo “sterminio [...] senza fine” compiuto contro i viventi non-umani, in un clima di generalizzata indifferenza, con l'Olocausto commesso dal Terzo Reich ai danni degli ebrei (ivi, p. 30). Eppure, al contempo, si tratta di una performatività che *esita*, giacché la sollecitazione a un ribaltamento della sensibilità comune nei confronti delle violenze commesse contro gli animali si realizza attraverso un incedere che retrocede rispetto a un confronto a viso aperto con l'argomentazione filosofica. L'atteggiamento della Costello si limita, infatti, ad assumere un tono prevalentemente esortativo, immaginativo e retorico. Si raccoglie attorno a una postura spiccatamente extra-argomentativa che riecheggia – giusto per citare qualche esempio – in affermazioni come: “Chiunque dica che della vita importa meno agli animali che a noi non ha mai stretto fra le mani un animale che lotta per la propria vita”; oppure: “Se non riesco a convincerla è perché le mie parole, in questo caso, non hanno il potere di convogliare l'interesse, la natura non astratta e non intellettuale, di quell'essere animale. Ecco perché la esorto a leggere i poeti. [...] e se i poeti non la toccano, la esorto a seguire fianco a fianco la bestia sospinta lungo la rampa che conduce dal suo carnefice” (ivi, pp. 80-81).

Un tale retrocedere ed esitare di Coetzee di fronte alla pratica dell'argomentare filosofico si spinge fino al punto di organizzare una difesa estrema, che consiste esattamente in un incremento stesso della distanziamento finzionale dell'autore di fronte alle teoricamente deboli tesi proferite per bocca della sua protagonista. Si tratta, nello specifico, di un incremento che si produce nel momento stesso in cui, non direttamente alla Costello, ma a sua nuora Norma viene fatto dire che la scrittrice, di fronte a repliche filosofiche stringenti sottoposte, “non sa più che pesci pigliare”.

Si badi bene, però, una dislocazione del genere (che si realizza attraverso il rimbalzo dall'autore-Coetzee alla protagonista-Costello, fino al personaggio secondario-Norma) non va interpretata come indiretta ammissione d'imbarazzo e, quindi, conferma del carattere, in ultima analisi, ancillare del registro finzionale rispetto a quello argomentativo. Al contrario, proprio seguendo l'indicazione di Ricoeur sull'aspetto radicalmente trasfigurante del racconto di finzione, una tale strategia si rivela piuttosto coerente con il tentativo d'istituire luoghi alternativi, ma nondimeno genuini, del linguaggio. Si tratta, insomma, di pratiche di ri-semantizzazione volte a produrre possibilità di vera e propria abitabilità dell'esperienza, che certamente non si sostituiscono, ma neppure soccombono, al dispositivo argomentativo-razionale. Anzi, lo mettono in crisi all'occorrenza. Appunto: esposizione contemperata da esitazione.

È noto quanto una tale strategia attuata da Coetzee, tesa a realizzare un'esposizione ed esitazione feconde della finzione rispetto al discorso argomentativo, non abbia un carattere del tutto inedito nella storia della letteratura. Come lui stesso lascia ben trapelare, essa riproduce, invece, a suo modo, tentativi già intrapresi in passato. Tra questi, viene subito alla mente il celebre racconto di **Kafka**, *Una relazione per un'Accademia*, in cui - anche qui, sotto forma d'una inscenata conferenza - si assiste alla narrazione di **Pietro il Rosso**, una scimmia ormai umanizzata, la quale ripercorre il suo cammino di trasfigurazione che, dallo stato animale - di bestia catturata e imprigionata - l'ha condotta alla condizione di quasi-essere umano. Il racconto rivela il suo climax proprio nel suo effetto spiazzante rispetto al discorso razionale tradizionale, campione di verità dell'/dall'/sull'umano. Così suona, a un certo punto, il resoconto della scimmia: "Dopo quei colpi mi svegliai - e di qui hanno inizio poco a poco i miei ricordi - in una gabbia sotto coperta [...]. Nel suo insieme la gabbia era troppo bassa per star dritti e troppo stretta per stare seduti. Me ne stavo perciò accoccolato con le ginocchia piegate e sempre tremanti [...] mentre, dietro, le sbarre delle inferriate mi segavano la carne. Si ritiene che una tal maniera di trattare nei primissimi tempi le bestie feroci, sia utile, e oggi, **dopo la mia esperienza**, non posso negare che **dal punto di vista dell'uomo, questa sia in fondo la verità**" (da F. Kafka, *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 2017, p. 233).

È esattamente in questa prospettiva che va letta l'esposizione/esitazione finzionale trasmessa da Coetzee: la sua strategia che esorta, eppure non riesce a convincere attraverso percorsi argomentativi, non si dissipa in una mera abdicazione al registro filosofico, a cui sarebbe affidata la rappresentazione dominante e ultimativa della realtà, ma ne suggerisce invece una sorta di ribaltamento speculare. Rovesciamento di cui, a mio avviso, è precisamente l'appendice costituita dallo scritto di Singer a fornirci luogo emblematico d'articolazione.

È qui che entra in gioco l'altro versante, quello filosofico, del rapporto. In effetti, è come se nella riflessione d'appendice di Singer, il discorso filosofico, proprio nel momento in cui, per sua bocca, avrebbe occasione di ribadire il suo primato, non

potesse fare altro che produrre, invece, esso stesso un effetto d'esposizione/esitazione. Esposizione/esitazione che conferma, a suo modo, quel plesso di senso contenuto nelle parole poc'anzi citate della Costello, volte a sottolineare l'impotenza del dispositivo argomentativo a "convogliare l'interezza, la natura non astratta e non intellettuale, [dell']essere animale"; natura, invece, comunicabile in modo molto più adeguato attraverso il linguaggio immaginativo ed empatico - finzionale - della poesia.

Non è casuale, dunque, che Singer, nello spazio d'appendice deputato a ospitare la sua replica alle *lectures* di Coetzee, non si sottragga al gioco finzionale, predisposto da quest'ultimo, per trasferire e risolvere tutto sul piano filosofico. In quanto filosofo di professione, avrebbe potuto armare il suo scritto di poderose argomentazioni volte presumibilmente a suffragare ancor più la **posizione antispecista** di Coetzee, di cui - come ben sappiamo - anch'egli condivide lo spirito di fondo. E, invece, permane nel registro del racconto e vi si espone dall'interno in qualità di filosofo. Per la precisione, lo fa mediante un racconto, che riporta una conversazione con sua figlia, il cui tema è come poter adeguatamente replicare, in quanto filosofo "antiquato" e dedito "a tenere verità e finzione ben separate", alle assai deboli tesi messe in campo dalla penna di Coetzee attraverso le dichiarazioni di Elisabeth Costello. Si noti, per inciso, proprio qui, l'identificazione e presa di distanza dell'autore-Coetzee rispetto al suo personaggio-Costello: doppio movimento che sortisce - secondo quel gioco di rinvii performativi che richiamavo all'inizio del paragrafo - l'effetto di un'esitazione che può orientare tanto verso un accordo reale, ma disaccordo finzionale, quanto, viceversa, verso un accordo finzionale di contro a un disaccordo reale.

Ma andiamo al punto: perché mai Singer, in quanto filosofo, si concederebbe al gioco finzionale orchestrato da Coetzee? A mio avviso, non a motivo di una mera predilezione di marca stilistica, ma piuttosto per lasciar affiorare qualcosa di più radicale, ovvero un altrettanto necessario, quanto inverso, movimento d'esposizione ed esitazione rispetto al precedente: **l'esposizione/esitazione del discorso filosofico di fronte alla finzione**. Come a voler (o non poter fare a meno di) dare conferma del fatto che anche il discorso filosofico, senza dover abdicare a quello della finzione, ne è inevitabilmente abitato, come quando, per esempio, si rivela necessario ammettere il passaggio per il registro poetico-immaginativo, nel momento in cui si tratta di cogliere genuinamente - "convogliare [nella sua] interezza", per dirla con le parole della Costello - l'esperienza (con/de l')animale.

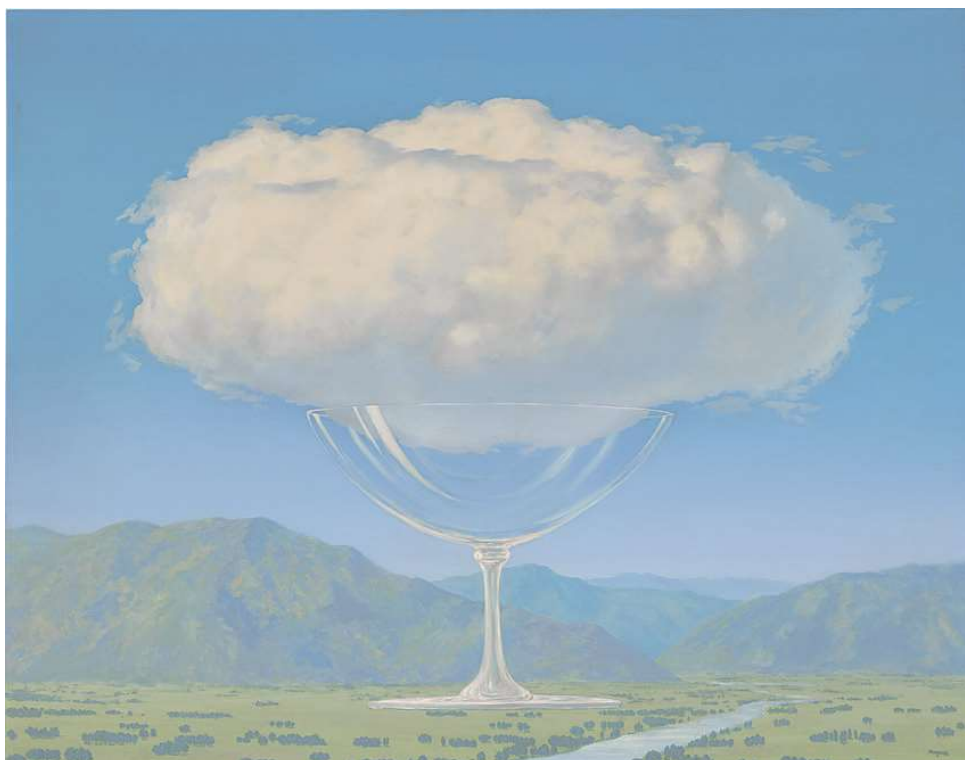
Probabilmente, è esattamente per questo che al doppio smarcamento di Coetzee sopra riportato, Singer risponde, per riflesso, con un altrettanto doppio smarcamento: quello che si palesa nel momento in cui, in coda al suo racconto della conversazione con sua figlia, non fa dire a lui stesso, ma a quest'ultima quanto segue [e qui il riferimento è a come rispondere a Coetzee/Costello]: "Una replica non è facile. Ma perché non provi a rispondere usando lo stesso trucco?" (ivi, p. 110). A tale suggerimento segue l'ultimo periodo dello scritto, che raccoglie più che mai

un'espressione d'esposizione/esitazione di Singer, incastonata nell'esposizione/esitazione stessa che ha solcato l'intero suo racconto: “Io? Quando mai ho scritto racconti?”.

Qui il gioco finzionale dei rimandi e delle distanziazioni si moltiplica sin quasi a far perdere la bussola della realtà. In effetti, sulla base di quest'ultima frase, ci si può chiedere: quello di Singer è davvero il racconto di un colloquio di un filosofo avvenuto effettivamente con sua figlia - insomma, un resoconto -, che termina con un suggerimento, a cui potrebbe far seguito o meno la redazione di un racconto ancora di là da venire? Oppure, non costituisce già l'appendice stessa di Singer il racconto di finzione, alla cui incapacità di redazione nondimeno lui rimanda in chiusura? Detto altrimenti: non è, alla fine, quello di Singer il racconto di una conversazione fittizia con sua figlia, messa in scena per rispondere con la stessa moneta (“lo stesso trucco”) alla strategia di Coetzee? O, ancora, non è nessuna delle due cose: ma, al limite, rappresenta la semplice dichiarazione espressa - o, semplicemente, messa in scena finzionalmente - da Singer, che registra un'incapacità a replicare e, nello specifico, a replicare attraverso un racconto? Oppure, infine, questa dichiarazione o sua messa in scena non è Singer a produrla, ma - per un ulteriore effetto di rimbalzo - soltanto il suo io-personaggio (tant'è che con molta cautela andrebbe letto l'ultimo pronome personale soggetto messo, non a caso, in corsivo e accompagnato da un punto interrogativo)? Il cui autore, poi, chi sarebbe per davvero? Il Singer-filosofo che racconta (ma, se racconta soltanto, è possibile fidarsi fino in fondo?) oppure il Singer-scrittore che sostiene la povertà di argomenti a cui non intende replicare (ma, anche qui, se parla in mera veste di scrittore, sta argomentando seriamente?)?

Come che stiano le cose, quandanche si fosse qui propensi ad assumere che Singer abbia redatto effettivamente il suo racconto, quanto credito si può “davvero” concedergli, visto che sconfessa contestualmente la capacità di scriverlo? “Quando mai ho scritto racconti?” - afferma *lui stesso* (?). Non si farebbe, perciò, meglio a credere piuttosto a una scimmia che “racconta” la sua “verità” (o la verità dell'uomo)?

L'ILLUSIONE DELLE ILLUSIONI IN TEMPI DI CRISI: DA KANT A NIETZSCHE, LE FINZIONI COME UNICA VIA D'USCITA



RICCARDO DAL FERRO

Eccoli, gli avvoltoi dell'autenticità, pronti a scagliarsi sulla carcassa di un'umanità sofferente con le loro frasi fatte: "Un uomo lo si riconosce dal modo in cui prova dolore", dicono alcuni. "Solo quando il caos congela le maschere emerge la vera natura dell'individuo", dicono altri." È nel momento di difficoltà che si discerne la vera virtù", starnazzano ancora.

Questi avvoltoi partono dal presupposto che l'uomo sia una cipolla sotto i cui strati fasulli si trova un nucleo di verità e che questo nucleo lo si possa raggiungere

una volta che il mondo, con i suoi dardi infuocati, abbia strappato uno a uno gli strati delle convenzioni, delle finzioni, delle illusioni. Questi sciacalli filosofici vendono l'idea di una verità sostanziale che differisce in modo netto e perentorio da tutto quello di cui l'individuo si ammantava durante la sua vita, come se quella verità sostanziale esistesse in modo indipendente e autonomo da ciò che egli esperisce durante il corso della sua vita. Pensano che per arrivare al fondo dell'esistenza si debba munirsi di pala e scavare, scavare fino a che non si raggiunga il "terreno inospitale" della verità. E nel vendere questa idea si illudono, ricoprendosi con un ulteriore strato, da cipolle quali sono.

Prima di chiunque altro fu **Kant** a smontare questo pregiudizio millenario, il pregiudizio della sostanza immutabile che soggiace al fondo dell'animo. Non ebbe gioco facile perché affrontare un tale Moloch significava scagliarsi contro secoli di discorsi, opere, filosofemi, tutti incentrati sull'idea che l'uomo sia un qualcosa di immutabile che si maschera di finzioni e convenzioni, e che il lavoro della filosofia fosse quello di strappare via tutto quell'apparire per mettere a nudo la verità. Ma la *Critica della Ragion Pura* è esattamente il tentativo di affermare un principio opposto: riflettere criticamente significa non togliere di mezzo tutte le illusioni di cui inevitabilmente siamo partecipi, ma riconoscere quelle utili e necessarie da quelle superflue e dannose. La vera rivoluzione copernicana Kant non la fece intorno alla relazione tra soggetto e oggetto, ma nella visione antropologica rinnovata che la sua opera ci restituisce: non soltanto l'uomo sarà sempre e inevitabilmente il prodotto e l'attore delle proprie illusioni, come il linguaggio, il tempo, lo spazio, il principio di causalità, ma anche e soprattutto egli non potrà fare a meno di questo senza compromettere la sua relazione con il mondo.

Certamente, obietteranno alcuni, quelle citate sono "illusioni" che esistono in virtù di una relazione con le cose, e perciò non sono "deliberate" illusioni. Ma questo non toglie che esse non siano "della" realtà", quanto piuttosto "del" soggetto, ovvero costrutti intellettuali da cui non potremmo prescindere mai. Darwinianamente, potremmo dire che le categorie dell'intelletto, trascendentali ma non eterne, sono la struttura psico-fisica con cui il soggetto "apprende" un modo di relazionarsi al mondo. Un modo adattivo, finemente selezionato, che rappresenta *de facto* una finzione: la migliore delle finzioni possibili.

E questo avvoltoio del cataclisma vorrebbero convincerci che le finzioni siano la parte deleteria dell'uomo, quando essi stessi si illudono dell'esistenza di un qualcosa di eterno e immutabile al di sotto e al di fuori di questi elementi vitali? Poveri illusi, è proprio il caso di dire.

Ma se non bastasse, se ancora il cinico volesse perorare la sua causa affermando che i costrutti kantiani non sono vere "illusioni", non nel modo in cui ne parlano loro quando dicono che il coronavirus (tra gli altri cataclismi) smaschera la fragilità delle nostre superfici, c'è Nietzsche a togliere di mezzo gli ultimi dubbi.

L'idea nietzscheana, che prende a piene mani da quella kantiana portandola alle estreme conseguenze, è quella secondo cui sotto a quel che sembra essere una montagna di maschere si troveranno sempre e solo altre maschere. Non c'è nessuna autenticità, nessuna anima eterna che dorme tradita al fondo della coltre di illusioni poiché l'uomo è anche le sue illusioni, è anche il superfluo, la superficie, l'apparenza. Non c'è separazione alcuna tra l'anima e la superficie e, come diceva **Paul Valéry: "Il più profondo è la pelle"**.

Questo significa che l'uomo è meno autentico quando perde le sue finzioni, i suoi costrutti, perché esso va preso nella totalità di ciò che mostra di sé. Il denaro è una finzione, certamente, ma che rappresenta un modo fondamentale con cui organizziamo anche mentalmente la relazione con la comunità e con l'altro; il linguaggio è un'illusione, un'etichetta che mettiamo sulle cose, ma non è le cose stesse con le quali non abbiamo alcun contatto; la politica e l'economia, persino la filosofia e la poesia, tutte queste sono maschere, costrutti, strati della cipolla al cui fondo non c'è alcuna cipolla, ma solo altre stratificazioni, come se tutti noi fossimo sedimenti geologici e la nostra superficie il risultato di millenni di sedimentazione.

Per questo, il disordine che mostriamo in questo periodo, le paure che emergono, la confusione di cui siamo preda, tutto ciò non è affatto la verità o l'autenticità dell'uomo. **L'individuo frammentario, messo in crisi da una catastrofe in parte auto-indotta, non è il "vero" individuo, ma è solo una delle sue possibili versioni, probabilmente non la più onesta.** Il sogno di poter scorgere la sua autenticità oltre le cristallizzazioni sociali, linguistiche, politiche, economiche, è semplicemente un sogno carezzato dalla letteratura, dalla poesia, ma inarrivabile e inavverabile quando si tratta di portarlo nella realtà. Possiamo forse illuderci che le illusioni siano opzionali, ma si tratta, appunto, solo di un altro strato. Così, la conclusione di questo ragionamento è che Sisifo non è colui che scala la montagna e spinge un masso per vederlo rotolare giù inesorabilmente, il vero Sisifo è colui che sostituisce l'animo dell'uomo alla montagna e una vanga al masso e scava, cercando la fine di quell'abisso che siamo: non troverà mai nulla, e ogni verità intaccabile sarà un'altra illusione utile più a giustificare la sua resa che non a convincerlo di qualche illuminazione finale.

Il compito di noi esseri pensanti, durante questa crisi, non è quello di disfarcì delle illusioni, ma quello di riprendercele, forse in modo più consapevole di prima: del mondo possiamo solo vedere ciò che vi proiettiamo e quelle proiezioni, finzioni, illusioni, sono l'unica cosa che ci resta dell'universo, l'unica cosa che abbiamo mai posseduto di noi stessi.

L'uomo è l'insieme delle sue finzioni, ma non in modo... finto. Lo è veramente, e questa è probabilmente l'unica verità a cui possiamo far riferimento.

TRASCENDENZA: UN RACCONTO DELLA MENTE



PIER MARRONE

Dio forse ci ha fatti perché gli piacciono le storie. Così scriveva **Elie Wiesel**. Queste storie sono necessarie affinché il divino si manifesti e continui ad esistere. Questa è la tesi del romanzo di **Neil Gaiman**, *American Gods* (dal quale è stata tratta una splendida serie), una saga dove antichi dèi provenienti dal Nord Europa assieme ai primi colonizzatori devono fronteggiare una rivolta di nuovi dèi che sono sorti nel continente nord Americano dalle nuove pratiche di devozione che si rivolgono ai feticci dei consumi, dell'intrattenimento, dei gadget elettronici. Gli dèi possono morire se non vengono sostenuti da credenze che si rinnovano periodicamente e che comportano sempre raccontare delle storie sul divino.

Ma la religione per noi tramonta e gli dèi sono stati uccisi come nel racconto di Gaiman perché noi sperimentiamo il disincanto del mondo, che è divenuto un luogo dove invece si è insediata la razionalità strumentale, che è il mezzo pratico attraverso il quale noi pensiamo di dominare il mondo rendendolo disponibile. Noi, insomma, crediamo di sperimentare **la morte del divino**. Aveva ragione **Richard Rorty**, che modulava un'idea che gli derivava da **Nietzsche**: Dio muore non perché qualcuno dimostri che non esiste o perché le prove della sua esistenza

non sono valide, bensì piuttosto perché il nostro rapporto con il divino si dissolve e non è più all'ordine del giorno. Come accade con gli amici immaginari della nostra infanzia, quell'amico immaginario rappresentato dal divino a un certo punto si è dissolto, perché non gli abbiamo più rivolto la parola. Rorty, come molti altri, si compiace di questo esito, ma per prima cosa occorre capire se la sua descrizione corrisponda alla realtà. Io penso di no e ritengo, anzi, che Rorty abbia molto più semplicemente confuso un ristretto milieu culturale proprio di una élite accademica con i suoi desideri. Penso che Rorty sia in errore per due ordini di motivi:

(1) **un motive empirico:** le credenze religiose sono ampiamente diffuse nella popolazione generale, anche se è vero che in Occidente il livello di partecipazione attiva alle pratiche religiose isituzionali non è mai stato così basso;

(2) **una ragione di ordine antropologico:** l'idea di Rorty, che è anche in parte quella di Nietzsche, è che le credenze religiose siano tramontate. Questo tramonto è la fine dell'idea che il significato della nostra realtà è in una realtà altra, che trascende le nostre vite. In Nietzsche la fine della trascendenza è epitomizzata dalla **dottrina dell'eterno ritorno**, che costituisce la sua filosofia più matura. Tuttavia, la dottrina nell'eterno ritorno è anch'essa una fede, perché è la **credenza nell'immanenza più completa**, ossia l'idea che il significato della vicenda dell'universo intero deve essere inventato da noi nel nostro mondo, che è l'unico che possediamo. E questo può accadere soltanto se **tutto** nel nostro mondo, anche la cosa apparentemente più insignificante, si ripeterà in eterno.

È difficile dire che questa di Nietzsche non sia essa stessa una forma di religione, proprio nel senso che immagina un significato ultimo che dà senso alla vicenda complessiva dell'universo, fornendo una prospettiva più ampia ad ogni atto come ad ogni singolo granello di polvere. Certo che vivere sapendo che tutto ritorna eternamente non è una prospettiva che mi entusiasma molto. Non avrebbe dovuto entusiasmare troppo nemmeno Nietzsche almeno a ricordare un'altra sua tesi, che formula in un saggio giovanile, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Nietzsche sosteneva che un **eccesso di memoria** ci ridurrebbe all'impotenza e all'inazione, perché ci farebbe pensare che tutto è già stato fatto e sperimentato. L'**oblio** invece rende possibile la nostra azione nel presente (se tutto eternamente ritorna, perché dovresti affaticarti a fare qualsiasi azione?).

C'è anche però da esaminare ancora una domanda: **perché le credenze religiose sono universalmente diffuse in tutte le culture al punto da far pensare che si tratti di un universale umano?** Questa domanda ha molte diverse risposte. Per gli scopi che mi propongo in queste pagine però a me è sufficiente individuarne una. Uno degli scopi del nostro desiderio di trascendenza è l'idea che la nostra esperienza non terminerà con la nostra morte, che noi faremo altre esperienze, diverse da quelle che abbiamo vissuto nella nostra vita terrena. Vogliamo più vita, come dice il replicante **Roy Batty** in *Blade Runner*, con un'affermazione perfettamente aderente alle nostre aspirazioni di sempre e all'idea che noi abbiamo

dello sviluppo tecnologico futuro, che vorremmo sempre fosse adeguato ai nostri desideri. E del resto, per quale motivo dovremmo essere così interessati alla tecnica, alla quale ci siamo letteralmente consegnati, se non perché vogliamo avere un'esperienza migliore nelle nostre vite? E quale esperienza migliore sarebbe quella di una vita che non termina mai con una coscienza che si proietta in un futuro del quale non riesce a vedere la fine? Però perché questo accada che cosa dovremmo fare? I nostri corpi inevitabilmente si deteriorano e si dissolvono dopo circa un'ottantina di anni, se siamo fortunati.

Se noi pensiamo a noi stessi, a quello che siamo in quanto siamo diversi da chiunque altro abbiamo mai incrociato nelle nostre esistenze, dove collochiamo questa diversità? Io penso che la risposta sia facile e diretta: **nella nostra coscienza**. È la nostra coscienza ad essere proprio nostra, più ancora del nostro corpo. Alcune parti del corpo se ne possono infatti andare senza che minimamente venga intaccata **la nostra identità personale**. Perdiamo capelli, perdiamo strati superficiali della pelle senza che ce ne accorgiamo: il nostro ricambio cellulare è costante. Possiamo perdere perfino qualche parte importante del nostro corpo senza perdere la nostra identità personale, sin tanto che la nostra coscienza rimane proprio la nostra e non si avvia al dissolvimento o allo spegnimento improvviso.

Cosa sia la coscienza nessuno lo sa troppo bene e nessuno sa nemmeno dove sia collocata. Sembra evidente che debba avere un sostrato fisico, che per noi è il nostro cervello. Ma questo non basta a spiegare quello che **David Chalmers** ha chiamato *hard problem* della coscienza, ossia il fatto che noi abbiamo degli stati soggettivi, che fanno della nostra esperienza proprio quella esperienza che abbiamo noi e che nessun altro può avere. Certo, ogni stato cerebrale cosciente ha una corrispondenza nei messaggi chimici ed elettrici che **neurotrasmettitori** e **assoni** si scambiano, ma la coscienza soggettiva che tu hai del colore rosso, del gelato alla vaniglia, del profumo della tua amante non è questi processi chimici ed elettrici. Perché abbiamo questa coscienza soggettiva è uno degli aspetti del problema difficile della coscienza. Qualcuno, però, pensa che qui non ci sia affatto un problema. Anni fa avevo ascoltato la conferenza di un biologo di una certa fama che sosteneva che la coscienza era semplicemente il rumore di fondo dei nostri processi mentali. Questa non era però affatto una risposta e, a voler essere indulgenti, nemmeno un dar nome a un problema, ma semplicemente l'uso di una metafora per fare della cattiva letteratura. Infatti, se la coscienza è un prodotto dell'evoluzione, dal momento che esiste deve avere una qualche funzione.

Altri pensano che se c'è un hard problem, c'è anche una maniera di affrontare il problema. Così pensano tutti quei neuroscienziati che hanno adottato un approccio ingegneristico ai problemi della mente. I problemi della mente si affrontano costruendo dei modelli replicabili. Ma quale è il modello che dovremmo adottare per la coscienza? Pensiamo alle espressioni **“avere coscienza di”** oppure **“sono cosciente del fatto che”**. Che cosa intendiamo dire? Secondo il neuropsicologo **Michael Graziano** quello che vogliamo dire è che una sorta di

raggio mentale si è proiettato su una porzione della nostra esperienza e di questa porzione siamo consapevoli, ossia siamo in grado di riferirla a noi stessi. Questa capacità che noi chiamiamo coscienza non è nient'altro che un **meccanismo complesso di attenzione sull'attenzione**. Alcuni modelli di ricostruzione dei meccanismi di attenzione visiva sono già adesso implementabili in una macchina. Se la strada è questa, capite allora che sarà solo questione di tempo e di ingegneria e di potenza di calcolo costruire un modello plausibile di coscienza che possa girare su un supporto diverso rispetto al nostro cervello. Questo, se mai sarà raggiunto, sarà il primo gradino per copiare la nostra coscienza. Copiarla in senso letterale neurone per neurone, sinapsi per sinapsi. Tecniche evolute di risonanza magnetica potrebbero ricostruire ciò che una persona è in un momento dato, ossia la computazione che si realizza nei neuroni collegati dalle sinapsi, secondo quella che è la cosiddetta dottrina del neurone, che è stata formulata più di un secolo fa dallo scienziato spagnolo **Santiago Ramón y Cajal**, che per questo ricevette nel 1906 il premio Nobel per la medicina.

Se noi fossimo in grado di misurare tutte le connessioni neuronali avremmo una mappatura completa del suo **connettoma**, un termine che richiama **genoma**, la sequenza completa dei nucleotidi della specie umana. Ricostruire il genoma era ritenuto un compito impossibile, ma questa impresa è stata portata a termine in tempi ragionevolmente brevi, ossia in 13 anni. Ogni persona possiede un suo connettoma unico, che è semplicemente la sua personalità. Già ora conosciamo il connettoma del *Caenorhabditis elegans* una specie di verme nematode e del **moscerino della frutta** ed è possibile prelevare una fettina di corteccia cerebrale di un topo per ricostruire le connessioni neuronali. La ricostruzione del connettoma umano è un progetto di là da venire, anche se è già operativo lo "**Human Connectome Project**". Ma le difficoltà secondo i fautori di questo progetto non sono concettuali, bensì unicamente operative. Le strumentazioni di scansione in uso che hanno una risoluzione di circa mezzo millimetro non sono adatte a dare una rappresentazione dettagliata dei neuroni e tanto meno delle sinapsi. Sarebbero necessarie risoluzioni dell'ordine del micron, ossia un millesimo di millimetro. A quella scala saremo probabilmente in grado di vedere dei rigonfiamenti sui neuroni e ragionevolmente potremmo ipotizzare che si tratti di sinapsi. Anche questa risoluzione, tuttavia, potrebbe essere del tutto insufficiente. Le sinapsi non sono infatti tutte eguali. Alcune performano connessioni elettriche dirette tra i neuroni, altre diffondono una nuvola di sostanze chimiche su un'area di neuroni adiacente, alcune sinapsi contengono più trasmettitori chimici che vengono rilasciati selettivamente. Forse esistono migliaia di tipi differenti di sinapsi e per mapparle precisamente sarebbe necessaria una risoluzione molecolare. Tutto questo supera il livello attuale delle nostre tecnologie. E poiché stiamo parlando di scansione un cervello vivo e non il tessuto cerebrale di topo morto, occorrerebbe inoltre sapere a che cosa serve tutta

quella quantità di cellule che non sono neuroni, che sono in numero 10 volte superiore ai neuroni stessi.

Insomma, la quantità di cose che ancora non sappiamo è enorme e tutto l'approccio ingegneristico che concepisce la coscienza come un atto di attenzione enormemente stratificato presuppone l'esistenza di tecnologie che ancora non sono nate. Tuttavia, il modello sembra essere piuttosto persuasivo. In fin dei conti, quando siamo coscienti abbiamo attiva una forma di attenzione. Quando dormiamo questa forma non è presente nello stesso modo di quando siamo svegli. Altrimenti noi non saremmo in grado di distinguere la realtà dall'allucinazione, il sogno ad occhi aperti da quanto effettivamente stiamo sperimentando nella nostra vita. Ammettiamo che la tecnologia faccia quei progressi sufficienti a descrivere e scansionare l'attività rilevante del cervello di una persona. Ora, immaginiamo di essere in grado di descrivere tutta l'attività neuronale e sinaptica della mente di una persona. Ciò che noi staremo facendo sarà dare una descrizione precisa della sua identità personale in quel momento. Occorrerà forse fare attenzione che la persona non sia sotto l'effetto di droghe, o non abbia un attacco di mal di denti, oppure non sia piombata in una profonda depressione per un lutto emotivo. Inoltre, così come scansioneremo il cervello che abbiamo situato nella scatola cranica, dovremo anche farlo per il cosiddetto **secondo cervello che abbiamo situato nell'intestino** (dove si trovano circa mezzo miliardo di neuroni). Quando noi saremo in grado di riprodurre l'attività di una coscienza e di scaricarla su un altro supporto, si porranno inevitabilmente dei problemi etici e politici. Pensiamo alle **versioni di prova di queste coscienze**. Saranno delle coscienze sperimentali, per così dire, e non anche delle persone? E se non funzioneranno troppo bene che cosa dovremo farne? Dovremo cancellarle? Non dovremo piuttosto considerarle come delle **coscienze "diversamente abili"**? Forse giungeremo a pensare di non avere il diritto di cancellarle. Ma immaginiamo che arrivi il momento in cui sarà possibile replicare con precisione una coscienza come la nostra e farne l'upload. Forse non sarà mai conveniente scaricare una coscienza in maniera permanente in un dispositivo fisico artificiale che potrebbe risultare sempre troppo costoso. Forse sarà molto più semplice caricare una coscienza in un ambiente virtuale, progettato sulla base dei più avanzati videogiochi, che potrebbe essere estremamente dettagliato.

Immaginiamoci la scena. Tu potresti essere già in là con gli anni, ti hanno diagnosticato una malattia invalidante i cui sintomi non si sono ancora manifestati. Decidi di fare un upload della tua mente per prolungare in maniera indefinita la tua esistenza. Ti mettono in questa macchina che scansiona tutta la tua esperienza come è depositata nei tuoi due cervelli e la carica su un'altra piattaforma, una sorta di **Second Life** ultraperfezionata. Premi sull'icona di uno schermo e la tua versione comincia a vivere in questo altro mondo. Ritorni a casa e telefoni a questa tua versione aggiornata di te, che ti dice che la sua prima giornata sta andando alla grande. È andata a fare colazione in uno splendido caffè della tua città, ha gustato

i dolci tipici e poi ha preso lo scooter ed è andata al mare. Ha incontrato un sacco di gente interessante che è stata uploadata nella versione online della tua città. Si è resa conto, dopo aver gustato la tua birra preferita, di non aver più bisogno di andare al bagno, sebbene i bagni ancora ci siano o per rendere la simulazione più credibile o perché qualcuno trae piacere dall'esperienza simulata della minzione. Stasera poi ha in programma di uscire con una splendida ragazza che ha incontrato tramite un'agenzia di dating. Tu dall'altra parte del telefono invece stai facendo i conti con le tue usuali preoccupazioni quotidiane e con l'angoscia della malattia invalidante che sta progredendo. Che cosa dovresti fare? Dovresti essere contento che una versione di te sta vivendo in un posto splendido, identico alla tua città natale, affacciata sul mare, destinata ad un'eterna estate? Io penso che tu non abbia nessun motivo per essere contento, ma dovresti avere molti motivi o per essere invidioso di una vita che non stai facendo o per avere dei rimpianti per non aver fatto una scelta che ti avrebbe messo al riparo dall'invidia. Che cosa avresti dovuto fare per non rammaricarti di non essere tu da quell'altra parte? Perché dovrebbe essere chiaro che se mai questa telefonata avrà luogo, tu non starai affatto parlando con te stesso, ma con un altro individuo che non sei più tu. Si tratterà di un sé al momento piuttosto prossimo al sé che tu sei stato qualche ora fa, ma che con il passare del tempo divergerà sempre più da te.

Che cosa però avresti dovuto fare per non avere né rimpianti né invidie? Una volta che sia stata creata una versione identica a te stesso, penso che l'unica alternativa per non provare invidia e rimpianto sarebbe stata quella di **suicidarti. Ma sarebbe stato realmente un suicidio?** Io penso di no, se nel momento in cui la tua versione on line si fosse attivata, tu non ci fossi stato più. Semplicemente tu avresti posto fine a una modalità di fare quelle esperienze che tu riferisci a te stesso attraverso quel meccanismo di attenzione enorme complicato che sarebbe la tua coscienza, se la visione di Graziano è corretta. E qualcosa di corretto ci deve essere palesemente essere secondo me. In fondo questa idea ingegneristica dell'attenzione, che considera la coscienza come un'entità misurabile e quindi potenzialmente replicabile non è diversa strutturalmente dall'idea che aveva **Kant** dell'io, che lui chiamava **io trascendentale**, espressione con la quale intendeva un centro focale che rende unica la nostra esperienza, e fa sì che abbia appunto un centro, ossia quella che noi comunemente chiamiamo la nostra personalità. **Questa personalità noi la confondiamo facilmente con una cosa, mentre è una funzione. L'io insomma non è una sostanza.**

Allora, se tu hai fatto un upload della tua mente su un altro supporto perché dovresti voler continuare ad avere delle esperienze che non ti soddisfano? La cosa più razionale sarebbe chiudere un capitolo della tua vita e iniziarne un altro più promettente. **Sarebbe come trasferirsi in un'altra nazione, dove non ci sono malattie né povertà?** È facile anche immaginare che cosa accadrebbe a livello di conflitto sociale. Il mondo virtuale avrebbe bisogno per continuare ad esistere di una manutenzione continua. Non si tratterebbe affatto di sistema ecologico come

il nostro che si autosostiene senza eccessivi interventi volontari (e che infatti ci sarebbe anche se noi non ci fossimo più). No, nel caso di un sistema ecologico virtuale sarebbe necessario il lavoro di qualcuno che non fa parte di quel sistema, che ad esempio si occupa della manutenzione dei sistemi di energia necessari per mantenerlo efficiente. E chi si occuperebbe di questa manutenzione? **Io credo che sarebbe molto probabile che ad essere impiegati in questi compiti sarà una classe di sfruttati che non avrà i soldi necessari per fare l'upgrade alla vita virtuale.** E ci dovrà essere pur qualcuno che controlla questa nuova classe di manutentori perché non faccia scherzi di cattivo gusto a chi esiste solo nella nuova dimensione virtuale, cancellando i dati che costituiscono una coscienza, ad esempio. **Dissolvere una coscienza che esiste nella sola dimensione virtuale sarebbe un omicidio a tutti gli effetti, siamo d'accordo?**

In questo mondo di menti potenzialmente immortali non si aprirebbe affatto una età dell'eden, ma, come sempre accade tra gli esseri umani, un altro capitolo della costante lotta per il potere, perché queste menti potenzialmente eterne non sarebbero invulnerabili, ma dipenderebbero da una manutenzione, che si opererebbe pur sempre in un mondo fisico dove le risorse di energie, di materie prime, di tempo, di apparati elettronici deputati al mantenimento del nostro mondo virtuale imporrebbero delle scelte selettive. Facile immaginare che uno strumento di selezione delle scelte dipenderà dal potere economico. Magari, quanto più grande sarà la tua capacità economica, tanto maggiore sarà il ventaglio di opzioni che si apriranno per te nel tuo nuovo mondo virtuale. E anche se la manutenzione fosse completamente automatizzata, nel senso di non dipendere più in alcun modo dalle decisioni umane, voi vi sentireste al sicuro?

Graziano espande il suo stupefacente ottimismo a un altro tema, ossia la possibile colonizzazione umana dello spazio oltre la terra. **I viaggi interplanetari** presentano forse dei problemi insormontabili, anche per le radiazioni che i corpi umani dovrebbero sopportare in un viaggio spaziale. fosse pure di media durata. Bene, dice Graziano, perché mandare dei corpi quando potremo mandare delle menti? Lasciando pure da parte che queste menti dovrebbero essere, magari episodicamente, insediate in dispositivi fisici per esplorare nuovi territori extraterrestri, non si potrebbe porre, invece, un'altra domanda: per quale motivo esplorare altri mondi, quando si potrebbero creare nella realtà virtuale dove si insiederebbero tutte le persone più benestanti e quelle più brillanti? In termini di immaginazione non è proprio questa trascendenza del desiderio l'ennesima rincorsa a rifiutare la scarsità delle risorse che è la cifra delle nostre vite (a cominciare da quella risorsa che è scarsa per eccellenza, ossia il tempo)? **Ma anche in quel paradiso abbondante che Graziano immagina, la verità è che non ci sarà mai posto per tutti.**

FINZIONI ECCEZIONALI: AGAMBEN, IL CORONAVIRUS E L'“UOMO DELLA STRADA”



ANDREA RACITI

La convulsa situazione generale che tutti stiamo vivendo da circa due settimane, tra le varie cose, ha contribuito a creare un vasto calderone di informazioni, immagini e opinioni da cui veniamo assaliti ogni giorno.

Anche questo mio breve contributo, in qualche modo, rientra per forza di cose in questo calderone, d'altronde questa è *en-doxa*. Tuttavia, spero che nessun lettore si senta assalito in qualche modo.

Invece, non si può negare che alcuni personaggi di un certo spessore – a volte non solo mediatico, ma anche culturale – si siano lanciati in una sorta di **“assalto alla diligenza”** di questa Italia sofferente.

Inutile tergiversare: parlo del filosofo **Giorgio Agamben**. I suoi tre interventi a proposito della questione “coronavirus” mi hanno lasciato alquanto perplesso, a causa della profonda, immensa stima che, per motivi di studio del pensiero di colui che considero un **Maestro** della filosofia, nutro da anni nei suoi confronti. Se mancasse tutto ciò, confesso che i suoi interventi mi avrebbero lasciato indifferente. Non avrei “sprecato inchiostro”, come si suol dire, se le stesse affermazioni di Agamben fossero state pronunciate da chiunque altro nei cui confronti non avessi avuto la medesima ammirazione. Ciononostante, già prima di leggere il suo primo intervento del 26 febbraio su *Il Manifesto*, tutto sommato, immaginavo dove sarebbe andato a parare l’autore di *Homo sacer*.

E, dopo aver letto il primo, anche dopo il secondo intervento pubblicato l’11 marzo sul sito della casa editrice Quodlibet, l’opinione di Agamben sulla questione del covid-19 sembra consolidarsi in maniera, purtroppo, ormai definitiva. Infatti, con il terzo intervento del 17 marzo, sempre sul sito di Quodlibet, il filosofo si limita a fornire dei “chiarimenti” in risposta a un articolo di Flores d’Arcais, confermando *in toto* le tesi sostenute nei due precedenti interventi.

La tesi di Agamben al riguardo, a modo suo, sembra molto chiara, ed è così riassumibile: l’epidemia (che ha ormai assunto le dimensioni di una pandemia secondo l’OMS) non esiste, è letteralmente una finzione, un’invenzione. A che scopo sarebbe stata inventata l’epidemia stessa? Ma è chiaro. Secondo Agamben, si tratta di una situazione creata *ad hoc* al fine di legittimare l’instaurazione dello **stato d’eccezione**, attraverso i decreti legge che stanno comprimendo fortemente molte delle nostre libertà. Avremmo davanti agli occhi nient’altro che la dimostrazione della teoria di Agamben, secondo cui vivremmo ormai in uno stato d’eccezione permanente. Questo sarebbe il **“paradigma normale di governo”** negli Stati democratici. Secondo il filosofo, l’invenzione dell’epidemia servirebbe a creare quello stato di panico collettivo di cui Agamben crede che il popolo abbia bisogno, come di un perverso nutrimento mentale; un tale bisogno di panico viene quindi soddisfatto dal governo attraverso le misure eccezionali.

A sostegno di tutto ciò, Agamben asserisce pure che il contagio in quanto tale è un’idea **“estranea alla medicina ippocratica”** (e meno male che c’è Agamben a ricordarcelo!). L’idea di contagio sarebbe funzionale – e a questo punto appare quasi ovvio... – a legittimare lo stato d’eccezione che il Governo ha imposto ai cittadini, rendendoci così, l’uno per l’altro, dei potenziali untori! Il Governo avrebbe, sempre a parere del filosofo, raggiunto il tanto agognato obiettivo di chiudere scuole e università e di imporre così solo lezioni online. Agamben cita anche un passo dei *Promessi sposi* in cui... **Basta**. Va bene così.

So che può sembrare davvero scoccante, ma vi assicuro che, quando scrive sul serio, Agamben sa davvero il fatto suo. Si legga uno qualunque dei nove saggi che

compongono *Homo sacer* oppure *Il linguaggio e la morte, Il tempo che resta* o decine di altri suoi lavori meravigliosi. Qui, invece – e mi duole assai dirlo – in questi articoletti sul coronavirus, sembra che il filosofo stia prendendo **una bella cantonata**, e grossa pure. Forse, e mi auguro sia così, Agamben non ha ben presente la situazione che la gente, tutti, senza distinzione, sta vivendo.

Non sono mancate le reazioni a queste dichiarazioni incaute di Agamben. Alcune di queste risposte le reputo estremamente intelligenti, come quella di **Jean-Luc Nancy**, mentre altre – seppur sagaci e divertenti – un po' meno, e anche, devo dire, parecchio volgari, come si legge nella conclusione dell'articolo di Flores d'Arcais.

Per quanto mi riguarda, credo sia opportuno rispondere rimanendo sul pezzo, tentando (almeno, idealmente) di convincere l'interlocutore ad accettare le nostre ragioni in forza della sola *vis* delle nostre argomentazioni.

Sono due i punti centrali della tesi di Agamben:

(1) l'epidemia è stata inventata a solo uso e consumo dello stato d'eccezione, normale paradigma politico delle nostre democrazie (**intervento del 26 febbraio**);

(2) il contagio non esiste, tutt'al più è solo una parola, che fa parte della strategia “biopolitica” del Governo atta ad ingenerare nella cittadinanza lo stato di panico collettivo funzionale al mantenimento dello stato d'eccezione (**interventi dell'11 e del 17 marzo**).

Queste idee possono apparire sorprendenti – ai limiti del complottismo – al profano che si ritrovi a leggere Agamben sul sito de *Il Manifesto* o su quello di Quodlibet. Da lettore di professione del filosofo, mi limiterò a far presenti argomenti contrari (**anzi, opposti**) a quelli agambeniani, giungendo a confermare in tutto e per tutto **la stessa conclusione data dall'intuito del profano**. Infatti, basterebbe il fantomatico “**uomo della strada**” per esporre ad Agamben una sfilza di fatti che smentiscono totalmente, fino alla completa demolizione, la tesi del filosofo, secondo cui l'epidemia coronavirus sarebbe una *factio imperii* e lo stato d'eccezione che adesso stiamo vivendo un “paradigma normale di governo”.

Per rispondere al primo punto, seguendo l'esempio dell'“uomo della strada”, direi **di partire dai fatti**. Ora, è vero, Agamben potrebbe già fin d'ora interrompermi e ricordarmi che, almeno da **Nietzsche** in poi, riferirsi ai “fatti” come a qualcosa di diverso da un'interpretazione dei fatti stessi sarebbe quantomeno incauto. Dietro ciò che noi chiamiamo “verità”, “fatto”, “oggettività”, vi è sempre una particolare ermeneutica che conferisce una **direzione**, un **orientamento** specifico ai fatti medesimi, mediante la mera attribuzione di un significato ad essi. Insomma, dietro a quelli che chiamiamo fatti o verità, c'è una **forza**, un **punto di vista dominante**.

Bene, tutto vero. E, infatti, risponderei ad Agamben che il *mio* punto di vista sulla questione coronavirus ha gettato la maschera prima ancora d'indossarla: è **quello dell'“uomo della strada”**. Nietzsche ci insegna che, per comprendere la forza che sta dietro a una certa interpretazione dei fatti, bisogna anzitutto conoscere

non il *che cosa*, bensì *chi* sta dietro quel particolare punto di vista dal quale si diparte un'interpretazione.

Ebbene, dietro il mio punto di vista sta "l'uomo della strada": **chi è mai costui?** Io lo definirei una figura mitica. Non lo è sempre stato, ma, ormai dal 10 marzo a questa parte, lo è diventato. Non c'è più un "uomo della strada", nessuno, dopo la dichiarazione dello stato d'eccezione, tecnicamente può *stare* in strada, ovvero, *vivere* veramente, senza le attuali limitazioni, la *strada*.

Anche la strada scompare insieme all'"uomo della strada".

La strada come spazio vissuto, in movimento, ma anche quieto, immoto, seppur pervaso da un giocoso silenzio, da impercettibili sibili notturni. Tutto ciò non c'è più. E come mai? L'"uomo della strada" è scomparso, **non si è estinto**. Ma non appare più alla nostra vista, non fa più parte delle nostre quotidiane vicissitudini. *Noi* non viviamo più la strada. La scomparsa dell'"uomo della strada" ha una ragione amara, ma semplice: un male che proviene *da* se stesso può danneggiarlo e, in alcuni casi, può addirittura ucciderlo. **Si tratta di un virus, di una malattia infettiva**. E definire tutto ciò "invenzione", un'epidemia "supposta", sarà pure l'opinione di Agamben, forgiata dalla coriacea indagine filosofica sullo stato d'eccezione, e, purtuttavia, è e resta **un'interpretazione al pari di quella dell'"uomo della strada"**. Ma, a differenza di quella della figura mitica, di cui abbiamo adottato il punto di vista, l'interpretazione di Agamben è inficiata da un solo, enorme e insanabile vizio originario: **non considera nessun fatto. Manca una vera interpretazione**, poiché al di sotto delle parole, stavolta, si trova davvero il puro nulla.

In particolare, non considera le migliaia di **contagiati** e di **malati** in tutto il mondo. Non considera il **rischio del collasso dei sistemi sanitari** dei vari Stati, anche dei più avanzati sotto questo profilo. E, soprattutto, si dimentica di **considerare i morti**. L'"uomo della strada" parte con diecimila passi di vantaggio su Agamben, ma, financo fosse soltanto lo scarto infinitesimo che distanzia la celeberrima tartaruga di Zenone da Achille, quello resterebbe per lui comunque irraggiungibile.

Infatti, l'"uomo della strada" nota qualcosa che **sfugge** del tutto al filosofo: **sa** di poter morire e **si** vede morire. Allora, semplicemente, fa la cosa giusta: **decide di scomparire, per il momento**. Abbandona il suo luogo naturale: la strada ora è deserta e così rimarrà per un po'. Questo, l'"uomo della strada" lo sa. Il filosofo no.

Salvo che sia egli stesso ad adottare, anche solo occasionalmente o per un momento, il punto di vista dell'"uomo della strada". Anche il filosofo, infatti, è un essere vivente, che vaga per la strada, che costituisce la **materia prima** da cui ogni sua riflessione dovrebbe partire (lo sapeva bene Socrate, che, vagabondando per Atene, interrogava i suoi concittadini sul *dikaion*).

Quindi, la malattia infettiva c'è, almeno per l'"uomo della strada", **ma anche per il filosofo che non si sia dimenticato di lui**, che non abbia distolto lo sguardo

dalla sua sofferenza. Se si sa questo, non si può affermare o scrivere con tanta leggerezza che qualcuno abbia inventato l'epidemia. E, ancor più assurdo, che quest'ultima sia funzionale al “normale paradigma di governo” dello stato d'eccezione.

Su quest'ultimo punto, bisogna venire in soccorso dell'“uomo della strada”, il quale potrebbe sentirsi atterrito di fronte alla (apparentemente) penetrante analisi politica di Agamben. Infatti, qui sorge un cortocircuito logico e interpretativo nell'argomentazione del filosofo. Egli, **travisando completamente**, ad un tempo, la dottrina teologico-politica dell'“*Ausnahmezustand*” (“**stato d'eccezione**”) di **Carl Schmitt**, e la filosofia della storia di **Walter Benjamin** – di cui proprio Agamben ritengo sia uno dei massimi esperti – crede e afferma che attualmente, nelle democrazie occidentali, si viva in uno stato d'eccezione permanente. Ciò sarebbe dovuto, a parere di Agamben, alla assoluta prevalenza della decretazione d'urgenza, la quale avrebbe ormai esautorato le prerogative del Parlamento.

Certamente, come i costituzionalisti sanno bene, l'abuso della decretazione d'urgenza non costituisce certo un bene per la democrazia, anzi. Ma ciò è dovuto soprattutto alla **strutturale inadeguatezza dei Parlamenti** delle democrazie costituzionali a rispondere ai rapidissimi mutamenti socio-economici che richiedono interventi altrettanto celeri. Questa, tra le altre, è una delle cause dell'abuso della decretazione d'urgenza. Ma ciò, come Schmitt insegna, **non ha nulla a che vedere con lo stato d'eccezione**. Quest'ultimo consiste in una **situazione abnorme**, letteralmente non prevista da nessuna norma dell'ordinamento, che, una volta dichiarato dal sovrano, comporta la **sospensione dell'ordinamento costituzionale vigente**, con conseguente assunzione di poteri eccezionali in capo al sovrano medesimo. La sospensione, usualmente, può riguardare in tutto o in parte la costituzione.

Capiamo, pertanto, due cose. Innanzitutto, se ammettiamo che tutto il Paese, almeno a partire dal 10 marzo, vive uno “stato d'eccezione”, ebbene, la suddetta situazione **non sussisteva prima della sua dichiarazione**. Perciò, a dispetto di quanto dice Agamben, lo stato d'eccezione **non è permanente, non è un “normale paradigma di governo”**, ma viene sempre **dichiarato**, come nel caso dell'Italia e di tutti gli altri Stati in cui ciò è avvenuto.

Quindi, Agamben, deve mettersi d'accordo con se stesso. O lo stato d'eccezione è permanente e quindi c'è sempre stato, già da prima dell'epidemia, e allora, se è così, **“l'invenzione” di essa non avrebbe alcun senso**, visto che viviamo sempre in stato d'eccezione, secondo lui! O, in alternativa alla prima assurda opzione, si riconosce che lo stato d'eccezione **non c'era affatto prima di essere stato dichiarato** dal Governo, e che è stato dichiarato non perché qualcuno al Governo si sfregi le mani perché adesso si senta un Hitler redivivo, ma perché, effettivamente, un'epidemia **c'è davvero**.

Ora, non mi reputo né un *fan* di questo o di qualunque altro Governo possibile, né, soprattutto, proprio perché è un fenomeno che studio da diversi anni, un

propugnatore dello stato d'eccezione. Dirò di più. Quando, la sera del 9 marzo, è stato effettivamente dichiarato a reti unificate, ho tremato. Un freddo glaciale e del tutto innaturale mi ha pervaso. Non era la paura del virus quella che mi fece tremare, quella sera, mentre ascoltavo il discorso del Presidente del Consiglio, ma fu la paura che l'instaurazione di un – seppur temporaneo – “stato di polizia” **avrebbe potuto comportare per la libertà di tutti noi**. Lo stato d'eccezione, infatti, *ex definitione*, costituisce il provvedimento **massimamente ingiusto**, più di ogni altro, per la cittadinanza. E come potrebbe essere diversamente, per un provvedimento capace di sospendere le nostre libertà costituzionali, l'elemento primo e vitale della nostra vita associata? Per un provvedimento che, come afferma Schmitt, “**non ha bisogno di diritto per creare diritto**”, o che, come scrisse Benjamin con tragica lucidità, costituisce “**la regola che la tradizione degli oppressi ci insegna**”?

La tragicità dello stato d'eccezione, che coincide integralmente con la sua somma ingiustizia, non nasce certo da una presunta strategia governativa volta a creare una, ancor più presunta, esigenza libidica di panico, quasi che fosse la stessa cittadinanza che, “inconsapevolmente”, ne volesse fare incetta. **No**. Se così fosse, non ci sarebbe nulla di tragico e nessuna suprema ingiustizia nello stato di eccezione. Ci sarebbe solo del grottesco.

Il tragico e l'ingiustizia sorgono da una situazione generale **di effettiva necessità, che nessuno si è inventato**. Non stavolta. Il contagio esiste, ed è molto pericoloso, checché ne dica Agamben. Ma, a parer suo, appunto, parlare di “contagio” sarebbe follia. È questa parola il vero contagio, secondo lui. Come giustifica questa tesi, che evidentemente il filosofo ritiene inoppugnabile? Beh, molto semplice. Egli dice che si tratta di una nozione che non era prevista dalla “medicina ippocratica”, bensì è il frutto dell'elaborazione scientifica di XVI e XVII secolo... Così, per Agamben, ciò basta come dimostrazione dell'inesistenza del contagio.

Si noti bene, che, anche senza scomodare i virologi, anche qui il nostro semplice, ma cocciuto e caparbio, “uomo della strada”, potrebbe benissimo fare a meno di me, facendogli presente **la sua quotidiana interpretazione dei fatti**. Il contagio, infatti, è innegabile che ci sia, e **non smette di esistere perché, solo** in quanto termine o come nozione, non era conosciuto dalla “medicina ippocratica”... Infatti, anche se i trattati di medicina greca non ne contemplavano la nozione, certamente ai Greci non fu sconosciuto il contagio **in quanto fatto** che li colpiva periodicamente e che causava ingenti quantità di vittime. Basti pensare a **Tucidide**, che, nel contesto della sua narrazione della guerra del Peloponneso (431 a. C.– 404 a. C.), racconta dettagliatamente la peste che affligge Atene all'inizio della guerra, e di cui anche **Pericle** rimase vittima. Ma si potrebbero citare centinaia di esempi tratti dalla storia antica, che smentiscono del tutto l'opinione di Agamben.

L'errore di fondo insito nella tesi del filosofo sull'inesistenza del contagio attuale e della sua conseguente utilizzazione per mantenere in vita lo stato

d'eccezione, deriva ancora una volta da un evidente limite strutturale del suo pensiero filosofico. Infatti, chi legge Agamben sa che per lui la storia della filosofia è, tutto sommato, una storia di traduzioni. Il che costituisce una posizione quanto mai utile per lo studio genealogico e, spesso, anche filologicamente accurato dei concetti filosofici. Si tratta di quella scienza, di cui lui si ritiene, in un certo senso, lo scopritore, che – ispirandosi all'*Archeologia del sapere* di **Foucault** – egli chiama “archeologia filosofica”.

Non è questa la sede per addentrarci in una discussione sulla legittimità teoretica del metodo agambeniano. Una delle cose a cui il filosofo, qualunque filosofo, dovrebbe fare attenzione, è di **non assolutizzare il proprio metodo**. Nel caso specifico, credere che, poiché una nozione di un fatto in passato non era compresa come adesso noi la conosciamo, da ciò derivi che neanche il fatto esistesse prima della nozione, è, come abbiamo visto, **totalmente assurdo**. Applicato al caso del contagio: non perché il termine o la nozione “contagio” non era conosciuta dai Greci, si potrà dire allora che il *fatto* del contagio, al tempo dei Greci, non esisteva!

Ma, per Agamben, non esiste neanche adesso: per lui, è una nozione funzionale soltanto a mantenere un provvedimento che, anche a parere di chi scrive, è l'espressione della massima ingiustizia.

Ma è proprio qui il punto decisivo. La massima ingiustizia sorge da una necessità riguardante **il nostro mondo e la garanzia della sua esistenza**. Riguarda, come direbbe in soldoni il nostro “uomo della strada”, la salute e la vita. In effetti, il mondo umano smetterebbe di esistere senza il suo sostrato biologico, costituito **dal suo corpo**. Senza di esso, qualunque libertà costituzionale, non avrebbe modo di esplicarsi. Non posso essere davvero libero, se il mio corpo si ammala gravemente. Ed ecco, allora, che si manifesta la somma ingiustizia dello stato di eccezione: si limitano preventivamente, per decreto, le suddette libertà, per garantire che esse si possano esplicare in futuro, una volta passato o, quantomeno, fortemente ridotto il pericolo. Quindi, nel caso specifico dell'epidemia, ne conseguono le misure di quarantena per tutti i cittadini.

Purtroppo, anche se così piace pensare ad Agamben, questo **non è un complotto**, né una strategia del potere biopolitico per mantenersi in sella: costituisce una reale situazione di emergenza sanitaria, alla quale le nostre istituzioni statali non possono che opporre strumenti simili a quelli che adotterebbero in caso di guerra – come la dichiarazione dello stato di eccezione –, provvedimenti che comprimono le libertà fondamentali dei cittadini: **sono mezzi imperfetti, di per sé ingiusti**, ma non ne possediamo altri per combattere un'epidemia che, senza dubbio, è **reale e operante**. Cosa dovremmo fare, secondo Agamben? Cosa dovrebbe fare il nostro “uomo della strada”? Perché una cosa è certa: se non si rispetta il contenuto di queste misure di quarantena – **con o senza stato di eccezione** –, per quanto ingiuste siano verso alcune importanti libertà fondamentali, si rischia un aumento abnorme dei contagi e il collasso del sistema sanitario.

Il retto e sano sentimento di giustizia, che considera sommamente ingiusto lo stato di eccezione, **si snatura fino ad autodistruggersi** se si dimentica della vita e della salute, in una parola, **del corpo** che ognuno di noi è innanzitutto. L'affermazione della giustizia ad ogni costo si tramuta **in un'ingiustizia superiore** alla somma ingiustizia dello stato di eccezione, proprio nel suo infausto tentativo di contrastarlo con delle trovate da logografo.

Affermare la giustizia non può significare il *fiat iustitia, pereat mundus*, perché senza il mondo non ci può essere l'uomo, e il corpo dell'uomo è il suo mondo.

EPIDEMIA, O LA FINZIONE DELLA PESTE



TOMMASO GAZZOLO

“Che bisogno avete di trattenere le persone se la probabilità vi assicura che le ritroverete tutte sull’autostrada il tal giorno e la tal ora?” (G. Deleuze)

1. Governo e diritto.

Come pensare l’epidemia, questa epidemia che stiamo vivendo? Per certi versi, sembra – a leggere i primi commenti, le prime reazioni, i primi tentativi di analisi – che a rendere **pensabile** quanto sta avvenendo stia servendo la ri-attivazione di tutta una serie di analogie con il racconto della peste, l’innesto di un paragone con la **città appestata** (basti vedere come stiano funzionando, in queste settimane, le riprese dei testi manzoniani, anzitutto, ma anche di Camus e Saramago). È possibile, tuttavia, che questa “finzione”, che il funzionamento di questa analogia, finisca per occultare, più che chiarire, quanto vi è realmente da pensare.

Tra la città appestata e la popolazione colpita dall'epidemia – come la nostra – occorre tener ferma la rottura che si è prodotta, e che ha a che vedere, più che con qualsiasi problema interno ad una “politica della salute”, con il rapporto tra il *governo* della popolazione – il modo, diremo, di influenzarne, indirizzarne, regolarne e guidarne la condotta – e il *diritto*.

Ciò a cui stiamo assistendo, come dovrà vedersi, non è altro dall'insieme di problemi che si definiscono una volta che sia giunto ormai a compimento quel processo, già iniziato da tempo, che conduce alla fine della relazione tra potere e diritto, o, per dirla con Foucault, alla fine del “**principio che il diritto debba essere la forma stessa del potere e che il potere debba sempre esercitarsi nella forma del diritto**”.

Se il diritto non costituisce più la *forma* del potere, ciò dipende dal fatto che quanto chiamiamo ancora oggi “potere” non è più la stessa cosa di quello che il modello giuridico presupponeva e ha continuato a presupporre sino ad oggi. Foucault ha più volte insistito sul passaggio **dal sovrano al governo**, per riferirsi esattamente questo: non uno spostamento dal legislativo all'esecutivo, ma da un potere che si pensa come *relazione d'obbedienza* – l'idea che il potere consista nel comandare, nel prescrivere, nel dettare ordini, e che pertanto richieda essenzialmente di essere obbedito – ad un potere che si pensa, diversamente, come **governo** – l'idea, cioè, che il potere consista nell'indirizzare, nell'influenzare, nel guidare una serie di azioni o di fenomeni reali secondo strategie complesse.

Finché i rapporti di potere sono pensati come rapporti di comando/obbedienza, il diritto, la legge, è ciò che consente la loro messa in forma e la loro stessa pensabilità (è il linguaggio del diritto che consente di pensare in termini di *contratto* il rapporto sovrano/sudditi, in termini di *obbligazione* la loro relazione, etc.). Una volta, tuttavia, che il potere ha iniziato a farsi carico, a porsi come compito quello di assicurare la *sicurezza e il benessere* della *popolazione*, il problema decisivo diviene non più quello di farsi obbedire, ma quello di influire sul comportamento della popolazione intervenendo su oggetti, fattori, fenomeni apparentemente estranei ad essa e che, tuttavia, interagiscono con la stessa.

Un esempio, il più semplice possibile, aiuta forse a chiarire il punto. Posso pormi un problema del tipo: come fare in modo che, in un certo quartiere, o in una certa strada, non si trasformi, la sera, in una zona di delinquenza, o di spaccio? Una risposta che si potrebbe dare è: si impone la chiusura di tutte le attività commerciali dopo una certa ora, si impedisce la circolazione delle persone, si ispezionano le strade, o soluzioni analoghe. Ciò che conta, qui, è che è un dispositivo giuridico-disciplinare a funzionare – è l'idea, in altri termini: (a) che il potere si esercita come comando, prescrizione, disciplina dei comportamenti delle persone; (b) che esso si rivolge ai cittadini a partire da una pretesa di obbedienza.

Il senso delle relazioni di potere cambia, tuttavia, se la strategia inizia a essere quella, invece, di non impedire in alcun modo la circolazione delle persone e l'apertura dei locali, ma, ad esempio, di intervenire su altri aspetti che incideranno

sul comportamento della popolazione in maniera *indiretta* – ad esempio regolando l’illuminazione stradale, agevolando lo svolgimento di attività o iniziative che spingano a frequentare il quartiere un certo *tipo* di persone, di una certa età, educazione, classe sociale, e così via. Qui ciò che è cambiato è la concezione stessa del potere. Esso non agisce più prescrivendo o imponendo una disciplina. Lascia infatti che le persone circolino liberamente, senza intervenire direttamente, senza imporre la sua “volontà”. Il potere interviene però a *governare* tale circolazione, ossia ad orientarla, indirizzarla verso certe finalità (es: impedire lo spaccio), agendo su fattori che sono apparentemente estranei ad essa (l’illuminazione, la distribuzione delle licenze commerciali, etc.), ma che, modificandosi, modificheranno anche questa.

Ciò che richiede essenzialmente il potere, ora, non è l’obbedienza – o, più correttamente: quella con il potere non è più una relazione di obbedienza (per quanto, ovviamente, ciò non significa che non continueranno ad esistere obblighi e divieti). La legge, inoltre, cessa di essere lo strumento, il mezzo essenziale del potere, nonché il suo fine, ma diviene soltanto una tra le tattiche possibili che esso adotta al fine di assolvere ai propri compiti e realizzare le finalità che di volta in volta si propone.

2. *La città appestata.*

Foucault ha spiegato perfettamente questo spostamento con riferimento proprio al problema delle malattie epidemiche. Il problema della **peste**, nel XVII secolo, è ancora un problema pensato all’interno di una tecnologia **giuridico-disciplinare**: la finalità del potere, in tal caso, sarà quella di impedire il contagio *imponendo* una disciplina, separando i malati dai sani e regolando minuziosamente la condotta delle persone, prescrivendo loro “come e quando possono uscire, i comportamenti da seguire a casa, l’alimentazione da osservare, il divieto di contatti, l’obbligo di presentarsi agli ispettori e far ispezionare la propria dimora”. Se la disciplina regola tutto, non tralascia nulla, implica il continuo controllo delle persone e la costante ispezione delle abitazioni, la *legalità* costituisce una tecnica ad essa funzionale, dal momento che si tratterà di operare a partire da un codice binario che separa il lecito dall’illecito, ciò che è vietato da ciò che è permesso. Alla peste “risponde l’ordine”, risponde, cioè, un sistema che “prescrive a ciascuno il suo posto, a ciascuno il suo corpo, a ciascuno la sua malattia e la sua morte, a ciascuno il suo bene per effetto di un potere onnipotente e onnisciente che si suddivide, lui stesso, in modo regolare e ininterrotto fino alla determinazione finale dell’individuo, di ciò che lo caratterizza, di ciò che gli appartiene, di ciò che gli accade”. La città colpita dalla peste è, da questo punto di vista, il “negativo” fotografico del sogno di una **società disciplinata**, di una città “tutta percorsa da gerarchie, sorveglianze, controlli, scritturazioni”.

Già con il caso del **vaiolo**, un secolo più tardi, il problema dell' "epidemia" è ridefinito, le questioni sono diversamente dislocate. Qui non si tratterà tanto di imporre una disciplina – per quanto certamente continueranno ad operare regolamenti e prescrizioni – quanto di **governare** la malattia attraverso una serie di interventi, soprattutto a carattere *preventivo* – come l'inoculazione e la vaccinazione – resi possibili da una serie di calcoli, di osservazioni di natura statistica, probabilistica, relativi al modo in cui la malattia è *distribuita* e tali da permettere di sapere, per ciascun individuo, il grado di rischio di morbilità e di mortalità.

Ora il potere interviene non semplicemente per impedire il contagio o eliminare la malattia, ma prendendo in considerazione tutta la popolazione (senza distinguere tra soggetti malati e soggetti sani) e determinando quale sia il tasso *medio* di contagio, per poi agire in modo tale da poter influenzare le normalità diverse che si verificano – come il tasso di mortalità infantile - riportandole vicino alla media. Si tratterà di approntare meccanismi che consentano di determinare un equilibrio, di conservare una media, procedere a compensazioni: non più, dunque, investimento dei singoli individui, ma un'azione che possa "ottenere degli stati complessivi di riequilibrio, di regolarità", che riesca a "installare meccanismi di sicurezza" che siano in grado di controllare il rischio, la sua distribuzione nella popolazione considerata nel suo complesso.

Per una epidemia quale quella cui stiamo assistendo, che cosa accade? È vero, restano presenti ancora meccanismi di isolamento (la quarantena, la chiusura dei confini, etc.), ma essi ora operano all'interno e come tattiche di una strategia più complessa, che in realtà presuppone:

(1) il *controllo* di uno spazio per definizione *senza limiti* – il virus può diffondersi ovunque, ed è *come tale* che viene trattato. Per quanto, cioè, si proceda anche tentando di isolare alcune zone, attuare una divisione del territorio nazionale in zone "rosse", "aree focolaio", regioni "protette", in realtà tutto ciò non è più funzionale alla "sorveglianza" di tali spazi in quanto *chiusi*, bensì si lega ad una strategia di controllo dell'epidemia su tutto il territorio, nazionale ed extra-nazionale (poiché, per poter affrontare l'epidemia all'interno dello Stato, si tratterà anche di "controllare", attraverso un certo sapere statistico, probabilistico, il diffondersi del contagio nei paesi vicini);

(2) la messa in opera di una serie di calcoli, di studi, sulle probabilità di contagio, le zone più a rischio, le età più colpite, etc., di una "statistica" che costituisce la condizione indispensabile per poter conoscere lo "stato" della malattia e la sua incidenza sulla popolazione, in maniera tale da poter disporre di *previsioni* che permetteranno determinate azioni. Sulla base di tale "sapere", verranno allora adottare misure che, perlopiù, *non incidono direttamente sulla malattia o sui malati*, ma su fattori apparentemente indipendenti i quali, tuttavia, influenzeranno infine, probabilisticamente, il decorso della malattia stessa e la condotta della popolazione. Tali misure consisteranno nel redistribuire i posti letto tra le regioni,

nel regolare lo spostamento della popolazione da una regione all'altra o da un comune all'altro – intervenendo, per esempio, sul traffico ferroviario –, stabilire determinati orari di apertura e di chiusura dei negozi, etc.

Ora, per quanto alcune di esse siano prescrizioni legali, è chiaro che la funzione di questa “**legalità**” è del tutto mutata: essa non sarà fine a se stessa – o, meglio: il punto non sarà più l'obbedienza richiesta, quanto il fatto che, intervenendo sulla chiusura delle attività commerciali, si influenzeranno altre serie di fattori e di comportamenti – che sono quelli che, in ultima istanza, il Governo è interessato a regolare. Le norme, certo, esistono ancora, si procede ancora attraverso leggi, vi è ancora un aspetto disciplinare in atto – ma tutto ciò è inserito all'interno di una strategia nuova, di tipo “**securitario**” (la *messa in sicurezza della popolazione*), in cui a contare non è la disciplina che si impone alle persone, ma i comportamenti che si possono indurre.

3. Si deve evitare, ma non è vietato.

L'analisi delle “società post-disciplinari” (R. Castel) o di quelle che sono state chiamate anche “società di controllo” (G. Deleuze), è stata portata avanti fin dai primi anni novanta del secolo scorso, prolungando il lavoro di Foucault. Non occorre, qui, tornare sul punto. Piuttosto, ciò che sembra ancora da fare è pensare come, in questo spostamento dalla disciplina al controllo in gioco non vi sia, per il diritto, soltanto un suo nuovo dislocamento “tattico”. Non è soltanto la sua *funzione* a cambiare, infatti. Ciò che è in questione, è che il diritto non consente più di *pensare* il potere, le relazioni di potere. Ed è questa separazione tra potere e diritto che va intesa propriamente e che è forse quanto di più difficile da pensare, se si tiene presente del fatto che, come ricordava ancora Foucault, “l'Occidente ha avuto, come unico sistema di rappresentazione, di formulazione e di analisi del potere, il sistema del diritto, il sistema della legge”.

Comincia a chiarirsi il modo, apparentemente contraddittorio in cui, in queste settimane, si è delineata l'azione del Governo. Da una parte, c'è stato il ricorso, attraverso una serie di provvedimenti normativi, alla disciplina, all'imposizione di prescrizioni, di obblighi, di divieti. Ma, dall'altra, lo stesso Governo non ha smesso di ripetere che non fosse questo il punto, che non fosse davvero questione di imporre degli obblighi. “Non uscire di casa”, “vietato uscire di casa”, non può essere inteso semplicemente come norma, come ordine, comando del potere alla popolazione. È evidente che il potere non ha affatto, qui, principalmente di mira l'obbedienza ad un comando sanzionato, fine a se stessa. Se fosse così, del resto, la “strategia” fallirebbe certamente - interdizioni simili funzionano soltanto attraverso meccanismi di isolamento e internamento, e non in ambienti aperti: sarebbe impossibile, oggi, *sorvegliare* tutta la popolazione nei suoi spostamenti. “Evitate di uscire di casa” non ha come scopo ultimo l'obbedienza al comando.

Ha, diversamente, la finalità di permettere il *controllo* di spostamenti che comunque ci saranno, dove “controllo” non indica la “sorveglianza” ma, diversamente, la possibilità di *calcolare*, statisticamente e preventivamente, i flussi, le medie, le probabilità di questi spostamenti (quante persone saliranno sui mezzi pubblici di Milano all’ora di punta di mercoledì? Quante persone saranno presenti in un supermercato in un certo giorno e luogo? E quindi: quante richieste di ricovero vi saranno in un determinato ospedale in questa settimana?, e così via). È nella stessa direzione, del resto, che più in generale l’uso dei “**big data**” diviene il fattore determinante per l’azione di governo: perché sono soprattutto i dati forniti dalle compagnie telefoniche, dai sociali network, unitamente ai dati sanitari a consentire la “mappatura” degli spostamenti della popolazione, del loro stato di salute, delle persone con cui ciascuno è entrato in contatto (cd. *contact tracing*), e così via.

Certo, la presenza di divieti, di interdizioni, contribuisce a rendere possibile questo controllo. Ma, come dovrebbe essere chiaro, esse sono iscritte e funzionano all’interno di una serie di dispositivi, di relazioni, che non hanno più a che vedere con la pretesa del potere di essere obbedito. Le relazioni di potere funzioneranno, infatti, nel senso di regolare questi flussi – aperti e “liberi” – attraverso il loro controllo, e non la loro disciplina, intervenendo su una serie di fattori (apertura/chiusura dei negozi, rimodulazione del traffico ferroviario, aereo, degli orari e dei percorsi dei trasporti pubblici, etc.) che incideranno indirettamente su di essi.

Non c’è più una reale necessità dell’internamento, della chiusura – i cui costi sociali, se applicata all’intera popolazione, sarebbero insostenibili, e la cui realizzazione sarebbe in fondo impossibile. Dovremmo chiarire allora il senso di questa *calcolabilità*: **non si tratta di controllare flussi gli spostamenti per meglio isolare, rinchiudere, internare; al contrario, si tratterà, in certe condizioni, di isolare, porre in quarantena, chiudere gli spazi per meglio controllare.**

Per questo il Governo ha risposto alla domanda sui “divieti” introdotti sempre e soltanto in modo informale, tramite la pagina internet della Presidenza del Consiglio dedicata alle *domande più frequenti*, in cui si legge “**Si deve evitare di uscire di casa**”, e sul sito del Ministero dell’Interno, in cui compare un documento – ovviamente privo di ogni forza normativa - dal titolo “#coronavirus. Le regole per gli spostamenti”, che dispone: “*Non si può uscire di casa se non per validi motivi*”. Dopodiché, i giornali, gli organi di stampa hanno ripetuto tesi del tipo: il Governo ha chiarito che “*si deve evitare, ma non è vietato*”. Il che, dal punto di vista giuridico, non significa nulla: “si deve evitare x” può solo significare “è obbligatorio non fare x”, “vietato fare x”. Altrimenti l’espressione, semplicemente, non ha senso (ovviamente i giornali cercavano di chiarire come la norma disponesse che “si deve evitare di uscire, *salvo* per i motivi indicati dalla disposizione”: ma questo è un divieto a tutti gli effetti).

C'è qualcosa di più, qui, che una strategia di comunicazione. Ed è il rapporto tra due dispositivi differenti: quello **giuridico**, da una parte, in quanto le funzioni di governo sono istituzionalizzate ancora secondo il modello legale; quello propriamente **governamentale**, dall'altra, in quanto la funzione di governo non è più, da tempo, quella *normativa*, ma, diversamente, quella di una disposizione, di un'azione sulle cose che risponde ad una logica "sicuritaria".

Per questo avremo ancora una legalità, ma del tutto svuotata – una *legalità senza legge*, si direbbe, poiché la legge non è più ciò che consente all'azione di governo di esprimersi. E questo non perché – come si tende a dire – l'urgenza, l'emergenza, la necessità imporrebbero tempi di "decisione" che il procedimento legislativo non potrebbe garantire (è il vecchio problema, tutto interno ancora alla logica "giuridica", della **governabilità**, che non ha niente a che vedere con la "governamentalità"). Diversamente, è perché ciò che è cambiato è il senso della relazione di potere che sta alla base della legalità: l'azione di governo non è spiegabile, definibile, articolabile nei termini di una semplice pretesa di obbedienza, di un rapporto di obbligazione. Il governo non consiste, in ultima istanza, nell'intimare, nel prescrivere alla popolazione: "fate questo, non fate quello!".

4. Voi che sognate la disciplina.

Per quanto, allora, *l'azione del Governo* continui ad attuarsi anche attraverso un dispositivo giuridico – ma completamente "svuotato" –, la **funzione di governo** che in essa si esprime si basa su tecniche che sono del tutto eterogenee rispetto alla logica propria del diritto – che, semplicemente, è una logica fondamentale estranea alle "società sicuritarie". Foucault, ancora, l'ha espresso in termini essenziali e semplici, in un'intervista del 1977, osservando come il rapporto tra lo Stato e la popolazione si sia modificato ormai irreversibilmente in questo senso. Se lo Stato "classico" si fondava su una sorta di "**patto territoriale**" – la "sicurezza" come garanzia di *vivere in pace* all'interno di un certo territorio –, ora lo Stato si fonda su un "**patto di sicurezza**" – dove qui "sicurezza" indica un'altra cosa: la garanzia di essere *protetti* da tutto ciò che può essere incertezza, malattia, danno, rischio. La questione delle frontiere, della sicurezza come *ordine* all'interno di un territorio, è una questione storicamente inesistente e superata da decenni – per questo movimenti come la Lega di Salvini appartengono *storicamente* al *passato*, per quanto possano certamente tornare d'attualità (che è cosa diversa, tuttavia). Ciò che lo Stato propone, ciò che la popolazione desidera, è la sicurezza come *protezione* (per questo l'epidemia, oggi, e il terrorismo, ieri, sono i "pericoli" per eccellenza che lo Stato può incontrare).

Ritorniamo alla domanda iniziale. La fine della legalità non indica affatto né la semplice "illegittimità" delle misure adottate dal Governo né, tantomeno, la erosione dei poteri del legislativo da parte dell'esecutivo. Significa qualcosa di profondamente diverso, e più radicale: indica, infatti, che si è finalmente compiuto,

che è giunto alla sua fine, un tipo di potere che aveva per forma il diritto – e anzitutto la sua espressione nella legge – *in quanto* pensava se stesso e agiva secondo una logica dell'*obbedienza*. L'elemento decisivo è che siamo, ormai, in una società in cui le relazioni di potere non si definiscono a partire dalla pretesa di obbedienza, ma secondo meccanismi diversi e più articolati, che possono essere identificati come meccanismi di controllo (o di protezione, che è poi lo stesso), i quali operano “governando” serie di fenomeni, e non disciplinandoli. Certamente il diritto continua ad assolvere ad una serie di funzioni – ed essenzialmente funzioni di *governance*, gestionali, amministrative, fondate sulle logiche della negoziazione diffusa, della co-decisione, della cooperazione tra diversi attori. Ma la sua funzione è irrimediabilmente cambiata, ed è divenuta una funzione puramente “tattica”.

È questo che significa che il potere *non pretende più di essere obbedito* – nel senso che non è l'obbedienza a ciò che prescrive, comanda, che determina, che costituisce il fattore *determinante* il suo successo, il raggiungimento degli obiettivi che si pone. Ed è per tale ragione che la legalità smette di avere una funzione reale nella definizione e strutturazione della politica, del rapporto tra Stato e popolazione. Il potere pretende, ora, di *governare*. Per questo, visto dal punto di vista “giuridico” (che è tuttavia un punto di vista del tutto improprio e inadeguato), assistiamo non tanto all'attribuzione di “pieni poteri” agli attuali Governi, in situazioni di “emergenza”, quanto allo svuotamento dei “poteri”, ad un'azione che si svolge in *assenza* di potere – che è la definizione che Agamben, correttamente, fornisce di “stato di eccezione”.

Non si annuncia una *dittatura*, non si annuncia cioè il conferimento di “pieni poteri” al Governo. Si annuncia – si è già realizzato – uno stato in cui la *legge* – intesa come la forma attraverso cui il potere giustifica la propria *pretesa di obbedienza* – cessa di *valere* in quanto legge. Riformulerei, allora, modificandola, la tesi di **Agamben**, cercando di precisare in che termini possiamo intendere, qui, la separazione tra la norma e la sua *attuazione*: da una parte la norma viene sì applicata, rimane in vigore, trova “attuazione”, ma, dall'altra, essa non si definisce più, non trova più il proprio senso nel suo *dover-essere attuata*, bensì unicamente come elemento, fattore tra altri all'interno di una strategia che non è più “normativa” in senso classico, ma “governamentale”. O, meglio ancora: esistono norme, continuano ad essere applicate, e le loro violazioni sanzionate, ma il potere non si serve di esse al fine di ottenere obbedienza. Ciò non significa, pertanto, che non avremo ulteriori “strette”, ulteriori misure restrittive dei nostri diritti – è già stata paventata, del resto, la possibilità di impiegare l'esercito. Ma, quale che sia l'isolamento, lo stato di “assedio” che si attuerà, esso non funzionerà più secondo una logica della sorveglianza, ma come operazioni inscritta in una strategia del controllo.

È chiaro che tutto ciò non verrà adeguatamente pensato finché si riterrà che sia *a causa* dell'emergenza sanitaria che questi aspetti, che questi cambiamenti, si

sono prodotti – temporaneamente, magari, come temporanea è stata e sarà la sospensione dei nostri diritti. In realtà, queste trasformazioni si erano *già* realizzate, e la situazione estrema che si è verificata ha finalmente permesso di vederle. Se, finita l'emergenza, i nostri diritti individuali ci saranno nuovamente restituiti, ciò non significherà affatto che si sarà tornati indietro.

La questione è che ormai tra potere e diritto la rottura – che è in atto ormai da almeno un secolo – si è definitivamente consumata: il diritto non è più in grado di mettere in forma il potere, di dare espressione (e quindi anche limite) al modo di procedere del potere; il potere non è più in grado di risolvere la propria azione in azione giuridicamente regolata. E questo non perché sia entrato “in crisi” il diritto, come periodicamente si sente affermare. Piuttosto, perché un potere che non pretende obbedienza (o, più correttamente: relazioni di potere che non si fondano sull'obbedienza) è qualcosa che non siamo ancora riusciti a pensare, e che pure è già, da tempo, il potere proprio del nostro tempo. La città appestata è una finzione – essa era il sogno di una **comunità disciplinata**. Quello in cui oggi viviamo è lo spazio libero aperto attraversato dalla malattia – il sogno, o l'incubo, che annuncia, è quello di una **comunità controllata**.

5. *Post-scritto (23 marzo): libertà e sicurezza*

Affermare che l'attuale epidemia – e le misure che si stanno adottando al fine di contenerne la diffusione – non sia pensabile se non a partire dal fatto che viviamo in società controllate, e non più o “disciplinari”, significa, semplicemente: (a) cercare di capire come i rapporti di potere si funzionino in questa situazione non secondo una logica della “sorveglianza” (disciplina dei corpi in uno spazio chiuso), bensì secondo strategie di **governo** (ossia di controllo e protezione della popolazione in uno spazio aperto); (b) dar conto delle ragioni per le quali il diritto – le norme, le prescrizioni - non costituisca più la *forma* attraverso cui tali rapporti trovano espressione e legittimazione.

Non si tratta in alcun modo, pertanto, di negare la necessità – e l'efficacia – delle misure adottate dai Governi, a cominciare da quello italiano. Autori come **Agamben** possono ribadire, come hanno fatto ancora negli ultimi giorni, che «una società che vive in un perenne stato di emergenza non può essere una società libera. Noi di fatto viviamo in una società che ha sacrificato la libertà alle cosiddette “ragioni di sicurezza” e si è condannata per questo a vivere in un perenne stato di paura e di insicurezza». Ma questa **contrapposizione** tra libertà e sicurezza è, in realtà, esattamente ciò che – in società quali quelle che si sono venute a delineare a partire dalla fine del XVIII secolo – non esiste più. Noi non conosciamo più una libertà la cui **condizione** non sia la sicurezza stessa. Nelle società post-disciplinari, la libertà non è un **dato**, non è una condizione propria di ciascun individuo che il potere si obbligherebbe a garantire e tutelare. Essa è una cosa diversa. E si definisce anzitutto per due aspetti:

(a) in primo luogo, la libertà è qualcosa che è richiesto allo Stato di rendere possibile. Da qui il suo rapporto con la sicurezza: occorrerà sempre, infatti, far sì che la produzione di libertà non finisca mai per mettere in pericolo la libertà stessa che produce; che la libertà, in altri termini, sia iscritta nei meccanismi di protezione che lo Stato è chiamato a mettere in atto;

(b) in secondo luogo, la libertà è la condizione della sicurezza stessa che lo Stato ha il compito di esercitare, se, in società post-disciplinari e capitaliste, non c'è sicurezza possibile (protezione contro i rischi per la salute, le malattie, le condizioni di lavoro, contro i pericoli dell'indigenza, etc.) se non attraverso il funzionamento di una libera circolazione delle persone, dei capitali e delle merci (occorre che tutto ciò possa circolare liberamente, se si vuole che lo Stato possa intervenire in ogni momento ed in ogni luogo per scongiurare i pericoli, eliminare i rischi, curare i malati, e così via).

Da qui derivano due conseguenze. La prima è che tra libertà e sicurezza vi è un rapporto di circolarità: la sicurezza è diventata, nelle nostre società, la condizione per le nostre libertà (è ciò che produce libertà) e, al contempo, la libertà è la condizione affinché possa esservi sicurezza (affinché i dispositivi di “protezione” statali possano funzionare). La seconda è che la libertà trova la sua espressione per eccellenza nella circolazione: è essenzialmente libertà di circolazione (di persone, capitali, merci).

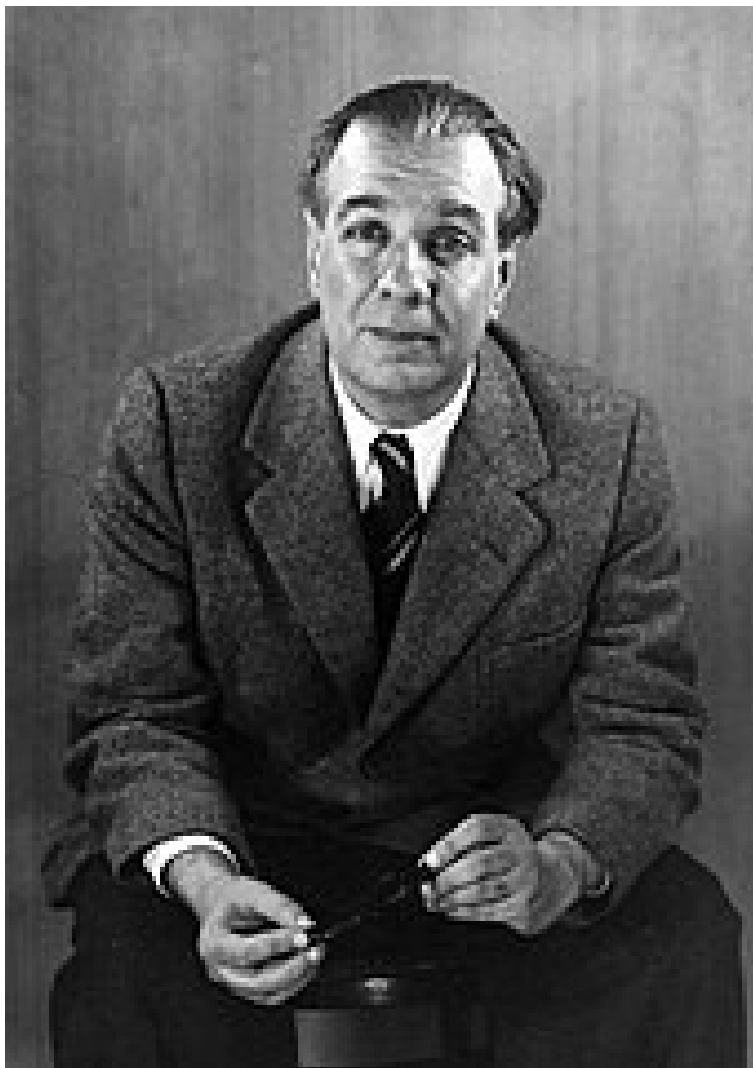
E' questa circolarità che lega libertà e sicurezza, che le rende inseparabili l'una dall'altra. Ed è questa **circolarità** che il modo di reagire a questa epidemia esige di pensare più a fondo, forse – ed è significativo che la libertà che ha dovuto limitate, sospendere, è stata proprio la libertà di circolazione. Il punto, infatti, è che nelle nostre società non si tratta più, oggi, di “sacrificare” la libertà per tutelare la salute. Se così fosse – se a venire in gioco vi fosse realmente la contrapposizione tra diritto alla salute e diritti di libertà – non esisterebbe, in fondo, problema diverso di come assicurare, in una società democratica, il “bilanciamento” tra essi.

Ancora una volta, avremmo allora re-inscritto la questione nel linguaggio dei diritti – ed avremmo, credo, ancora una volta ribadito la nostra idea di fondo, ormai errata, che i problemi di *governo* trovino forma ed espressione in problemi **giuridici**. Ma se governo e diritto sono incompatibili, come si è cercato di dimostrare, allora questo ci indica che siamo sulla strada di una lettura impropria. Il problema che stiamo vivendo non è quello del bilanciamento tra libertà e salute.

E', piuttosto, quello interno alle strategie “governamentali”, e che si identifica in questo: come **continuare a produrre libertà** in una situazione come questa, dove necessariamente le libertà devono essere limitate e sospese per ragioni di tutela della salute? E' questo il problema reale che le nostre società stanno, ora, gestendo. Come assicurare che, durante l'epidemia, continui ad essere assicurata una certa **circolazione**, una certa libertà come circolazione dei capitali, delle merci, di alcune categorie di lavoratori, etc. – libertà che sola assicura la “sicurezza” della popolazione? E poi: come far sì che, dopo la fine del “picco” epidemico, continui

a funzionare il circuito sicurezza-libertà? Forse l'epidemia costituisce un'occasione per verificare la "tenuta" di tutto ciò. Ma certo è che non ha senso rivendicare le nostre "libertà" contro le esigenze securitarie, contro i meccanismi di protezione messi in atto dallo Stato, a meno di non riuscire a mettere in questione questo circuito, tra libertà e sicurezza – il che significa anche: senza mettere in questione l'idea che la politica consista nel governo della popolazione.

ORBIS PICTUS VEL ORBIS FICTUS



FRANCO FERRANT

All'inizio c'erano i racconti. La memoria della memoria della memoria. Ritmati e per lo più condivisi. Anche se nessuno giurerebbe che le cose siano andate esattamente come le riferivano. Anche se non furono proprio la mano delicata di Afrodite, empiamente ferita dal mortale, e il soccorso di Febo a sottrarre Enea ai

colpi di Diomede, né fu costui, a suo turno, salvato da Atena, pronta a deviare l'asta scagliate da Ares e ad infondere al suo protetto addirittura la forza di sopraffare il dio, ci si può fidare dell'onestà del racconto. E dell'attendibilità dei fatti raccontati, per la soddisfazione di chi secoli dopo ci ha creduto e si è speso per verificarli. Non c'era finzione nei racconti. Perché noi tutti sappiamo che davvero Poseidone furiosamente agita il mare, travolgendo i corpi che si dibattono tra i flutti, e che Febo trafigge con frecce invisibili il petto dei miseri mortali. Ma molte volte lo dimentichiamo.

Anche quando, poi, le parole cominciarono ad essere usate per più complessi compiti, la *poiesis* ha continuato a rappresentare il reale come mimesis, imitazione di ciò che è nella natura, nell'uomo e nella storia. E lo faceva bene con la semplicità della pittura, senza la necessità di effetti speciali che sembrano uscire dal delirio di un malato. Proibito innestare ad arbitrio forme bestiali bizzarre su un corpo umano o ornare un paesaggio elegiaco con sgargianti scampoli purpurei o far uscire da trappole mortali l'eroe con colpi di scena inattendibili. Solo artigiani mediocri ricorrono ad artifici per validare la loro opera dozzinale.

Nemmeno il cristianesimo si è allontanato dalla convinzione che solo la verità è degna di racconto. Il racconto cristiano è spesso assurdo e inverosimile, ma dentro non vi è traccia di ciò che, in italiano moderno, intendiamo per finzione. Tutto ciò che appare prodigioso ed incredibile testimonia solo un senso della realtà molto lontano dal nostro, una raffigurazione che a distanza di secoli non riusciamo a capire fino in fondo.

Solo più avanti i miti si mutano in favole e le storie in motivi di intrattenimento, e le doti migliori dell'affabulatore diventano fantasia e invenzione, la capacità di evocare mondi seducenti e terribili, un passato diventato spettacolo, in un gioco di travestimenti ed ironia da non prendere troppo sul serio. Fino a quando la tendenza non degenera in puro compiacimento ed esibizionismo resta, pur tuttavia, nascosta nelle pieghe del mirabile, del grottesco e dell'orrido del siglo de oro e dell'età elisabettiana, la rappresentazione sottile, articolata, multidimensionale, della verità umana.

Poi il pragmatismo borghese porta con sé il romanzo e attraverso tre secoli e qualche cambio di veicolo, con logica squisitamente commerciale. Pubblicato originariamente in volume o in fascicoli periodici si spinge fino a noi, oggi, anche attraverso la rivoluzione tecnico-mediatica, fino all'etichetta globish "fiction", imponendosi con la sua ipertrofia produttiva.

Il termine non è molto lontano dalla sua origine etimologica. Il latino "fingere" ha come primo significato "plasmare, modellare" ed è adiacente al greco "poiein" di *poiesis*. Oggi anche senza arrivare allo spostamento semantico dell'italiano "fingere" verso simulare (l'inglese ha "pretend" in quell'area) "fiction" preferisce però accentuare l'invenzione rispetto alla creazione imitatrice del reale. Il romanzo sette/ottocentesco pur salvaguardando il "romanzesco" ha conservato la supremazia conoscitiva che Aristotele riservava all'arte poetica.

I grandi romanzi ci testimoniano la verità del recente passato molto più efficacemente di qualunque ricerca storiografica o indagine sociologica.

Progressivamente la logica di mercato, sottostante alla produzione narrativa e successive estensioni multimediali, ha progressivamente annacquato l'icasticità della rappresentazione.

Così il coefficiente di irrealtà nella fiction è oggi estremamente elevato, anche quando malamente

dissimulato. La fiction raramente riesce a mantenere la potenza di interpretazione del reale propria del romanzo classico. Proceede attraverso convenzioni con elevato grado di inverosimiglianza non più percepita, data l'abitudine, e raramente raggiunge verità sostanziali. Tutt'al più testimonia indirettamente la schizofrenia implicita nelle autodefinizioni autoritarie (nel senso dell'*auctoritas* antica) del paradigma di sistema. Diventa addirittura tanto più mistificante quando più pretende di legarsi strettamente alla cronaca o alla scienza. Spettacolarizza la cronaca, amplificandone lo squallore, e banalizza il paradigma scientifico in modo insultante per un'intelligenza media.

La ricchezza delle opere del neorealismo con le potenza espressiva delle sue implicazioni emotive e morali è del tutto assente da questo cronachismo d'appendice.

Fin dall'inizio del romanzo moderno vi è stata, comunque, una produzione che ha lottato contro la stessa idea di costruzione narrativa consequenziale e che ha preferito recuperare il gioco intrinseco alla finzione letteraria, affrancandosi completamente dalla mimesis. Lo scopo, in questo caso, non è modellare forme imitative della cosiddetta realtà ma esplorare le possibilità inerenti ai linguaggi che la mediano. La riflessione artistica non è più rimando speculare del fenomeno o ingenua contemplazione di un reale dato, ma prende a suo oggetto i modi e gli angoli prospettici della riflessione. Questo spiega come la letteratura, la sua storia e le sue opere diventino, a loro volta, oggetti di riflessione. È lo stesso concetto di realtà preesistente all'imitazione che viene messo in discussione. Linguaggi, linee, colori e collocazioni prospettiche "creano" la realtà, non la "imitano".

A questo punto la finzione è strumento di conoscenza e ci costringe a usare occhiali nuovi e angoli inconsueti di visione.

È questo lo spirito con cui, tanti anni fa, ho letto i raccontini di **Borges** raccolti in *Ficciones*. Li ho poi riletti più volte, come faccio con tutti i libri che mi prendono, e soprattutto oggi riscopro la loro attualità. La scrittura di Borges non è semplice: abbondano i riferimenti letterari e le rievocazioni di opere ed autori, talvolta presi nella loro effettiva azione intellettuale, più spesso agiti obliquamente, con una arbitraria superfetazione che oltrepassa di molto le loro intenzioni.

Quello che mi piace proporre qui non è un lavoro esegetico sulla prima parte di *Finzioni*, ma una serie di esperimenti mentali che chiunque può fare, che abbia o meno letto Borges, e che sia pur privo di ogni malizia letteraria.

Nel primo racconto (*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*) si rievoca un pianeta immaginario **Tlön**, dove accadono strane cose, e i cui abitanti hanno una visione del mondo diversa dalla nostra. La loro lingua non prevede sostantivi, ma solo verbi impersonali ed aggettivi.

Proviamo a pensare come loro. Il nostro mondo di “cose” si squaglia davanti ai nostri occhi. È solo una successione fluida di stati impermanenti, percepiti nel loro mutare incessante. C'è la qualità ma non c'è soggetto e non c'è oggetto. E a rigore non c'è neanche il predicato, che, nella sua natura di participio passato, sarebbe predicazione di nulla. Un filosofo di Tlön ipotizza che vi sia un solo soggetto universale e che i singoli esseri non siano altro che maschere od organi, frammenti di coscienza di quest'unico soggetto. Gli abitanti di Tlön hanno potenziato a tal punto le loro facoltà percettive da combinare nelle loro espressioni letterarie termini di sfere sensoriali diverse in simultaneità sinestesiche. (l'analogia con alcuni effetti sulla percezione in un viaggio lisergico è sorprendente)

A Tlön è sbarrata la strada che porta da causa ad effetto, perché la percezione di due eventi non può mai essere correlata come consequenziale, in quanto non è garantito il perdurare nel tempo della spazialità. Ogni evento trova il fondamento in se stesso e nella percezione che lo registra. Tentare di fermarlo con un atto di nominazione “id est” è già falsificarlo. Nella geometria di Tlon un corpo che si sposta modifica la forma dello spazio che lo contiene. Una delle scuole di pensiero di Tlon si spinge fino a negare il tempo.

Le straordinarie consonanze di un tale delirio con i paradossi della fisica quantistica sono davvero sconcertanti.

Nel racconto di *La ricerca di Almotasim* compare un tema che è presente in altri luoghi di Borges come, ad esempio, in una poesia-metafora sul gioco degli scacchi. E che si adatta perfettamente all'ossessione umana della ricerca dell'Origine. Lo era nella ricerca della Causa Prima. Lo è oggi nel mito scientifico contemporaneo del Big Bang e della singolarità originaria.

Riassumendo il concetto: i pezzi degli scacchi non sanno che il loro destino dipende dalle scelte del giocatore ed è regolato da un rigore adamantino che non possono controllare; ma anche il giocatore è prigioniero della sua scacchiera di notti e giorni e qualcuno dietro a lui manovra il suo destino, come lui quello dei suoi pezzi.

E forse dietro a questo manovratore superiore c'è un altro dio che manovra pure lui.

E così via, all'infinito. Così, sul cammino inverso, la ricerca dell'origine prima, che per gradi discende e si manifesta, come scintilla di luce, anche nelle forme di esistenza più degradate, è un'ambizione di ascesa senza fine, sia essa asceti spirituale o semplice ansia di conoscenza certa.

Il terzo racconto (*Pierre Menard, autore del Don Chisciotte*) narra di un mediocre poligrafo francese che tocca la genialità solo in un suo incompiuto lavoro segreto, la scrittura di due capitoli del **Don Chisciotte**. Non si tratta di una versione moderna dell'opera, ma della scrittura vera e propria di un frammento del don Chisciotte, che non differisce in nulla dal testo di Cervantes. Il paradosso consiste nella convinzione che quel testo scritto, coincidente parola per parola, riga per riga, con quello di Cervantes, sia di fatto diverso dall'originale, e si presti a una diversa indagine ermeneutica, in quanto scritto di un romanziere francese degli anni trenta del ventesimo secolo. La tesi appare molto meno paradossale oggi, alla luce delle tesi decostruzioniste di **Derrida**.

La lotteria di Babilonia tematizza il gioco come forma del cosmo. Anche qui siamo portati per mano, dentro e fuori l'appunto di Borges, in molteplici direzioni. Il giocatore non è solo il prigioniero di un demone. Così come non lo ritroviamo solo come ombra maligna in **Puskin**, in **Dostoevskij**, in **Tolstoj**. È l'altro dentro, un tratto del carattere e, quindi, del destino. La necessità di trovare una rivelazione in un rischio istantaneo e totale, come in un duello o in un pericolo estremo ma superfluo. Una pulsione ancestrale. Nel *Mahabarata* è un colpo di dadi a privare **Yudhishthira** del regno. Gli psicologi dicono che i giocatori giocano per perdere. E anche la lotteria di Babilonia, ideata come puro passatempo e gratificazione dei plebei, perde in breve la sua attrattiva, e la recupera moltiplicata solo quando vengono introdotte anche sorti avverse. A quel punto non solo si può vincere, ma compare l'eventualità di perdere e il fascino del gioco si accresce in proporzione delle crescenti occasioni di rovina. In breve la lotteria perde il suo carattere pecuniario. Ciò che si vince e si perde non è più monetizzabile. Si possono guadagnare felicità e privilegio, si possono perdere libertà ed integrità fisica. Il gioco diventa il meccanismo regolatore di Babilonia e la Compagnia che lo amministra ne è il motore segreto e organo di controllo, pur senza interferire direttamente nell'intersecarsi sempre più vorticoso dei casi. Il sacro disordine e la dittatura del caso, regolatore di cosmo e destino, non sono poi così lontani dal dio che gioca a dadi che Einstein non riusciva ad accettare.

Ne *La biblioteca di Babele* compare un argomento che di recente ho utilizzato come prova dell'impossibilità di costruire un'intelligenza artificiale dotata di coscienza autonoma. Semplifico il tema del racconto. Supponiamo di avere una tastiera di computer con tutti i caratteri del sistema alfabetico europeo allargato, comprensivo dei segni di interpunzione e delle cifre. Supponiamo di comporre un libro con un numero costante e finito di pagine (diciamo 410), con un numero costante e finito di righe per pagina (diciamo 40) con un numero costante e finito di battute per riga (diciamo 40), battendo a caso sulla tastiera. Supponiamo, poi, di avere la possibilità, in un tempo finito, di generare in questo

modo tutti i libri possibili, con tutte le possibili combinazioni di lettere e spazi e segni di interpunzione.

Il numero di libri generati sarà immenso, enormemente maggiore del numero di atomi di tutto l'universo conosciuto; ma in ogni caso sarà un numero finito. La stragrande maggioranza di questi volumi ci apparirebbe privo di senso, cieca combinazione o ripetizione di lettere alla rinfusa. Come dice Borges "per una riga ragionevole vi sono leghe di insensate cacofonie, farragini verbali e incoerenze" e, più in là, "non vi sono, nella vasta biblioteca, due soli libri identici [...] ogni esemplare è unico e insostituibile, ma esistono innumeri facsimili imperfetti, opere che differiscono per una lettera o una virgola". Là in mezzo ci sarebbero non solo tutti i libri che sono stati scritti, dalla nascita della scrittura ad oggi, ma anche tutti quelli che verranno scritti, in futuro, dal genere umano. E non solo i libri effettivamente scritti, ma anche tutti i libri possibili, tutto ciò che è dato di esprimere in tutte le lingue. E addirittura le grammatiche di lingue nuove, che oggi non esistono, e tutti i libri possibili in quelle lingue esotiche. Là, dentro quella biblioteca, da qualche parte, ci sarebbe lo svelamento di ogni segreto, la descrizione minuziosa non solo della nostra vita, ma anche della nostra morte. Ogni riflessione, ogni emozione, ogni groviglio di pensiero ed ogni sua soluzione. Ogni menzogna ed ogni profezia veritiera.

Ma tutto ciò avrebbe un senso solo se la nostra coscienza fosse in grado di trovare e leggere uno di quei libri. Senza la luce che potremmo proiettare su quei segni tutto quel senso ivi contenuto semplicemente non ci sarebbe. E il catalogo di quei libri coinciderebbe con la danza casuale dei quark nel caos misteriosamente ordinato del cosmo. (Dentro quegli ipotetici volumi si troverebbero anche le istruzioni per costruire l'intelligenza artificiale perfetta, ma sarebbero comunque esterne formule insensate senza il fascio illuminante di potenziali costruttori).

L'ultimo racconto della prima parte si intitola *Il giardino dei sentieri che si biforcano* ed anticipa, come invenzione letteraria, un tema che è di attualità nel dibattito scientifico contemporaneo della meccanica quantistica. Nel racconto si sviluppa un'altra delle ossessioni ricorrenti di Borges, quella del labirinto. Stavolta il labirinto, immaginato come immenso tentacolare percorso, dispiegato in vasti territori, si rivela invece come un labirinto in miniatura, non un labirinto fisico, ma un labirinto di simboli e coincide con un romanzo. E il suo autore lo lasciò agli eredi con una dedica "Lascio ai diversi futuri (non a tutti) il mio giardino dei sentieri che si biforcano" E il libro appare come un racconto infinito. La prima ipotesi, per spiegare la sua infinità, è che si tratti di un racconto ciclico che in qualche modo ritorni continuamente al suo inizio, come certe filastrocche infantili. Ma la natura del libro è, invece, diversa. Citando il testo: "le parole 'ai diversi futuri (non a tutti)' mi suggerirono l'immagine della biforcazione nel tempo, non nello spazio... in tutte le opere narrative, ogni volta che s'è di fronte a diverse alternative, ci si decide per una e si eliminano tutte le altre... in quella invece... ci

si decide simultaneamente per tutte. Si creano così diversi futuri, diversi tempi, che a loro volta proliferano e si biforcano”

Compare in queste righe il motivo delle “sliding doors”, quegli svincoli del destino che possono, attimo dopo attimo, modificare in modo decisivo le nostre vite e il nostro futuro. Ma in questo caso nessuna direzione viene esclusa e tutte le biforcazioni vengono percorse; ad ogni bivio il racconto continua autonomo in entrambe le direzioni, generando storie diverse e diversi infiniti universi. Per quanto possa sembrar strano vi è una seria ipotesi scientifica che sposa questa visione. È la teoria del multiverso o degli universi paralleli, accettata da una parte non trascurabile della comunità scientifica. Secondo uno di questi modelli ogni universo si dividerebbe in una serie di nuovi universi, ogni volta che viene effettuata una misurazione quantistica.

I fisici con i piedi per terra, ovviamente, accantonano queste bizzarrie, ma è indubbio che i modelli matematici sviluppano in modo assolutamente razionale ipotesi di spiegazione dei fenomeni fisici molto più simili ai sogni di un febbricitante che alla rassicurante positività della persona di buon senso. È il paradosso dell’albero della conoscenza.

Penso si possa intuire dalle visioni geniali di Borges quanto la pura finzione o la speculazione filosofica, affrancate dalla supponenza di riprodurre quello che, in modo pretenzioso ma tutto sommato goffo, chiamiamo “il reale”, possa invece avvicinarsi a un’idea più fondata e plausibile di ciò che chiamiamo “universo”.

Forse una futura sintesi di consapevolezza simbolica e ricerca scientifica aprirà una nuova era di conoscenza.

SONO CAUCASICA DA POCHI GIORNI: ANCORA NON MI RENDO CONTO DEI VANTAGGI



CRISTINA RIZZI GUELF

FINZIONE /FIN·ZIO·NE/

sostantivo femminile. Atteggiamento o comportamento falso o simulato, episodico o abituale. Rappresentazione operata dall'immaginazione e dalla fantasia.

Esiste una realtà, magari riscaldata, che corrisponde ad una distorta idea di bello. Quella sigla che inquadra il viso dei personaggi principali in aureole colorate, quella sigla che agisce da sveglia per i neuroni croccanti delle regine delle soap, doppiate da decine di voci con volti sconosciuti, tante Maria dai culi grossi e dalle pelli abbronzate, tante Anna doppiate da schiene ricurve, voci aspirate di donne dalle bocche piene di ragù. In quei posti ogni cosa è assolutamente pianificata. Puntate da trentacinque minuti, reclame di pomate per capelli all'interno, musiche sensuali e intensi primi piani. Interni dai toni sfarzosi, famiglie cresciute negli anni, amori infedeli, unghie ricostruite, voluminose lacrime dietro

le quinte, prolungati abbracci di fronte agli assistenti, musiche, detergenti ai fiori e rossetti alla ciliegia. Ed esistono donnine normali, con lavori normali, che sognano tutto questo. Che vorrebbero scambiare la loro realtà con cartonati e cerone. Perché la finta realtà affascina le menti con lobotomia congenita.



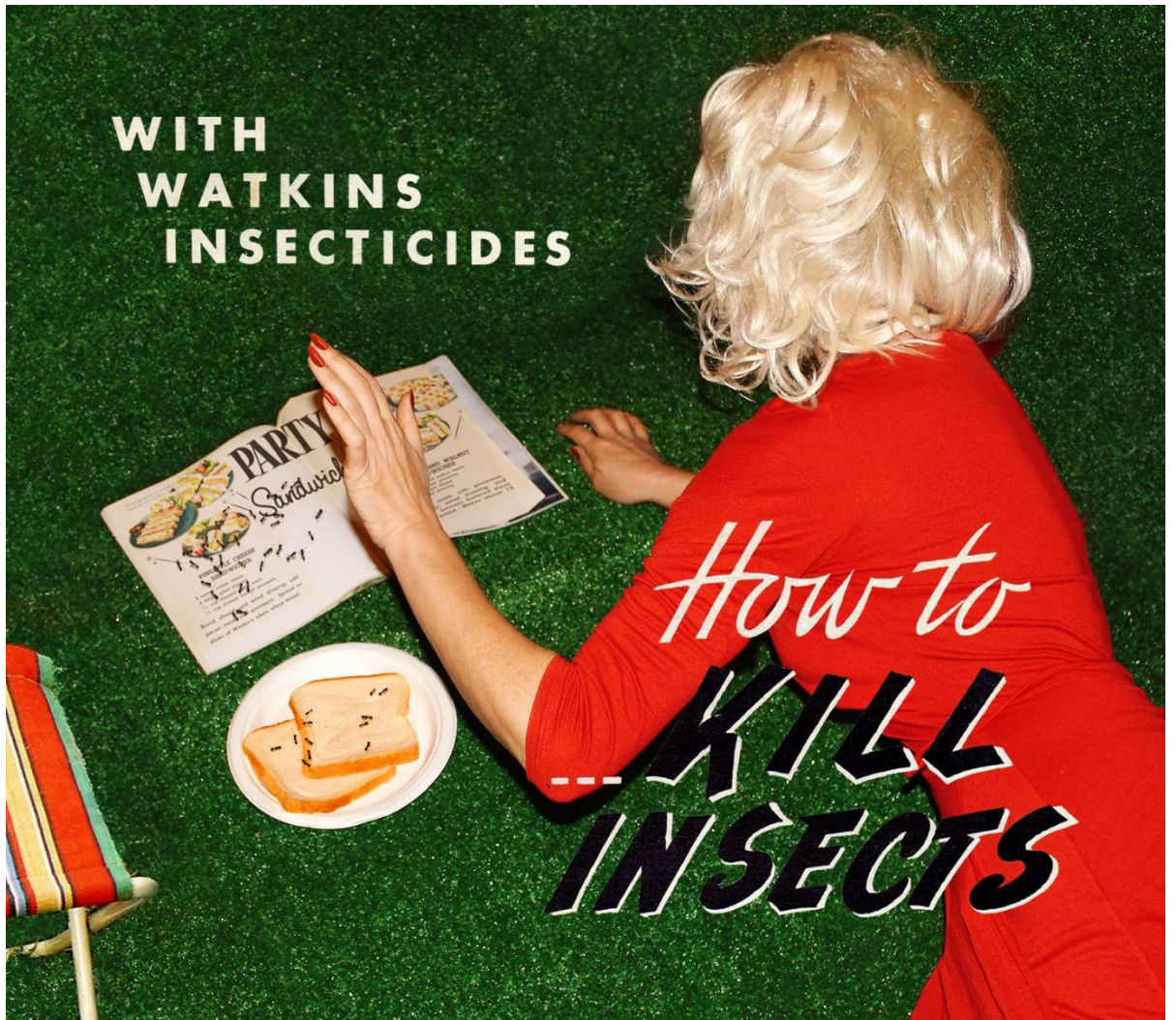


HEADACHE?

All You Need is
Bayer Aspirin.

BAYER
ASPIRIN

Bayer contains necessary drugs.
Just 100% of what doctors
recommend most.



LA FINZIONE DELLA VERITÀ E IL SUO DISPOTISMO



FABIO CIARAMELLI

“La verità è una, l’errore è molteplice. Non a caso la destra è pluralista”. Questa frase – o forse meglio: quest’*aforisma* – poteva leggersi su *Les temps modernes*, la rivista di sinistra fondata e diretta da **Jean-Paul Sartre**, e costituiva la conclusione d’un articolo di **Simone de Beauvoir**, apparso a metà degli anni Cinquanta, cioè nell’epoca d’oro del matrimonio tra esistenzialismo e marxismo. Eppure la prima affermazione dell’*aforisma* – secondo cui la verità è una, l’errore è molteplice – costituisce un filo conduttore della tradizione filosofica, potremmo dire della *hybris* speculativa della tradizione filosofica, condivisa equamente dal tradizionalismo e dal pensiero rivoluzionario, entrambi perciò fieramente avversi al pluralismo perché convinti di avere accesso diretto – ed esclusivo – all’unica verità. Ho citato un’esponente della sinistra. Ma anche la destra non è da meno. Il papa **Gregorio XVI** nell’enciclica *Mirari vos* del 1832 definiva “delirio” (*deliramentum*) la libertà di coscienza rivendicata dal liberalismo, e il pensiero cattolico maggioritario, più o meno fino agli anni Sessanta del Novecento, cioè fino al Concilio Vaticano II, s’opponeva alla libertà religiosa e in generale ai diritti umani (*droits de l’homme*) in nome dei “diritti della verità” che i primi avrebbero minacciati (continua ad opporvisi il tradizionalismo cattolico che vede nel Vaticano II un tradimento dei principi fondamentali del cattolicesimo).

L'accanito rifiuto del pluralismo, fatto proprio tanto dal pensiero tradizionalista quanto da quello rivoluzionario, si basa dunque su una vera e propria **“tirannia del vero”** (l'espressione è di **Hannah Arendt**), attraverso la quale il potere costrittivo (che però si ritiene non coercitivo) dell'unica verità universale e necessaria pretende d'imporsi come un'evidenza logica, coinvolgendo e reclamando l'adesione spontanea di ciascuno. In questa pretesa, che fa discendere deduttivamente una ed una sola corretta conseguenza pratico-politica dal possesso della verità evidente, consiste una delle più illusorie e pericolose declinazioni della *hybris* filosofica mirante a effettuare la *reductio ad unum*, cioè la totalizzazione della pluralità umana.

Di fronte alla (presunta) evidenza razionale della totalità di cui ogni singolo individuo sarebbe solo un momento parziale, unilaterale e transitorio, la sua volontà empirica sembra non aver altro da fare che subordinarsi alla totalità, perdendo così la propria unicità. In tal modo, la finzione dispotica di un'unica verità universale e oggettiva rende impossibile la pluralità umana, facendone la semplice moltiplicazione numerica di entità identiche.

La salvaguardia della pluralità comporta la demistificazione della finzione della verità e del suo dispotismo che si ripercuote nella pretesa identitaria dell'evidenza solitaria. In realtà, le relazioni sociali che resistono all'omologazione della totalità, sono quelle nelle quali il desiderio soggettivo diventa, secondo una formula di Lacan, **“desiderio avveduto [*désir averti*]”**, cioè desiderio che sa di non poter “desiderare l'impossibile”. Perciò esse presuppongono il lutto di ogni totalità e pienezza originaria, di ogni universalità e unanimità, di ogni coincidenza immediata dello spazio dell'essere e di quello del senso o del significato.

Al superamento della loro illusoria coincidenza invita implicitamente Hannah Arendt quando, nell'Introduzione a *La vita della mente*, afferma quanto segue: **“Verità e significato (meaning) non sono la stessa cosa. L'errore di fondo, anteriore a tutte le fallacie metafisiche specifiche, consiste nell'interpretare il significato secondo il modello della verità”**.

In questa prospettiva, l'autentico oggetto della psiche, cioè la più propria aspirazione del desiderio umano, non è l'essere o la verità, ma il senso o significato. Quest'ultimo, però, non può mai darsi *leibhaft*, in carne e ossa, in originale. Ciò verso cui si dirige l'eros filosofico non è un qualcosa che possa porsi di fronte alla psiche come un oggetto e che le sia possibile esperire e far proprio, inglobandolo e assimilandolo, godendone la presenza. In questa irriducibilità del senso alla frontalità dello sguardo capace di intuire e assimilare le cose, sta lo specifico del desiderio, l'inevitabile transizione dalla vita pura e semplice alla vita propriamente umana, caratterizzata dalla responsabilità di istituire l'ordine dei significati.

Ciò che la psiche rifugge è esattamente l'assenza d'un radicamento del senso nel darsi immediato del reale. La fatica del lutto è proprio l'attraversamento di questo territorio angosciante. Ma senza l'angoscia di questa perdita originaria, che

paradossalmente precede il possesso di ciò che a cose fatte si rivelerà irrimediabilmente perduto e giammai posseduto, non c'è desiderio, non c'è movimento vitale della psiche, non c'è possibilità d'un suo possibile coinvolgimento nella costruzione d'un progetto di soggettività. La finzione di un'unica verità universale e necessaria, il suo dispotismo, la sua tirannia soffocano la vita del desiderio. Ecco perché una totalità di individualità simultaneamente centrate tutte sull'intuizione immediata dell'unità originaria, quand'anche costituisse il trionfo della verità, apparirebbe tuttavia radicalmente sprovvista di senso.

MITOLOGIA DEL LINGUAGGIO: L'INFANZIA, L'ALTRO, IL SIGNIFICATO



SILVIA D'AUTILIA

E come possiamo intenderci, signore, se nelle parole ch'io dico metto il senso e il valore delle cose come sono dentro di me; mentre, chi le ascolta, inevitabilmente le assume col senso e col valore che hanno per sè, del mondo com'egli l'ha dentro? Crediamo d'intenderci; non c'intendiamo mai!

(L. Pirandello, Sei personaggi in cerca d'autore)

1. Dagli studi di psicologia dello sviluppo alle più recenti ricerche sulla linguistica computazionale, quella del linguaggio è una materia che non accenna a smettere di esercitare fascino e interesse.

Se due autorevoli psicologi come **Jean Piaget** e **Lev Semënovič Vygotskij** insegnano che è **l'infanzia** il momento migliore per comprendere le dinamiche formative di questa abilità cognitivo-relazionale eminentemente umana, è pur vero che la sua affinazione continua lungo tutto l'arco della vita, declinandosi in esperienze semiotiche in continua evoluzione. Partiamo con delle brevissime premesse introduttive.

Piaget ritiene che, nello sviluppo cognitivo della prima infanzia (dai 18 mesi in avanti), la facoltà linguistica si formerebbe successivamente a quella del pensiero: entrambe inizialmente avrebbero un mero carattere egocentrico, in quanto solo a partire dall'età scolare il bambino inizia a comprendere l'esistenza dei diversi punti di vista, vivendo l'interazione come confronto.

Seppur coevo di Piaget, Vygotskij considera invece il linguaggio così correlato al pensiero da trasformarlo e intervenire sensibilmente nel suo sviluppo: solo successivamente le due funzioni si fanno indipendenti e ben distinte l'una dall'altra. La cosiddetta **“fase egocentrica”** che Piaget descrive come esclusiva dei primissimi anni, per Vygotskij è simultanea e complementare a quella **“socializzante”**: solo col passare degli anni il bambino impara a particularizzare il linguaggio egocentrico, trasformandolo in linguaggio interiore.

Se dunque per Piaget l'iniziale egocentrismo si trasforma progressivamente sino a divenire socialità, per Vygotskij la mente umana, per sua natura sociale e interattiva, attraversa il momento egocentrico nella socialità continua e costante.

Malgrado le differenze, per entrambi gli autori due sono i punti fermi. Primo: il linguaggio è uno snodo fondamentale per il successivo sviluppo cognitivo e relazionale. Secondo: il linguaggio è così connesso al pensiero, da ricalcarne la funzione rappresentazionale: ne sia una riprova la simbolica espressività ludica dei bambini esplicitata nel “fingere di...” o nel giocare a rivestire un ruolo.

Fin dall'infanzia, il linguaggio si costituisce come una simulazione mentale di quello che accade esteriormente, al fine di produrre un suono espressivo che faccia da ponte per raggiungere l'altro e per dare vita a una ricostruzione denominativa del mondo.

Ebbene, a partire da queste basi, intento del presente testo sarà proporre le riflessioni di alcuni studiosi sul tema, facendole convergere in modalità diverse nel *topos* dell'esistenza. Nel '900, in un crocevia interdisciplinare in cui ragionano sull'argomento psicoanalisi, ermeneutica, filosofia della mente, scienze cognitive, fenomenologia ed esistenzialismo, il linguaggio giunge ad essere addirittura elevato a condizione di ontologia del mondo. È il caso del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein, primo autore di cui ci occuperemo.

2. Uscito nel 1921, il *Tractatus* non è solo l'opera fondamentale di Wittgenstein, ma anche uno dei testi di maggiore spessore filosofico del '900. Intento dell'autore è quello di creare un distinguo chiaro tra cosa il linguaggio riesce a dire sulla realtà e cosa invece no: a fungere da fattore dirimente il riscontro empirico e materiale.

Per esempio, a parole io posso certamente dire: “A e non A” (sostituibile con “piove e non piove”), ma una tale espressione resta reale solo sul piano della parola; al contrario, nel confronto con la realtà si nullifica. L’esperienza pratica infatti insegna che le due situazioni meteorologiche non possono essere concomitanti. Dunque, mentre il linguaggio scollegato dalla realtà, potrebbe avere anche solo funzioni analitiche, cioè non confermate dall’esperienza, nel linguaggio riferito alla realtà la prima regola è l’attinenza empirica. In questa seconda veste il linguaggio deve rappresentare così fedelmente la realtà da poterlo considerare l’orizzonte del nostro stesso mondo. “I limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo” afferma Wittgenstein, delineando una postura ontologica ben precisa: **lo stare al mondo del soggetto si dispiega come linguaggio e attraverso il linguaggio**; qualsiasi fenomeno che esuli dalla trasferibilità linguistica non ha alcuna valenza ontologica.

Quando Wittgenstein parla di “mondo” si riferisce a un concatenarsi di fatti o stati di cose, che possono trovare immagine nel pensiero. “L’immagine logica dei fatti è il pensiero”. Tuttavia, perché il pensiero operi correttamente è necessario che sia costituito come una proposizione dotata di senso, (per rievocare le riflessioni di Piaget e Vygotskij), ovvero che abbia una funzione veritativa rispetto al mondo esterno. Ne consegue che l’alternativa a tutto quanto non è elaborabile come linguaggio di logica e senso compiuto è il silenzio. **“Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere”**.

Dovremmo dunque concludere che esiste solo tutto quanto è parola? Il filosofo austriaco, ben conscio della critica cui poteva andare incontro l’exasperazione del suo pensiero, alza le mani nei confronti dell’etica e del mistico. Esistono situazioni che, contrariamente a quanto fin qui asserito, rivendicano un preciso diritto di realtà, sebbene non ne sia possibile una fedele trasposizione linguistica. È il caso dei sentimenti, degli stati d’animo o di particolari vissuti. Di fronte a questi fenomeni - e si è scelto il termine “fenomeni” appositamente per distinguerli dai “fatti” che per Wittgenstein costituiscono il “mondo” -, la parola si fa immediatamente personale e peculiare: non è più il mondo, ma il mio mondo. Il linguaggio arranca nella sua funzione di segno e diviene irriducibile la sua valenza logico-scientifica: le sue strutture interne vanno reinventate. Il “mistico”, così come citato dallo stesso Wittgenstein, è linguaggio che non si lascia significare dal linguaggio. Un’espressività ineffabile che non mostra altro se non sé. Un limite? Tutt’altro: la parte più importante della vita che sfugge al logos e alla sua rigidità.

3. 1927, Halle, Germania. Viene alle stampe *Sein und Zeit, (Essere e tempo)* di Martin Heidegger.

Allievo di Husserl, Heidegger mette a punto una riflessione sull’essere, ovvero sulla sua presenza nel mondo (*esserci*). È in relazione a questo assunto fondamentale che per Heidegger l’esperienza linguistica, con la sua trama di significati, non può essere disgiunta dal peculiare contesto esistenziale in cui il

soggetto si trova. Alla base del linguaggio troviamo infatti il discorso, la cui articolazione è, per dirla con le parole dell'autore, sempre "emotivamente situata", ovvero dipendente dall'essere-nel-mondo (*Dasein*) del soggetto.

Lo stretto legame tra esistenza e linguaggio è altresì sottolineato nel testo *Fenomenologia della percezione di Maurice Merleau-Ponty*. Siamo in Francia, nel 1945, e scopo fondamentale dell'opera è quello di mettere in luce l'incompletezza della fenomenologia, soprattutto nei termini del problematico rapporto tra coscienza e mondo, così come fino a quel momento pensata dalla scuola husserliana. Se nel processo gnoseologico bisogna anzitutto mettere tra parentesi il mondo per far risaltare prioritariamente la coscienza che può comprendere quel mondo, occorre individuare tra queste due fasi un collante direttamente riferito all'esistenza del soggetto conoscente. È questo il valore imprescindibile che Merleau-Ponty attribuisce alla percezione, non correlandola ai sensi e alla conoscenza sensibile, come avevano fatto ad esempio gli illuministi, ma alla relazione stessa col mondo. L'inversione di tendenza a discapito del primato della coscienza cartesiana e della tradizione filosofica successiva è evidente. **Tutto ciò che per Cartesio dipende dall'autocoscienza pensante, per Merleau-Ponty coincide col dispiegamento esperienziale del corpo nel mondo.** Il concetto di "esperienza vissuta" è ciò che per il filosofo francese viene prima di qualsiasi fenomeno gnoseologico e cognitivo: quello che so del mondo è quello che ho vissuto del mondo. Non possiamo fare del mondo l'oggetto del nostro dubitare, giacché esso è sempre lì, anche a prescindere da noi e dal nostro pensiero.

Il realismo estetico di Merleau-Ponty è così dirompente nella tradizione del cogito che potremmo porre la questione in questi termini: perché domandarci se percepiamo un mondo e non curarci invece del fatto che il mondo è esattamente sovrapponibile alla nostra percezione?

Gli esiti che una tale riflessione filosofica sortisce hanno molta rilevanza anche sui concetti di intenzionalità e linguaggio. Se Husserl aveva detto che la coscienza, attraverso appunto l'intenzionalità, è sempre coscienza di qualcosa, occorre a questo punto fare un distinguo tra l'oggetto dell'intenzionalità in quanto tale e l'oggetto dell'intenzionalità legato al vissuto particolare della percezione. Dire che "fuori dalla finestra esiste un albero" non coincide col dire che "per me fuori dalla finestra esiste un albero": potrebbe infatti darsi che la particolare posizione della mia stanza non mi permetta di vedere l'albero una volta affacciati alla finestra. E si può andare oltre: poniamo che per cause personali io sia rassegnato a non uscire di casa, non avrò mai esperienza di quell'albero. In questo senso diviene nullo il mio vissuto estetico dell'albero. Il mondo di cui posso dire e di cui posso dire di sapere è il mondo così come vissuto e percepito. Ecco perché, nelle trame della fenomenologia della percezione, il vero, sia ontologico che linguistico, dipende strettamente dalla mia esperienza del vero. A far sì che il linguaggio operi volendo sempre significare qualcosa, è necessario -spiega Merleau-Ponty- che esso sia imprescindibilmente radicato nel mondo vissuto, negli orizzonti empirici di

ogni esistenza. Il linguaggio dispiega le sue funzioni di significatività solo nella condizione dell'esistenza.

4. Se con Merleau-Ponty abbiamo assistito a una declinazione dell'argomento in senso percettivo, per Heidegger è strettissimo il legame con la rete di situazioni connesse all'essere-nel-mondo (*esserci*), prima tra tutte il *con-esserci*. Con questa espressione, Heidegger, che tra l'altro lamentava l'assenza di un lessico filosofico funzionale all'edificazione di un sistema ontologico, intendeva sottolineare come la dimensione dell'esistenziale non poteva prescindere da quella dell'alterità, dove il linguaggio non solo si realizza, ma ha soprattutto svariate possibilità di comprensibilità emotiva. Come il discorso non può essere svincolato dall'esistenza in quanto terreno di emozione, così la comprensione si presenta imprescindibilmente connessa al vissuto dell'interlocutore. La parola è il mezzo tramite cui l'essere-al-mondo si compie non tanto con l'altro, ma per l'altro. Più che l'io, è l'interlocutore il proprietario delle mie parole.

Un argomento che la psicoanalisi lacaniana ha a lungo trattato, elevando l'altro non solo ad ascoltatore, quanto a traguardo stesso della significatività linguistica. **Per Lacan inconscio e linguaggio hanno una struttura simile, poiché la parola non funziona secondo la logica della vita cosciente, ma ha sempre una valenza simbolica, che rimanda a qualcosa d'altro, di più profondo ed enigmatico, destinato appunto alle mani di chi ascolta.** Vediamo più approfonditamente in che senso, richiamando la teoria linguistica di **Ferdinand De Saussure**, padre della linguistica contemporanea, nei confronti del quale Lacan è innegabilmente debitore.

Secondo De Saussure, rispetto a un segno linguistico, è importante stabilire la distinzione tra significante e significato: mentre il primo è l'insieme degli elementi visivi, fonetici e grafici che richiamano un concetto, il secondo è il concetto vero e proprio. Se per esempio si considera come significato il concetto di gatto (mammifero, carnivoro, appartenente alla famiglia dei felidi), il suo significante è, in base alle diverse lingue, ora "g-a-t-t-o", ora "c-a-t", ora "c-h-a-t" e così via. Come si capisce, il legame tra significante e significato non ha una valenza necessaria: **si tratta più che altro di un rapporto arbitrario e legato alle convenzioni di una *communitas* che ne stabilisce, in una precisa porzione temporale, la vicendevole relazione.**

Ebbene, Jacques Lacan parte da questi assunti ridimensionando considerevolmente il ruolo del significato. Per il filosofo francese più che di "significato" avrebbe senso parlare di "**differenziale di significati**", in base alla collocazione che il segno linguistico assume, di volta in volta, nella disposizione dell'altro alla ricezione. In ogni comunicazione s'instaurano cioè dinamiche di continuo rimando significativo tra l'emittente e il ricevente, al punto da poter affermare che "**siamo in realtà sempre parlati dal grande altro**": solo lui detiene quella "mancanza-ad-essere" nella quale possono trovare articolazione le nostre

parole. Quello che si realizza a ogni interazione è un continuo slittamento di significato, ragion per cui non c'è nulla di concreto e "noumenico" da comprendere al di là del comunicare in senso stretto. Oltre il discorso non si dà nulla che non sia il fatto stesso di discorrere. Nella discorsività si compie la catena di significati realizzandosi come continuo "altro da sé": una metafisica del patto comunicativo, sottoscritto ogni volta dai soggetti comunicanti.

Nel 1959-60, nel corso del Seminario VII chiamato *L'etica della psicoanalisi*, Lacan parla di *Das Ding, La Cosa, come di ciò che "originariamente chiameremo il fuori significato", "il senso che è escluso"*. Si tratta di un'esperienza mancante all'io, un'estraneità appartenente alla preistoria della soggettività. È il trauma col quale il bambino nasce e al quale cerca immediatamente di sopperire con i primi pianti e i primi vagiti. Queste primissime forme di comunicazione infantile, già nelle vesti di significanti linguistici, vogliono veicolare un "vuoto presente": un lamento ancora senza contenuto. Il concetto di "vuoto" cui ci stiamo riferendo è molto articolato e richiede un nuovo ritorno ad Heidegger. Nel 1950, nell'omonima conferenza *Das Ding*, Heidegger si domanda "cos'è una cosa?" Se l'interrogativo evoca risvolti ontologici, è tuttavia il tema del linguaggio al centro del dibattito. Per poter descrivere la cosalità di una cosa devo poter contare su due componenti essenziali: la forma e il contenuto. A questo fine Heidegger usa il concetto di "brocca", ovvero di un recipiente che nasce vuoto, così come prodotto dalle mani dell'artigiano, ma che possiede già in potenza la capacità di ospitare un qualcosa: sarà proprio questo "qualcosa", per esempio l'acqua o il vino, a conferirgli lo statuto di contenitore. Detto fuor di metafora: è la potenzialità del significato che, andando a riempire un vuoto, costituisce il significante.

La metafora di Heidegger conduce, ai fini dei nostri ragionamenti, a due dimostrazioni fondamentali. La prima è che la parola può essere pensabile come un potenziale di espressività a partire dal vuoto, *ex nihilo*. La seconda è che, a partire da questo vuoto, che col passare degli anni il soggetto tramuta in segno linguistico, viene impresso un simbolo al reale per cercare di sanare le ferite "del non saper dire e significare" della nascita. I due aspetti fanno ben capire come la soggettività emerga in realtà da una mancanza. Un'amputazione.

I pianti dei neonati, così impulsivi e vigorosi, non esplicitano solo un bisogno, ma soprattutto l'incapacità di esprimere questo bisogno. Il bambino deve raggiungere l'altro, e nella difficoltà di quest'esigenza ne esaspera la modalità.

Gli studi sulla formazione del linguaggio nella psicologia dello sviluppo cercano sì di spiegare come si struttura questa abilità umana, ma in maniera indiretta, dimostrano altrettanto come trova affermazione il soggetto: ogni linguaggio è una personalizzazione, una ricerca della propria preistorica e inconscia identità. Un processo peculiare e individuale, poiché – spiega Lacan – tra l'io e l'altro c'è sempre una demarcazione così netta da far sì che i contorni

delle rispettive esperienze linguistiche non entrino mai in contatto. Il linguaggio né è pensabile come l'effetto di una tradizione, né è coerente con l'evoluzione: è semplicemente un accadimento della relazione. Sempre nuovo. Sempre diverso.

La domanda a questo punto sorge spontanea e Lacan stesso ne intravedeva il rischio all'orizzonte: c'è uno psicotico destino socio-culturale caratterizzato dalla deriva incontenibile di significato? La risposta segue due direttrici diverse. Ovvero: per il singolo il responso è sì, e l'esempio del neonato è illuminante in questo senso; per la collettività invece, paradossalmente, la Parola con la P maiuscola rappresenta un argine al problema. Così come l'inconscio è strutturato secondo leggi ignote all'interlocutore (vale a dire allo psicoanalista), ma che tendono inesorabilmente verso una loro intrinseca logicità e significatività, così il linguaggio, veicolato da un preciso significante, contiene una sua precisa struttura di fondo. Come lo psicoanalista deve arrivare a scovare queste leggi, così l'altro deve imparare a rimanere a galla nel grande mare dell'intersoggettività linguistica. La Parola è il più arguto stratagemma di socialità. Grazie all'interrogazione sulla sua significatività gli uomini stanno insieme e antagonizzano comunitariamente il non-senso della realtà circostante. La struttura è quella di una catena, in cui ogni anello rappresenta la mancanza da occupare, la casella vuota, l'apertura soggettiva, che assieme a tutte le altre porta a compimento l'intera struttura. Se non c'è una verità diretta nella comunicazione, sussiste però la verità indubitabile della Parola consegnata alle leggi dell'altro, dal quale accettiamo di “venire parlati e significati”: **accettiamo di ricevere un'identità personale, proprio come fa l'acqua introdotta nella brocca.**

5. Ci avviamo alla conclusione ritornando all'infanzia con la quale avevamo iniziato. Esiste una mitologia del linguaggio, che si può intendere come una sorta di **“brodo primordiale di parole”**: è la condizione di possibilità di qualsiasi successiva esplicitazione linguistica; è una materia modellabile con le esperienze, similmente all'azione del Demiurgo platonico; è un potenziale ancora immacolato che sarà plasmato giorno per giorno, relazione dopo relazione. È la cosiddetta “fase mitica” della comunicazione, proprio nel senso etimologico di *mythos*.

Se, come dicevamo in apertura, è soprattutto l'infanzia il momento in cui questi aspetti sono più evidenti, non possiamo non ammettere che nella loro forma poetica, teatrale, artistica o letteraria in realtà ci continuano ad accompagnare per l'intera vita. In tutte queste situazioni, il simbolismo della parola, scardinando convenzioni e significati, produce divertimento, bellezza, stupore, paura, sconcerto, frustrazione e tutto quanto può emotivamente derivare dalla sua ricezione rappresentazionale.

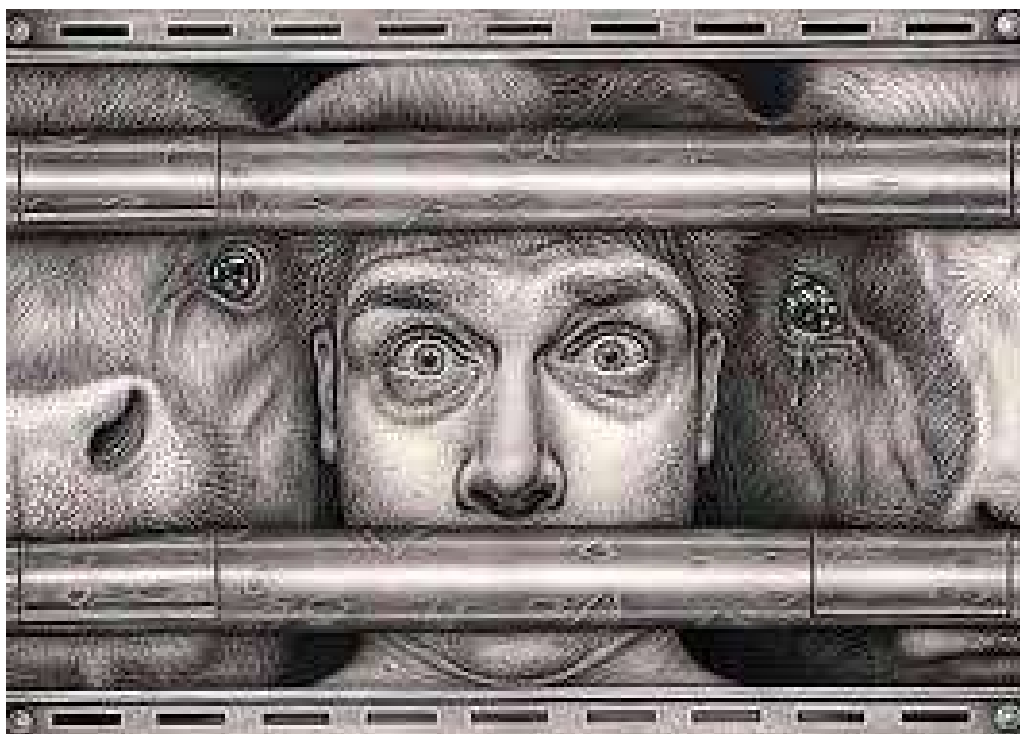
Malgrado il racconto di storie fantastiche e leggendarie, quale altro senso aveva la mitologia nell'antica Grecia se non la produzione di *pathos* nell'ascoltatore?

In greco esistono due termini per indicare la parola. Il primo è *logos*, la parola ordinata, divenuta parola della scienza e del ragionamento; il secondo è appunto *mythos*, col significato di favola, racconto mitico. Se il *mythos* è più un istinto linguistico coincidente col bisogno continuo e incalzante di creare storie e rappresentazioni, il *logos* fa capo a un "a posteriori" razionale, misurato e calibrato.

Nel testo *All'inizio era la favola* lo scrittore francese **Paul Valéry** ha scritto: **"Mito è tutto ciò che esiste e sussiste avendo soltanto la parola per causa"**. Con questa formula, sintetica ed eloquente, la parola diviene condizione prima ed esclusiva dell'interrogazione del mondo. Il mito rappresenta l'originaria risposta ai quesiti dell'uomo, alla sua inderogabile tensione interpretante.

La parola, al suo stato infantile e originario, racconta senza preoccupazione di riscontro col reale: non ci sono leggi o rigori referenziali da rispettare. C'è una finzione del linguaggio, altrimenti definibile come simbolismo continuo della parola, che dall'infanzia ci trasciniamo nell'età adulta, e rappresenta il suo sostrato autentico e aprioristico, il primo vero istinto umano: mai soddisfabile, mai placabile, ma solo anestetizzabile con l'accudimento del significato. È la più pressante esigenza esistenziale poiché l'uomo e la domanda sul mondo hanno la stessa età e parlare all'altro, raggiungerlo, è anzitutto sentire che *ci-siamo*.

FINZIONI SPECISTE



**MASSIMO FILIPPI
ENRICO MONACELLI**

I processi della *différance*, della traccia, dell'iterabilità, della dis-appropriazione [...] sono all'opera dappertutto, cioè ben al di là dell'umanità.

Jacques Derrida, “*Il faut bien manger*” o il calcolo del soggetto

CAPO

Secondo la Treccani, la finzione è “l’atto, o l’abitudine, di fingere, di simulare” nonché un’“invenzione della mente, ciò che si crea con l’immaginazione”. **Lo specismo, a nostro parere, è la *struttura sacrificale* in cui l’*ideologia* che normalizza lo smembramento istituzionalizzato dei corpi (animali) si incontra con i *dispositivi* che lo effettuano.**

Poiché in questa sede si discute di finzioni, tralasciamo subito i dispositivi di smembramento animale (mattatoi, allevamenti, laboratori ecc., il loro immenso indotto e le leggi e le disposizioni che li regolamentano) che tutto sono tranne che simulazione, per concentrarci esclusivamente sul *calcolo* della *favola* specista (per fare ricorso ai termini utilizzati da **Derrida** a proposito della costituzione del Soggetto come esclusione dell'Animale). L'ideologia specista è un'ideologia che, più di ogni altra, si *alimenta* di meccanismi finzionali per rendere funzionali, occultandoli, i dispositivi di smembramento. Come afferma **Žižek**, l'ideologia “comporta che gli individui ‘non sappiano quello che fanno’” – che coloro che pensano di far parte di una realtà sociale non ne conoscano l'essenza e che, pertanto, l'illusione ideologica sia tesa a ingannare soprattutto il grande Altro (l'ordine simbolico in cui bisogna continuare a credere anche quando non esiste più o non è mai esistito se non nella forma della violenza più cupa). In breve, l'ideologia non è tanto “uno sguardo parziale che non riesce ad abbracciare la totalità dei rapporti sociali”, come sostiene il marxismo, ma piuttosto, lacanianamente, “una totalità volta a cancellare le tracce della propria impossibilità”. L'ideologia, insomma, come afferma **Althusser** riprendendo **Pascal**, è una *finzione performativa*: **“Inginocchiati e crederai”**.

Per quanto riguarda la questione animale – lo sfruttamento inimmaginabile e la messa a morte industrializzata di decine di miliardi di non umani ogni anno –, possiamo definire l'ideologia giustificazionista che la legittima come *l'abitudine di simulare* la naturalità di un ordine simbolico che abbiamo costruito a nostra immagine e somiglianza, *l'invenzione della mente* che, mentendo, cancella le tracce letali dell'*impossibilità* ontologica, esistenziale, politica e sociale in cui, senza saperlo, siamo immersi. L'ideologia specista è la favola che intende ingannare il grande Altro, facendogli credere di non essere lo stato di eccezione permanente che l'*animale parlante* ha istituito nel momento stesso in cui ha definito unico il proprio ordine simbolico – in altre parole, facendo credere al grande Altro di non essere l'Uomo Stesso. Allargando allora la prospettiva per comprendere quelle/quei viventi mortali che chiamiamo animali, il detto di Althusser/Pascal diventa: **“Inginocchiati di fronte all'altare dell'Uomo e crederai che sia naturale/normale mettere a morte l'Animale”**.

CORPO

Le finzioni che costituiscono la totalità della finzione specista sono innumerevoli. È possibile, però, individuare due categorie principali, a cui abbiamo già fatto allusione. La prima è quella che potremmo chiamare *categoria delle finzioni volgari*. Scopo di questa categoria è la *distrazione*, ossia lo spostamento sistematico dell'attenzione dall'ordine simbolico che ingiunge di *soggiogare la*

terra e dominare gli animali per far sì che le lame taglienti dei dispositivi di smembramento possano funzionare a pieno ritmo senza generare consapevolezza sociale (tutti continuano a fare senza sapere e, così facendo, alimentano la struttura sacrificale, alimentandosi dei suoi prodotti, e viceversa). Limitandoci al solo complesso allevamento/mattatoio (il maggior responsabile del massacro animale), ecco alcuni esempi di finzioni volgari: la dieta vegana è incompatibile con la vita e/o la salute; i vegani mettono a repentaglio la sopravvivenza dei loro figli e quindi quella del Bambino che è alla base della possibilità di futuro di qualsiasi società umana; siamo onnivori per natura o per volere divino, in quanto Dio o la Natura ci hanno posti all'apice della catena alimentare; il consumatore responsabile non smette di mangiare carne, ma mangia carne di animali allevati bene ecc. Seguendo **Mark Fisher** potremmo parlare di *realismo onnivoro*: l'alimentazione carnea non è priva di problematicità, ma è comunque la migliore delle alimentazioni possibili. *There Is No Alternative*.

La seconda categoria è quella che potremmo chiamare *categoria delle finzioni speculative, il cui scopo principale è di naturalizzare normalizzando e di normalizzare naturalizzando l'abominevole*. Questa categoria comprende diverse *astrazioni reali* che, pur facendo riferimento a esseri inesistenti, influiscono tragicamente sulla vita/morte de* viventi mortali, in carne e ossa, che co-abitano la Terra. Ecco una lista parziale delle finzioni speculative dello specismo:

a) **L'Uomo**: maschio, bianco, eterosessuale, cristiano, adulto, abile, sano, proprietario e carnivoro; il paradigma fantasmatico di "un ideale che nessuno può incarnare" (per usare le parole di Butler), ma che decide quali corpi contino e quali no, quali corpi possano accedere al *privilegio di specie*, quali debbano invece essere consegnati allo sfruttamento e alla messa a morte non criminali e quali, infine, debbano essere fatti permanere nella circolazione mercificante "Colpa-Debito-Colpa", nel rischio perenne di poter essere smaterializzati.

b) **L'Animale**: il resto e lo scarto di ciò che non è considerato Uomo e di cui quest'ultimo si appropria tramite l'esclusione ed esclude tramite l'appropriazione. L'Animale, come l'Uomo, mette in scena, fingendo di non farlo, l'osceno, una spietata violenza epistemica e materiale che racchiude in sé non solo tutt* le/i viventi animali, dagli scimpanzé alle pulci, ma anche tutt* le/gli appartenenti alla specie *Homo sapiens* che non vengono considerati Uomo.

c) **La Specie**: barra disgiuntiva tra l'Uomo e l'Animale, è un'invenzione disciplinante – come il Sesso, il Genere, la Razza ecc. – intesa a separare in maniera naturale e assoluta ciò che non lo è e che non può esserlo. La Specie con la sua barra e le sue barriere non è tanto la mera descrizione di un ordine naturale immutabile o di un processo evolutivo altrettanto naturale, quanto piuttosto un *costrutto performativo* utile, *quando serve*, a disciplinare l'in/finito gioco de* viventi (quando serve, perché, come è noto, il capitalismo, l'impresa biotecnologica e i coronavirus, per esempio, i *salto di specie* li fanno, eccome!). La

specie è un espediente – **Darwin non aveva dubbi: “Considero il termine specie come applicato arbitrariamente, per ragioni di convenienza, a gruppi di individui molto somiglianti fra loro”** – per naturalizzare (e così fingere che non siano operativi) i suoi stessi effetti: la creazione di *specialità* (che sacralizzano alcune caratteristiche umane e i corpi che vi si conformano) e la legittimazione dei fenomeni di *speciazione* (la produzione di corpi sub/non umani che possono essere smembrati impunemente).

d) **La Natura:** qualcosa di totalmente slegato dalla Cultura (Umana, ovviamente), qualcosa di così insufficiente da aver bisogno della Cultura per poter accedere alla parola, qualcosa che, secondo Descola, è *tutt’altro che naturale*, essendo l’invenzione più riuscita e abusata del naturalismo occidentale, vero e proprio “esotismo” sconosciuto alle altre ontologie – animismo, totemismo e analogismo – e allo stesso Occidente prima del sorgere e dell’incedere del Capitale. La Natura, che è sempre là fuori e che costituisce l’habitat degli animali, è lo sfondo delle peripezie dell’Uomo ed è chiamata in causa, a seconda delle necessità, per fungere da *discarica* per ciò che l’Uomo ha smaterializzato o da *risorsa* da cui l’Uomo può estrarre le morfologie fisiche e gli etogrammi comportamentali a cui tutt* devono conformarsi.

Che siano volgari o speculative, le finzioni speciste sono sempre al servizio di meccanismi di *animalizzazione*, meccanismi che, come ricorda Adorno, costituiscono l’anticamera dello sterminio. Che cosa c’è di più finzionale dell’animalizzazione, processo che ha la capacità di ridurre chiunque ad Animale, senza modificarne la realtà materiale? Ricordiamoci, inoltre, che l’animalizzazione è sempre all’opera in ognuna delle dicotomie che innervano la nostra società: le donne, i neri, gli omosessuali e le lesbiche, le/i migranti ecc. sono svalutat* in quanto molto più vicin* all’Animale degli uomini, dei bianchi, degli eterosessuali, dei cittadini ecc. E, infine, che l’animalizzazione coinvolge anche le/gli animali: che cosa sono bovini, suini, ovini ecc. se non il risultato di pratiche di selezione animalizzante?

Che siano volgari o speculative, le finzioni speciste lavorano a produrre ciò che **Carol Adams** ha chiamato il *referente assente*: la carne che avete nel piatto non è mai stata qualcun*, ma sempre qualcosa, come è il caso di tutti i gruppi oppressi, umani o non umani che siano. Referenti assenti sono tutti i corpi smembrati, razzializzati, macellati, stuprati, sessualizzati, animalizzati, reificati e, pertanto, trasformati in beni di consumo se non in vuoti a perdere. Avete idea di finzioni più finzionali e letali di queste?

CODA

Per concludere, due precisazioni:

a) Il mondo antispecista non è immune alle finzioni speciste. In effetti, la maggioranza delle/degli antispecist* crede che la questione animale sia una preoccupazione morale individuale e non una questione politica collettiva; crede che l'oppressione animale sia totalmente scollegata dai processi oppressivi intraumani; crede che sia possibile realizzare la liberazione animale facendo ricorso alle due finzioni opposte, ma gemelle, del Diritto (come se il Diritto non fosse Umano, troppo Umano, e fosse solo inclusivo e non, come **Agamben** più di altri ha sottolineato, includente in quanto escludente e viceversa) e della Natura (come se noi non ne facessimo parte e non la producessimo nel momento stesso in cui le sopra-viviamo). Non a caso, allora, **gli animali di Stato (secondo la lingua di Deleuze/Guattari) dell'antispecismo maggioritario sono mammiferi e vertebrati: la Grande Scimmia dal lato del Diritto e il Selvatico Ultra-Originario dal lato della Natura.**

A nostro avviso, il superamento delle finzioni speciste richiede l'immersione in un processo rizomatico e tentacolare di progressiva alienazione dall'Umano e dell'Umano, affidandosi, come aiutanti kafkiani, ad *animali demoniaci*, dissimili da noi – non mammiferi e non vertebrati (tanto meno primati), animali viscidati, informi, disturbanti. Disappropriati.

b) La finzione non è un ulteriore proprio dell'Uomo. Il mondo è stracolmo di corpi potenzialmente ingannevoli, in esso regna un regime di mimetismo costante, tutte le menti non cessano mai di mentire, di colorarsi di finzioni per conservarsi e prosperare, di risplendere al di là dei propri limiti, di negare il limite dell'essere vulnerabili e mortali. Per parafrasare Nietzsche, anche le zanzare, gli anemoni di mare, le zecche, le blatte, gli scarafaggi, i cefalopodi, le tenie, i serpenti ecc. – e non solo l'"intelletto" umano – sviluppano le loro "forze più importanti nella simulazione", anche loro sono dedit* a un "incessante svolazzare intorno a quella fiamma che è la vanità".

E la verità, la realtà, allora? La Realtà/Verità ci è negata, se non vogliamo raccontarci favole, non tanto per insufficienza delle nostre facoltà, quanto soprattutto, come insegna il realismo speculativo, perché la verità e il reale sono intrinsecamente contraddittori, alienanti, bucati, finzionali. Quello di cui abbiamo bisogno non è liberarci dalle finzioni – indissociabili dalla vita/morte de* viventi mortali, che tracciano e sono tracciati, che non possono smettere di lasciare e cancellare tracce per rendersi in/visibili –, ma liberarci dalle favole tristi e calcolanti dello specismo per promuovere la costruzione collettiva di favole gioiose, produttive, potenti, incalcolabili.

IL VIRUS



TONY KARED

“Il virus, in tre mesi, ci aveva reso migliori di quanto era riuscito a fare, in duemila anni, il cristianesimo.” Con questo pensiero in testa, Jonathan, si apprestava ad operare il cucciolo di cervo che gli avevano portato i barracelli. “Del resto, l’uomo si affratella solo quando il nemico è comune.” L’attività dei bracconieri si era fatta più frenetica ultimamente; avevano disseminato vaste aree del Monte Arci di trappole; in genere tubi da tre quarti di pollice, mimetizzati nelle zone di passaggio della selvaggina, in cui inserivano una cartuccia da caccia che detonava quando

l'animale investiva una cordicella; un animale o un uomo. "Finita l'emergenza virus, è ricominciata l'emergenza profughi: numerosi sbarchi nel Sulcis", questo era il conduttore del TG regionale. Qui si erano contati due contagi e nemmeno una vittima. Il cucciolo non ce l'avrebbe fatta; non poteva farcela. Mentre si accingeva a deporre il cadaverino nel sacco apposito per lo smaltimento, suonò il citofono del piccolo ambulatorio. Era Bucca 'e Melli, latitante, condannato a quindici anni per rapina a mano armata e omicidio preterintenzionale; da due anni viveva in una specie di rifugio nel cuore della montagna e di tanto in tanto scendeva in paese per vendere la selvaggina o per scambiarla con qualche altra mercanzia. Naturalmente nessuno lo aveva mai visto né, tanto meno, denunciato. "Come è successo?", aveva chiesto il veterinario. "Qualcuno ha piazzato trappole nella mia zona senza avvisarmi. Se vengo a sapere chi è, e lo vengo a sapere, lo sgozzo come un agnello." Aveva il braccio sinistro crivellato di pallini. "Dovresti andare in ospedale." "Non dire scemenze. Toglimi i pallini e disinfettalo. Gli antibiotici me li procuro io." Aveva estratto dalla bisaccia, che portava agganciata alla cintura, due lepri: "Ti pago, cosa credi...". Finita la medicazione se ne era andato, senza una parola, dileguandosi come un fantasma nel bosco poco oltre il recinto. Il cucciolo era posato sul tavolo operatorio, per metà infilato nel sacco di plastica, con la testolina di fuori e gli occhioni persi nel vuoto; sulla scrivania c'erano le due lepri; una sorta di finzione scenica in cui Stephen King si era sostituito a Disney. Secondo l'Organizzazione Mondiale della Sanità, il virus aveva provocato quasi sessanta milioni di morti in tutto il mondo. Tre settimane dopo l'apparizione di Bucca 'e Melli, era stato trovato il cadavere di un uomo, un allevatore di un paese vicino, fulminato da una fucilata a pallettoni in pieno petto mentre si recava al suo ovile. Il virus, qui, non aveva portato il suo messaggio di fratellanza.

LA FICTION: *RECTO E VERSO*



DOMENICO SCARAMUZZI

Carissima Dora,

potrà sembrarti curioso, ma prima di interrogarci sulla **Presenza del Signore nell'Eucaristia**, dovremmo affrontare un'importante questione previa, ovvero quella relativa alla 'nostra' presenza non tanto - e non solo - al cospetto di Essa, ma più in

generale dinanzi al mondo. D'altra parte, se non comprendiamo questa, come potremmo rendere ragione di quella?

Ora, il fatto di essere in un luogo non costituisce di per sé la certezza apodittica dell'esserne presenti. Per essere presenti è necessario abolire delle distanze non solo d'ordine fisico o geografico. La **'dis-trazione'** - ad esempio è una forma di non presenza **'dis-locata'** assai sperimentata e diffusa. Avere la **'testa altrove'** non ci permette di essere presenti a una determinata situazione o, quanto meno, di esserlo pienamente. Un dolore, una sofferenza o un male che ci attanagliano non ci consentono di essere davvero presenti. La presenza è qualcosa che va cercata, non qualcosa che troviamo già bell'e pronta. Non a caso, esistono luoghi che più di altri ci aiutano ad essere presenti, quelli, ad esempio, che siamo portati quasi spontaneamente a cercare.

Aspettiamo, ad esempio, gli esercizi spirituali per **'ritrovarci'** con noi stessi, anche quando di siffatto **'noi stessi'** facciamo fatica ad individuare sagome e margini ben definiti. Essere aperti o chiusi a certe situazioni sono espressioni che rivelano le differenti modalità della nostra presenza. Anche una **'ritirata in solitudine'** è una forma di presenza: una **presenza** che potremmo chiamare **'riflessiva'**. Come anche il sentimento o la sensazione di essere stranieri, estranei, esiliati, estromessi sono ancora indici di una presenza che **'si cerca'** o, più opportunamente, di un'assenza in cerca di asilo.

In senso pieno, siamo presenti in patria, non in terra straniera. All'estero, le presenze che ci circondano parlano di altre cose in un'altra lingua. Non riusciamo distintamente ad essere presenti ad esse perché il loro appello, i loro cenni, i loro segnali ci raggiungono disturbati, e ce ne ritraiamo. È in questo genere di esperienze che capiamo meglio come e quanto la nostra presenza tra le cose e gli altri faccia problema. Anche la **presenza di altri a noi** non si manifesta tutt'intera nel suo apparire, ma si dona in una profondità irriducibile e inesauribile, in una distanza che, considerata nella sua radicalità, non è giusto il contrario della prossimità. La percezione non si riduce alla somma delle impressioni sensibili che ci affettano, essendo il reale irriducibile ad una semplice giustapposizione di elementi: l'approccio del soggetto eccede sempre il dato. Devo sempre tener conto di uno **sfondo sottratto alla percezione**, ma che fa la profondità, la ricchezza, l'alterità della presenza di quel che è percepito: in una parola, la sua **trascendenza**. Il senso, in effetti, sembra risiedere proprio in questo **'invisibile'** che, ad un tempo, è centro e orizzonte di ogni apparire.

Percependo tale distanza delle altre presenze, sottratte ad una cattura esaustiva, appare dunque la profondità, la ricchezza, la trascendenza possibile della realtà che ci circonda. Si ha l'impressione che il cuore dell'apparire di ogni realtà consista in un'ineliminabile e concomitante invisibilità. Verrebbe persino da chiederci con **Foucault**: «Veduti o in atto di vedere?» (*Le parole e le cose*, p. 19).

Quali parole e, ancora più a monte, quale logica può essere in grado di esprimere questa **invisibilità** che dischiude e consente la **visibilità** stessa delle presenze? Quali

ostacoli si frappongono ad una comprensione esaustiva di tale dinamica? Sarà il tempo? E, se sì, in che modo il tempo ci è nemico? Esso è davvero la grande minaccia della presenza oppure il suo più stretto alleato? O non sarà forse colpa della **morte**? E in che senso?

È vero che il tempo e la morte tendono a cancellare ogni presenza. Ma, ciò nonostante, non si potrebbe pensare il contrario, nel senso che l'uno e l'altra possano accentuare una presenza proprio a partire dalla perdita, dall'assenza, dalla coscienza della separazione? Non è forse accaduto che la '**morte di Dio**' abbia contribuito a liberare il senso autentico, cioè meno banalizzato e un po' meglio velato del mistero? Come dire, insomma, questa benedetta presenza che si dà sempre in volumi di immane complessità?

Le parole - è vero - già segnalano taluni tentativi di esprimerla. Ma *dire* la presenza resta comunque una sfida, se non altro perché i segni linguistici sono sempre gravati dal sospetto di tradire o rinviare ancora ad altri segni in una catena di rimandi senza fine e senza finalità. C'è, tuttavia, una ragione ancora più profonda: il rapporto della parola alla presenza è un rapporto infinito, tant'è che cercheremmo invano di *dire la presenza*, già nel senso primo e quasi banale di esprimere quel che vediamo. Di solito, in una cronaca o in un racconto quel che si è visto non è né mai sarà mai presente in quel che riferiamo. È inevitabile un *trans-loco* dal momento che ciò che le parole dicono e tentano di mettere in scena è necessariamente altrove: anzi, neppure 'qui' tanto da non poter essere additato tramite immediati deittici. Vengono in mente le parole di Gesù: «nessuno può dire del Regno eccolo qui o eccolo là» (cf Lc 17,21).

L'ideale sarebbe parlare senza immagini, visto che ogni **immagine** segna di per sé la distanza dalla presenza, anzi la sostituisce. L'ideale sarebbe un *parlare altrimenti*, ma non nell'accezione tradizionale del parlare per allegoria. E come? E quale? Cioè con quale parola altrimenti possiamo attraversare l'abisso tra noi e la realtà, **la fiction e il reale**, il linguaggio e il mondo?

Il fatto è che la parola dà forma alla presenza. A tal punto che è difficile connotare o dire una presenza senza una parola che le dia forma. Anzi, ancor prima, la parola ci mette in presenza del reale perché nomina le cose. Ma cosa significa 'nominare'?

Senza parola, nessuna presenza. Non solo, quindi, **presenza della parola, ma anche parola della presenza**; non solo presenza che 'fa parola' (dice) ma parola che 'fa presenza' perché la illumina e ne definisce i contorni (la determina) strappandola all'indefinito, al di qua e ancor prima di ogni commentario filosofico o teologico. Non, ovviamente, parola così ingombrante da rubare spazio alla presenza impedendole di mettersi in scena, ma parola che si ritrae al momento opportuno perché la presenza possa annunciarsi e manifestarsi per quella che è, vale a dire lasciando apparire una **verità che non è detta, ma che avviene in quanto 'presenza'**. Di qui, la ragione per cui la parola dà prova di sé nella misura in cui lascia accadere la presenza. *Fare la presenza* è, dunque, il banco di prova del potere quanto mai

pericoloso della parola, come sperimentiamo nelle innumerevoli e varie **epifanie del quotidiano**.

Coperta di indifferenza o lapidata dalla devozione, **la Presenza eucaristica del Risorto sarà sempre una realizzazione della Parola**. Ecco perché, attraversare la Parola con una certa competenza (ascolto) e senza forzature, ci rende capaci di vedere, o almeno di intravedere, nel pane e nel vino l'invisibile, ma reale Presenza del Risorto.

P.S.: Carissima, il libro citato di M. Foucault andrebbe ovviamente letto tutto.

THE CONFERENCE-MAN



PEE GEE DANIEL

“Oggi, ore 18.30, presentazione del libro *La cura del cuore*. Sarà presente l'autore per firmarne le copie” annunciava un cartellone presente in ogni area del centro commerciale. In bella mostra la variopinta copertina, con un cuore stilizzato che si trasformava in un arcobaleno. Sopra il titolo il nome dello scrittore: Fausto Pelagatta. Sotto l'illustrazione il nome dell'editore, uno qualsiasi nell'atomizzazione vissuta dal mercato editoriale negli ultimi decenni: *Bibliofanie*.

Dall'intestazione delle locandine si capiva che l'evento si sarebbe svolto presso la *Mississippi*, piccola libreria interna ai grandi magazzini.

Là dentro era già tutto pronto sin dalle cinque del pomeriggio. Gli spazi erano quel che erano, ma la libreria, con una spostatina di scaffali di qua, una sistematina dei tavolini di là, riusciva sempre a ottimizzare al massimo l'area calpestabile. La presentazione si sarebbe svolta nella saletta in fondo. La libreria, aiutata dalla dipendente, era riuscita a creare una zona confortevole per almeno venticinque persone sedute, più una decina o più in piedi, nel caso la partecipazione fosse stata superiore alle statistiche. Aveva disposto le sedie pieghevoli, cinque per ogni fila, rivolte a una vecchia cattedra riverniciata, bucherellata da generazioni di tarli, dietro

a cui si sarebbe accomodato il Pelagatta. Sul pianale della cattedra era stato incolonnato un numero di copie del libro sufficienti alle vendite previste, e qualcuna in aggiunta per sicurezza.

Poco dopo le sei postmeridiane, cominciarono ad affluire, per quanto timidamente, i primi clienti, anche se, a dirla tutta, quelle due o tre signore già piuttosto agé, gravate da sporte ripiene di generi di prima necessità, davano più il senso di diafane entità capitate lì per caso, che avessero cercato il primo luogo utile dove dare breve tregua alle caviglie gonfie e alle falangine indolenzite. A ulteriore conferma, lo sbuffo di sollievo che emettevano nel momento in cui, abbandonate alla forza gravitazionale, sentivano i propri voluminosi siedisopra, avvolti da fantasie floreali, trovare il sostegno a lungo bramato nell'imbottitura dei sedili, che a loro volta rispondeva a quella improvvisa sollecitazione con uno sbuffo simil-flatulente.

Le madamine si sedettero alla massima distanza consentita l'una dall'altra, come a voler scongiurare anche il minimo approccio con le poche altre anime presenti. Reclinarono tutt'e tre la testa un po' all'indietro, in perfetta sincronia, puntando lo sguardo vitreo verso un punto imprecisato del controsoffitto in polistirolo, a bocca semiaperta, dalla quale, di tanto in tanto, pareva uscire come una specie di sibilo, o flebile rantolo, quasi del tutto impercettibile.

La vedova Ardigò era già quasi bell'e accoccolata tra le accoglienti braccia di Morfeo, un rivolo di bava le cominciava a scivolare giù per un angolo della bocca (quello era l'immane effetto che le facevano le escursioni termiche dalla calura esterna al refrigerio dell'aria condizionata), quando una voce gentile ma ferma la recuperò dal primo sonno: "Lei è molto che segue Pelagatta?"

La Ardigò spalpebrò a fatica verso l'inattesa presenza al suo fianco, neppure distinguendo, sulle prime, se fosse concreta o trasognata. Dovette cianciare per un bel pezzo la dentiera prima che un gettito di saliva tornasse a consentirle una fonazione non eccessivamente allappata: "Chi?" domandò, ancora inebetita.

"Pelagatta," ripeté pronta la donna che le si era seduta vicina, a tradimento, tanto che lei sonnecchiava, "Lo scrittore che tra poco viene qui a presentare il suo ultimo libro. Fantastico! Io lo adoro!". L'entusiasmo aveva reso la sua voce squillante, sebbene una coloritura più bassa sembrasse continuare a strozzargliela un po'. "È davvero un grande conoscitore dell'animo umano. Ho letto tutto, di suo. Quest'ultimo - così mi hanno detto - parla di come recuperare una piena gioia di vivere nonostante l'età, nonostante lutti recenti, nonostante la solitudine. Ma questo lo saprà molto meglio di me, se anche lei è una sua fan accanita".

Ora la vedova Ardigò pareva riprendere contezza con maggior rapidità: "Spiega come si fa a stare bene pure quando si sta soli come cani? E ci azzecca?"

"Garantito al limone! Pelagatta non sbaglia mai" replicò la donna, finendo di tesserne le lodi, prima di chiedere venia e assentarsi momentaneamente, lasciando la Ardigò in uno stato cogitabondo. Nel frattempo qualcun altro si era aggiunto, all'interno della saletta. Avevano l'aria di essere lì per caso, convinti dalle locandine

sparse in giro magari, per ammazzare il tempo o roba del genere. Avevano facce titubanti, come di chi non abbia grande dimestichezza con quel genere di eventi.

Il rag. Bianchi non aveva mai molto da fare fuori dagli orari d'ufficio. Gironzolava qua e là aspettando le sette di sera per ritirarsi a preparare il pasto monodose. Non era perciò infrequente che si imbucasse a manifestazioni varie e stesse lì a guardarsi intorno con l'incertezza di un grande diabetico dentro una pasticceria. Capitò sedia contro sedia con un un tizio spigliato, pesanti occhiali a specchio sopra il naso, una camicia sgargiante abbinata a dei bermuda a pallini. Bianchi non fece in tempo a sedersi che già quello gli dava di gomito: "Ehi, fratello, anche tu qui? Fatto bene a venire, sai?!".

"Ci conosciamo?" gli chiese il rag. Bianchi un po' smarrito, anche se il tale dava l'impressione di non aver neppure udito la domanda.

"Uau! Sono stragasakiato di conoscerlo dal vivo, finalmente. Quel Pelagatta è un manico! Ho mollato lì tutto quello che tenevo da fare oggi e sono corso. Non me lo sarei perso per nulla al mondo. Tu pensa che in questo ultimo libro insegna per filo e per segno come far su una squinzia, metodo infallibile! Io a lui credo ciecamente, il suo manuale su come farsi il fisico senza fatica m'ha svoltato la vita". Malgrado la naturale ritrosia del ragioniere, l'invasione dello sconosciuto non pareva infastidirlo più di tanto. Anzi, man mano che quello proseguiva a decantare le meraviglie che avrebbe trovato nel volume di fresca stampa, il suo silente ascolto appariva carico di sempre maggior coinvolgimento, "E poi del resto, anche a dei vecchi tombeur de femme come noialtri, qualche nuova dritta nel campo dell'acchiappanza non fa mai male" non faceva che ripetergli il tizio dagli occhiali a specchio, sgomitandolo ammiccante.

Vicoforti era sempre stato un uomo possente, non aveva mai avuto paura di nulla. Era sempre stato uno sportivo, aveva sempre amato le scampagnate, il jogging e saltare la cavallina ogni qual volta ne avesse l'opportunità. Poi era successo... il patatrac. Le troppe Marlboro, i troppi bagordi, le troppe ore piccole, i troppi grassi saturi. Era passato manco un mese da quando era andato in pensione e proprio sul più bello, quando finalmente aveva tutto il tempo libero che aveva sempre desiderato, ecco che, con una tempestività invidiabile, gli era preso un mezzo coccolone. Rallentare i tempi, si era raccomandato il medico di famiglia. Ormai Vicoforti stava sempre attaccato al braccio della moglie. La seguiva ovunque, come un cagnolino o una borsa a tracolla: al bar con le sue amiche, a fare la spesa, pure in quei pallosi pomeriggi culturali in cui lei adorava fiondarsi, non appena ne trovava notizia sul giornale. Si sistemarono a metà del plotone di sedie.

Passò poco perché un profumo dolciastro gli aggredisse le narici. Si voltò alla sua sinistra e, a una sedia di distanza, notò una signora dai capelli scalati e dall'abitino a svolazzi. Ok, aveva le ossa un po' grosse e i tratti un po' troppo squadrati per i suoi gusti, per non parlare del trucco pesante, da buoncostume, ma tutto sommato quella vista seppe lo stesso risvegliare in lui l'inveterato donnaiolo. Neppure dovette fare lo sforzo di attaccare discorso (di nascosto dalla consorte possibilmente, che era

impegnata a dar sfoggio delle sue ultime letture con un'anziana seduta nella fila davanti), perché fu lei a rivolgergli la parola per prima: “Sono venuta giusto per curiosità, sa? Per vedere l'autore dal vivo, anche se io in effetti questa sua ultima fatica l'ho già letta”. Aveva una voce bassa, sensuale, da tabagista.

“Sì? E di che parla?” chiese Vicoforti, improvvisamente interessato all'argomento.

“Salute”.

“Salute a lei!” ribatté Vicoforti, sempre più gioviale.

“No, ma che ha capito? Il libro, dico, parla di salute. Cardiofitness. Ha presente? La ginnastica per rimettere a posto il cuore. Da qui il titolo... Teoria e pratica sui migliori esercizi per riavere un cuore da cavallo in brevissimo tempo. Sa, a me piace tenermi in forma...”

“Si vede, si vede” osò complimentarsi il vecchio tanghero, facendo tanto d'occhi. Anche se quelle calze color carne che le avvolgevano le lunghe gambe erano troppo spesse per permettergli di lustrarcisi lo sguardo a sufficienza.

“La lettura di questo libro mi ha aiutata moltissimo nel ritrovare il pieno benessere... Consigliatissimo anche per chi vuole rimettersi dagli acciacchi e ritornare più pimpante di prima. Scritto con una prosa brillante. Davvero una piacevole lettura, anche per chi non ama leggere”.

A quel punto Vicoforti pendeva dalle sue labbra imbellettate. E continuava ad ascoltare quella sua voce da letto completamente incantato, almeno sino a quando la moglie, accortasi della troppa dimestichezza che andava instaurandosi tra i due vicini di posto, non scaraventò una manata dietro la nuca dell'ex-sottotenente della Folgore a riposo, a rischio di fargli saltare il pacemaker. Questo bastò a farle capire che non era più aria. Quindi si alzò, degnando di un ultimo ammicco il dolorante Vicoforte, e si defilò con stile.

Passò poco perché una signorina dall'apparenza più giovane, acqua e sapone, con una setosa frangia che le copriva la metà superiore del volto e un vestito castigato addosso, da collegiale, si mettesse a sedere poco più in là di Margherita.

Margherita non era andata in libreria appositamente per il firmacopie. Neanche sapeva chi fosse quel Pelagatta, per dirla bene. Per pura combinazione, capitava proprio nel pomeriggio infrasettimanale che lei era solita occupare immergendosi nei nuovi arrivi della sezione “romance”, lì alla *Mississippi*, dopo essere passata dal negozio di musica ad acquistare l'ultimo cd di Mengoni, o chi per lui. Già che c'era, cortesemente sospinta dalla libraia, si era convinta a sostare qualche minuto nella zona delle presentazioni.

La signorina vestita da collegiale le accennò un salutino. Vincendo la sua timidezza, Margherita ricambiò. La giovane le fu subito addosso, pur mostrando di non volersi prendere eccessive libertà: “Vedo che anche tu, come me, sei una romanticona,” attaccò, dopo aver sbirciato i titoli dei romanzi che Margherita aveva appena afferrato dal suo scaffale preferito: *Il demone della passione*, *Per sempre tua*, *Amore irraggiungibile*. “Allora qui hai trovato pane per i tuoi denti, mia cara”.

Margherita faticava a capire, “Sì, Fausto Pelagatta scrive storie d’amore davvero stupende. Non me ne sono persa una. Lui sa mettere a nudo i sentimenti come pochi altri. Ha... ha un tocco femminile, ecco”. Margherita appariva sempre più incuriosita, “Dicono tutti che *La cura del cuore* sia il non plus ultra, da questo punto di vista. Parla di un innamoramento contrastato, una ragazzina che si invaghisce di un uomo più adulto, che ha già una famiglia, dei figli, ma che non ci pensa due volte ad abbandonare tutto e seguirla verso il destino combattuto che li attende, perché l’unica cosa che abbia veramente importanza ormai è il loro legame, indissolubile”. L’ultimo aggettivò lo sillabò, muovendo spasmodicamente le labbra sottili.

“E ci sono anche delle scene... piccanti?” le domandò Margherita, sottovoce, mentre le guance le si facevano color porpora.

“A-ah! Brava ragazza!” si congratulava la vicina di posto, palpanole educatamente l’avambraccio, “In fondo senza quello non c’è gusto... beh, non ti preoccupare, nella descrizione di amplessi focosi Pelagatta è insuperabile,” poi, proseguendo più a bassa voce, “certe pagine, nei suoi romanzi, sanno davvero come... scuoterti le ovaie...”. Le due ragazze risero d’intesa.

Intanto, il sempre più atteso protagonista del firmacopie ancora non si vedeva. Sembrava volersi far desiderare, benché la sua scarsa notorietà a rigor di logica non glielo permettesse. Comunque, nessuno nella saletta se ne dava particolare pena, impegnati com’erano a confabulare tra loro a mezza bocca.

Era il caso del prof. Gregorio H. Lanzavecchia, per esempio, che aveva aperto da qualche minuto un piacevole quanto fruttuoso confronto con l’uomo in completo a scacchi e farfallino che si era ritrovato a fianco. Il prof. Lanzavecchia si rammaricava di non conoscere ancora lo scrittore che di lì a poco avrebbe dovuto fare la sua apparizione, tanto magnificato dal facondo interlocutore: “Un erudito come lei che non ha mai letto Pelagatta? Si vede subito di che stoffa è fatto, sin dalla prima occhiate. Lei è persona dalle raffinatissime frequentazioni letterarie, questo lo do per certo. Ebbene, un lettore tanto esperto non posso credere che voglia mantenere una gravosa lacuna come questa”.

“Lei dunque mi dice che questo Pelagatta vale la pena?”

“Vale la pena, dice lei? Altroché, altroché. Vedrà quanto mi ringrazierà per lo appassionato consiglio. Questa si tratta della più alta letteratura, signore mio. *La cura del cuore*. Senta già dal titolo allitterante, dall’uso della cataresi. Quest’opera pelagattiana si inserisce a buon diritto nella categoria di opera-mondo, come concepita dal compianto critico Harold Bloom. Uno stile mirabolante, sperimentale, a tratti joyciano, una trama semplice, ma capace di introdurre elementi fondativi, filosofici, fortemente ancorati all’eterna esperienza umana. Un’abilità nello scandagliare le ragioni più recondite dell’animo a dir poco impareggiabile. Non se lo lasci sfuggire, mi dia retta. Le parlo di una nuova pietra miliare nella storia della letteratura nostrana”.

Il vecchio professore annuiva, tirando generose boccate da una sigaretta elettronica che restituiva all’ambiente dense nuvolaglie dall’odore vanigliato.

De Bartoli Mariuccia s'era posizionata in primissima fila. Lei non aveva paura di fissare occhi negli occhi l'ospite d'onore del pomeriggio. Lei era una presenzialista. Era abituata alla prima linea, come un avanguardista sul Carso. Lei non si perdeva alcun evento: dibattiti pubblici, reading, vernissage, inaugurazioni di mostre di origami, assaggi gratuiti di formaggi stagionati, saggi di danza in età scolare. D'estate purtroppo gli eventi languivano miseramente. Dunque... ben venga il firmacopie di questo Pelagatta! - si era detta Mariuccia, passando davanti a uno dei cartelloni disseminati di fronte all'uscita del salone da parrucchiera. Ora stava là, con quel suo naso a punta e i quattrocchi esagitati rivolti verso il palchetto vuoto, nell'attesa che qualcuno finalmente lo riempisse. Almeno sino a quando la pressione di un paio di dita sulla spalla destra non la distolse da quello stato di suspense. Si voltò di scatto. C'era questo giovanotto allampanato, con una camicia hawaiana, degli occhialini dalle lenti rosate e dei baffi baffetti all'insù: "Pardon... Buon pomeriggio... Non era mia intenzione disturbarla... È solo perché ho appena saputo che, se acquista una copia del libro, questo le dà il diritto a un posto riservato per la prossima presentazione del libro fotografico della La Daddy's, l'influencer, che si terrà qui tra meno di un mese...".

"Davvero?" saltò subito su De Bartoli Mariuccia, come una molla, "Alla presenza dell'autrice?" si sincerò.

"Come no!" confermò il tizio, "Ci sarà La Daddy's in persona, con buffet finale, per giunta! È una notizia tanto entusiasmante che mi sembrava giusto condividerla" e chiosò con un sorriso garbato.

Non si capiva quale delle due lampadine accese in testa brillasse di più: se quella della presenza della La Daddy's o quella del buffet a libera consumazione.

"La ringrazio" replicò De Bartoli Mariuccia, mal celando l'euforia per la buona novella, mentre già pregustava i selfie abbracciata alla La Daddy's, da postare su Instagram, e i mangiarini ai gamberetti da ficcarsi in gola tre alla volta.

Gli ultimi posti disponibili furono occupati da un esercito di corpulente massaie, che, mentre si trovavano addensate nel reparto carni dell'adiacente supermarket, a scegliere quale pezzo cucinare per cena, se il girello o la scottona, avevano casualmente intercettato le parole urlate nel microfono del proprio cellulare da una matrona larga di fianchi, con un abito che le cascava addosso come una tenda da tinello: "Sì, ti ho detto, stasera torno un po' dopo, mi fermo a sentire la presentazione del Pelagatta, qua alla libreria del centro commerciale. Comincia a breve. È un libro che non mi voglio perdere. *La cura del cuore*: duecento ricette per preparare le frattaglie nelle maniere più appetitose. So che è il tuo piatto preferito, cocchino. Per quello mi informo. Porta pazienza, che quanto rincaso ti faccio un bel rognone. Al bacio!".

Le signore lì presenti, tutte quante, avevano raddrizzato le orecchie proprio come quelle che ornavano i lati delle teste di porco messe in fila nella vetrina della macelleria. Si erano sbrigiate a finire la spesa per correre ad assicurarsi una copia cadauna del prezioso ricettario.

Mentre quelle abbattevano i loro culoni ben nutriti sulle povere seggiole, proprio in quel momento faceva finalmente il suo ingresso Fausto Pelagatta, scrittore, autore di *La cura del cuore*. Era di media statura, un volto anonimo, vestiti standard. Una di quelle persone che le vedi una volta e già te le sei dimenticate.

Arrivò un po' trafelato, mentre ancora si aggiustava la camicia, infilandola per bene dentro l'orlo dei pantaloni. Fece un breve cenno di saluto alla saletta gremita e si sedette di fronte a tutti, dominandoli con lo sguardo miope. Il suo lavoro fu semplice. Non dovette parlare granché, anzi, si sentiva condizionato ad asciugare al massimo il proprio intervento per via della pressione che si percepiva addosso. I presenti erano già tutti convinti, ulteriori tentativi di blandirli apparivano pleonastici. Non avrebbero fatto che innervosirli. Ognuno di loro voleva solo più agguantare la propria copia autografata e portarsela a casa, senza troppi giri di parole.

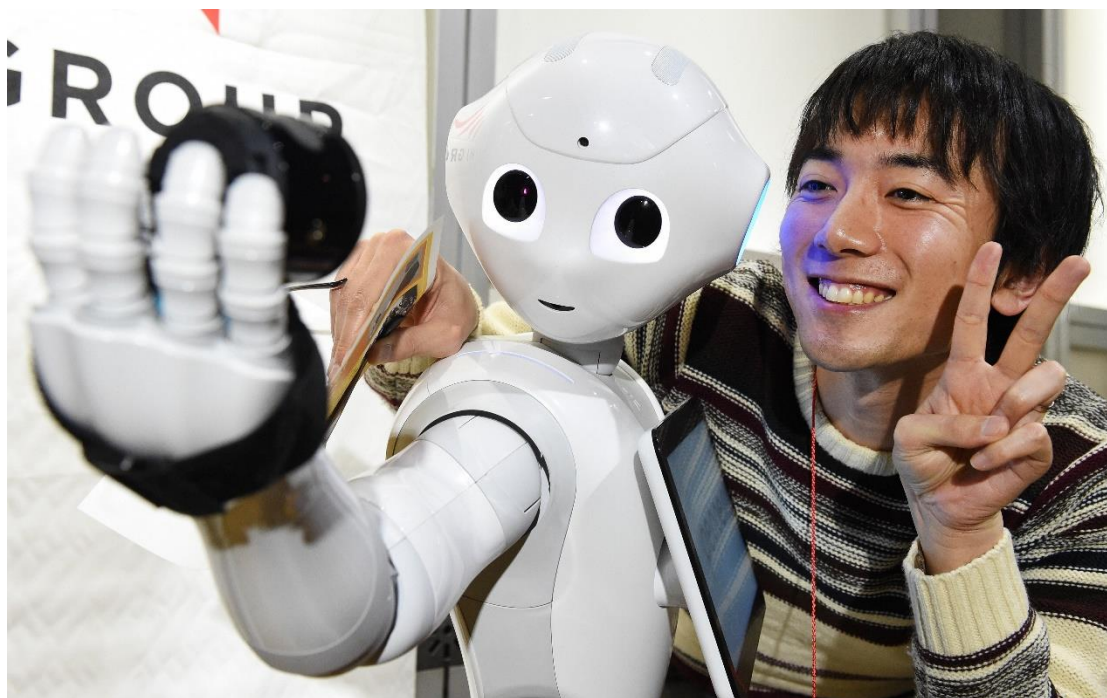
Fu quello che fece Pelagatta. Si mise a scribacchiare brevi dediche nella pagina bianca all'inizio di ogni libro per poi affidarli uno per uno alle mani tese che spuntavano dalla lunga fila che si snodava davanti alla scrivania parlata.

Mezzi inchini, strette di mano. Alla fine, in prossimità dell'orario di chiusura, quando ormai la folla di lettori felici era scemata, anche Pelagatta si preparò ad andarsene. Uscì dalla saletta e andò a riprendersi la grossa valigiona zeppa di vestiti e accessori vari, che aveva appoggiato dietro alla cassa.. Fece fatica a sollevarla, mentre camminava doveva aiutarsi con la spinta del ginocchio per riuscire a trasportarla. "È andata bene, no?" lo salutò la libreria, mentre l'autore già infilava l'uscita.

"Benissimo e... grazie di tutto!" si stava accomiando il Pelagatta, prima che la donna lo fermasse con un'ultima curiosità: "Mi scusi, sa, ma con tutto questo trambusto ancora non sono riuscita a capire il suo libro di che cosa parla...".

E il Pelagatta, massaggiandosi dolcemente la mascella con la mano libera: "Mmm... beh, dica una cosa a caso...".

INTELLIGENZA ARTIFICIALE ED EMPATIA: REALTÀ O FINZIONE?



GIACOMO DI PERSIO

Negli ultimi 70 anni la nostra tecnologia è cresciuta più di quanto sia cresciuta nella totalità dei millenni precedenti. Siamo passati dall'analogico al digitale in un tempo relativamente breve, tramite una sorta di quarta rivoluzione industriale che ci ha catapultato in un'epoca quasi fantascientifica. Ma c'è un settore tecnologico che, primo tra tutti, sta crescendo esponenzialmente: quello legato all'intelligenza artificiale. Il termine "intelligenza artificiale" non è così recente come si possa pensare, tutt'altro, quest'ultimo nasce già nel 1956, durante il convegno passato alla storia come *Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence*. Prima di questa data, si parlava di calcolatori molto potenti (pensiamo alla macchina di Turing), ma mai di sistemi propriamente intelligenti. Uno dei primi modelli di intelligenza artificiale fu il *Logic Theorist*, ideato da Allen Newell e Herbert Simon, i quali erano entrambi interessati alle idee sulla risoluzione di problemi mediante il ragionamento mezzi-fini basato sulle euristiche. Inoltre, Newell e Simon sfruttarono la capacità del computer di manipolare i simboli per simulare il pensiero umano. Tutto ciò dovrebbe rendere chiaro l'obiettivo della ricerca sull'intelligenza artificiale:

creare macchine capaci di riprodurre precisamente le caratteristiche del cervello umano.

Oggi la ricerca sull'intelligenza artificiale è molto più avanzata, sebbene possiamo affermare che sia facile riprodurre le capacità logico-razionali umane, mentre che sia molto più complesso riprodurre quelle emotive e creative. E' possibile creare una macchina realmente intelligente capace di provare empatia o addirittura di ironizzare? Se sì, c'è il rischio che questa finga di provare ciò che prova poiché rimane soltanto una mera esecutrice di un programma?

Nel 1972, il filosofo **Hubert Dreyfus** pubblicò *Che cosa non possono fare i computer*, saggio che si interroga sulla differenza sostanziale tra computer e esseri umani. Per Dreyfus i computer non possiedono, al contrario degli umani, tolleranza per l'ambiguità, un potenziale di noia e fatica, fini e bisogni chiari e un corpo che organizza e unifica la propria esperienza. Per Dreyfus era impensabile poter parlare di macchine capaci di provare empatia. Tuttavia, nella seconda edizione del suo saggio, Dreyfus ammette che, in pochissimo tempo, la ricerca sull'intelligenza artificiale era arrivata ad adottare schemi e forme di organizzazione capaci di incorporare l'approccio umano all'esperienza. Del resto, qualche anno più tardi, la scienziata cognitiva **Margaret Boden** (tra le personalità di spicco della ricerca sull'intelligenza artificiale), in *Mente umana mente artificiale* (1981) scrive:

“Basti dire che esistono già programmi in grado di fare delle cose - o, quanto meno, che pare comincino a fare delle cose -, di cui critici male informati avevano affermato a priori l'impossibilità. Fra gli esempi in proposito si possono citare: la percezione in modo olistico in contrapposizione a un modo atomistico; una traduzione accettabile da una lingua a un'altra per mezzo di una rappresentazione semantica non appartenente a nessuna lingua; atti di pianificazione in un modo molto generale e a grandi linee, con i particolari che vengono decisi solo al momento dell'esecuzione; la distinzione fra specie diverse di relazione emotiva secondo il contesto psicologico del soggetto.”

Quasi 40 anni dopo, possiamo dire che l'intelligenza artificiale è in grado persino di “riprodurre” le emozioni umane. Due aziende, una statunitense (**Affectiva**) e l'altra giapponese (**Empath**), hanno tentato l'impresa analizzando 6 milioni di visi raccolti in 5 milioni di video facciali (circa 40 mila ore di flussi di dati). Un unico obiettivo: insegnare alla macchina l'associazione tra emozioni e movimenti facciali. Il risultato ottenuto fu quello sperato: le macchine sorridevano quando sottoposte a stimoli ritenuti positivi. Ma come fanno le macchine a capire se uno stimolo è positivo o meno e, conseguentemente, ad associare l'espressione facciale adeguata? La parola chiave è simulazione. Il biologo evolutivo **Richard Dawkins**, nel suo brillante saggio *Il gene egoista* (1989), analizza il funzionamento di un banale programma capace di giocare autonomamente a scacchi per spiegare il funzionamento della simulazione. Questo espediente è per Dawkins una

dimostrazione del complesso rapporto che intercorre tra geni e cervello. Tuttavia, ciò che ci interessa in questa sede è capire invece come l'intelligenza artificiale riesca a discriminare gli stimoli. Tornando al punto, un programma che gioca a scacchi possiede sicuramente un insieme di comandi preimpostati: le regole del gioco, un ventaglio di buone mosse di apertura, una manciata di mosse da utilizzare in medio-gioco e tante mosse da utilizzare in chiusura. Inoltre, il programma possiede alcune indicazioni importanti che possono essere spesso valide: non lasciare il re scoperto, non bloccare i tuoi pedoni con altri pedoni e così via. Ovviamente, queste banali istruzioni sono scritte mediante un complesso linguaggio logico-matematico. Ma come fa il programma a scegliere una mossa rispetto ad un'altra? Il programma non può anticipare ogni mossa poiché lo scenario che si sviluppa è pressoché infinito. Il programma si avvale allora di una serie di simulazioni, le più probabili, considerando le istruzioni inserite per scegliere una di queste simulazioni. Basti pensare che il nostro cervello funziona più o meno nello stesso modo. "Si insegnano al computer le mosse base del gioco, non separatamente per ogni possibile posizione di partenza, ma in termini di regole espresse in modo più economico", scrive Dawkins.

Ma le macchine che stiamo prendendo in esame sono addirittura più complesse e riescono ad imparare dalla simulazione, grazie a meccanismi di feedback e retroazione. Per questo una macchina è capace di distinguere una situazione positiva da una negativa ed associa ad essa l'espressione facciale che ritiene probabilmente più giusta. L'intelligenza artificiale ha consapevolezza reale di ciò che sta facendo? Probabilmente no.

Ma lo stesso Dawkins potrebbe obiettarci che nemmeno noi umani siamo totalmente consapevoli di ciò che facciamo, essendo il nostro cervello una "espressione" del programma costituito dai nostri geni. Tuttavia, come scrive - in bilico tra il comico e il tragico - l'amico **Riccardo Dal Ferro**: "I tostapane in cucina non ha mai reclamato i suoi diritti, e nemmeno il frigorifero. E giuro che se dovessero iniziare a farlo non esiterò a tornare a una vita primitiva, senza elettrodomestici".

Attualmente, è forse più corretto dire che noi, esseri umani, fingiamo che le macchine possano provare emozioni, poiché empatizziamo con i loro movimenti facciali (identici ai nostri in tutto e per tutto). Dopotutto, l'esigenza di creare esseri simili a noi esteriormente, ma comunque radicalmente differenti al loro interno, ci proietta inconsciamente in una finzione a tutti gli effetti. Il nostro cervello è naturalmente predisposto a immedesimarsi in qualunque altro essere umano che sta esternando una precisa emozione. Quando vediamo un nostro caro piangere veniamo, conseguentemente ed inconsapevolmente, pervasi da un senso non indifferente di tristezza.

Bene, quando un'intelligenza artificiale, con un viso molto simile al nostro fa lo stesso, rimaniamo del tutto scioccati dal fatto che ci sentiamo comunque tristi, pur sapendo che stiamo parlando di una macchina. Ma non è forse per questo perverso gioco che si nutre di inconsapevole finzione, che sentiamo l'esigenza di creare esseri

sempre più simili a noi? Un domani, però, quando il tostapane avrà la capacità di reclamare i suoi diritti, potremmo non essere così fortunati da poter contare sulla sua finta empatia. E forse questa radicale differenza non potrà mai essere colmata.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa – Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it
FERDINANDO MENGA (Tubinga) ferdinandomenga@gmail.com
RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Lucio Cristante, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Macello Monaldi, Fabio Polidori