

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

6, 33, 2021

SETTEMBRE 2021



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, 6, 31, MAGGIO 2021

METAMORFOSI

7	RICCARDO DAL FERRO	<i>Editoriale -</i>
11	STEFAN LORENZ SORGNER	<i>Privacy, libertà e sorveglianza totale</i>
17	KEVIN DE SABBATA	<i>Demenza, identità, metamorfosi</i>
23	RICCARDO DAL FERRO	
27	PIER MARRONE	<i>Metamorfosi della memoria</i>
33	CRISTINA RIZZI GUELFÌ	<i>Aspettando metamorfosi ispirata al paradigma della mitopoiesi</i>
39	FRANCESCA SCAMARDELLA	<i>Delle metamorfosi ossia della molteplicità delle immagini del mondo (e del teorema del bruco)</i>
43	PEE GEE DANIEL	<i>Anamnesi</i>
49	TOMMASO GAZZOLO	<i>“But I was so much older then / I’m younger than that now”</i>
53	PAOLO CASCAVILLA	<i>Le metamorfosi di Lucio e la ricerca della felicità</i>
59	ANDREA RACITI	<i>Per una metematosi politica</i>
67	LUCREZIA ROMUSSI	<i>La metamorfosi della simpatia nell’era del Covid19</i>
73	MATTIA POZZEBON	<i>Metamorfosi delle gerarchie ecologiche, ovvero il pianeta dove gli animali potenziati hanno ridotto l’uomo in schiavitù</i>
79	ENZA MARIA MACALUSO	<i>Il viaggio della morfologia</i>

4

87 FABIO CIARAMELLI

*Dal costruire all'abitare: la necessaria metamorfosi
degli artefatti*

91

Informazioni sulla rivista

METAMORFOSI

METAMORFOSI – EDITORIALE



RICCARDO DAL FERRO

Ben lungi dall'essere una convinzione approfondita nel nostro animo, il fatto che tutto si trasformi diventa la scusa buona per non conservare quel che detestiamo. **“Tutto si trasforma”** viene usato come argomento per giustificare la fine di una relazione che l'altro vorrebbe conservare; “il cambiamento è l'essenza dell'universo” si pone come alibi al fatto di non impegnarsi con costanza in un determinato obiettivo; insomma, il cambiamento è spesso un argomento retorico per dire che vogliamo voltare pagina, che ci vogliamo muovere in un'altra direzione.

Difficilmente però lo useremo a supporto di un'esperienza che non vorremmo vivere: perdere un lavoro non ci spinge a dire con sicurezza “beh, tutto cambia, anche questo doveva cambiare”, così come venir lasciati dalla persona che amiamo non ci spingerà a fare un sospiro malinconico che si arrenda alla trasformazione come *dominus* del cosmo.

Il cambiamento è spesso la nostra **prostituta filosofica**: lo usiamo quando ci fa comodo e lo gettiamo quando il mondo ci presenta quel che non amiamo vedere. Lo sventoliamo come bandiera della nostra apertura mentale se i cambiamenti ci sorridono, ma lo spazziamo sotto il pavimento in favore

dell'identità, della stabilità e dell'immobilità quando vorremmo che le cose stessero uguali a loro stesse.

Insomma, l'universo appartiene decisamente alla Metamorfosi, alla trasformazione, lo sappiamo e non lo possiamo negare. Ma la nostra hybris ci spinge a desiderare che la Metamorfosi appartenga a noi, e non siamo noi ad appartenerele, come se fossimo noi i veri dominatori del Tutto. Il problema è che si tratta di una fantasia: siamo molto più piccoli del cosmo, e quest'ultimo è molto più piccolo del Mutamento. Ammettere questa proporzione inaccettabile è forse l'atto più disumano a cui possiamo ambire.

Immagine

["LA METAMORFOSIS COMPLETA"](#) by [telly negotrónica](#) is licensed under [CC BY-NC 2.0](#)

PRIVACY, LIBERTÀ E SORVEGLIANZA TOTALE



STEFAN LORENZ SORGNER

L'obiettivo principale di queste riflessioni è mostrare che la privacy, la sorveglianza totale e la tutela degli spazi di autonomia personale dall'ingerenza di terzi (libertà negativa) sono oggi le questioni più urgenti sollevate dalla digitalizzazione. A differenza di Musk e di alcuni dei suoi amici che ritengono che l'intelligenza artificiale (IA) sia la minaccia più importante per l'umanità, considero questa preoccupazione soltanto un tentativo di intrattenerci con riflessioni filosofiche affascinanti che distraggono dalle questioni morali più concrete. In un mondo che diventa sempre più digitalizzato, e all'orizzonte si prospetta la possibilità di città intelligenti ed essere umani sempre più 'aggiornati', **noi dovremmo chiederci come possiamo continuare a difendere e promuovere quello spazio meraviglioso rappresentato dalle nostre libertà negative.** Nel recente articolo *Il mondo dopo il coronavirus*, Harari afferma: "Chiedere alle persone di scegliere tra privacy e salute è, infatti, la radice stessa del problema. Perché questa è una falsa scelta. Possiamo e dobbiamo godere sia della privacy che della salute. Possiamo scegliere di proteggere la nostra salute e fermare l'epidemia di coronavirus non istituendo regimi di sorveglianza totalitari, ma piuttosto dando potere ai cittadini" (<https://www.ft.com/content/19d90308->

6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75 (5.4.2020)). Ma Harari si sbaglia. Per promuovere efficacemente la salute sono necessarie grandi quantità di dati. Più dati possiamo utilizzare, più affidabili sono le correlazioni risultanti tra salute e comportamento, geni e influenze esterne. Tali dati sono necessari anche per l'innovazione, la ricerca scientifica e l'elaborazione delle politiche. Tutte queste procedure sono di importanza centrale per un paese. **Sono necessarie grandi quantità di dati per la prosperità economica, sanitaria e sociale di un paese. Tuttavia, è necessario garantire che i dati siano utilizzati in modo democratico.** Al momento una struttura di questo tipo non esiste ancora. Negli Stati Uniti i dati vengono raccolti principalmente dalle grandi aziende. Questo li trasforma in attori quasi politici, il che ha il potenziale per minare le fondamenta delle società democratiche libere. In Cina i dati sono raccolti dal governo che segue valori e norme inconciliabili con le conquiste dell'Illuminismo. Le strutture attualmente prevalenti in Europa minano i nostri interessi più forti. Qui il focus è sulla protezione dei dati. Questo impedisce in pratica di realizzare un'ampia raccolta di dati digitali anche a livello politico, **con il risultato che stiamo perdendo l'opportunità di utilizzare questi dati a vantaggio degli interessi della democrazia e per promuovere la nostra salute.**

La raccolta di dati è particolarmente importante quando si tratta di questioni che riguardano la salute. **Se dobbiamo scegliere tra salute e privacy, dovremmo scegliere la salute, perché la maggior parte dei cittadini identifica una maggiore durata di una condizione di salute con una migliore qualità della vita.** L'idea di rinunciare alla privacy non dovrebbe renderci tristi. Non amiamo la privacy, amiamo la libertà. Possiamo avere salute e libertà, ma non salute e privacy. **Perché pensiamo di aver bisogno della privacy?** Ci sono due teorie principali che cercano di spiegarlo, la teoria della proprietà e la teoria della sanzione, e non si escludono a vicenda.

Secondo la teoria della proprietà, i dati sono la nostra proprietà intellettuale e quindi un'estensione di noi stessi. Questo significa che la sottrazione dei nostri dati da parte del governo - o di chiunque altro - equivarrebbe ad una espropriazione. Ma è proprio così? Se i dati sono di nostra proprietà che possiamo scambiare con altri beni a nostro vantaggio, come ad esempio la nostra assicurazione sanitaria, allora non si tratterebbe di un'espropriazione. Avere un'assicurazione sanitaria universale è un risultato estremamente importante, ma mantenere in vita il sistema richiede enormi afflussi finanziari. **L'utilizzo dei nostri dati per compensare parzialmente questo servizio è nell'interesse della società.**

Inoltre, la teoria della sanzione afferma che abbiamo bisogno della privacy perché temiamo che i dati raccolti, archiviati da un governo possano essere usati contro di noi. Temiamo sanzioni. Tuttavia, le sanzioni sono necessarie.

Se un assassino di un bambino innocente viene catturato e sanzionato, questo è giusto e ampiamente accettato dalla società. Semplicemente non desideriamo essere sanzionati per atti che non dovrebbero essere sanzionati, né moralmente, né istituzionalmente, né legalmente. Questa è la questione cruciale. Il timore di tali sanzioni è anche il motivo per cui temiamo che i nostri dati personali vengano archiviati in un unico luogo. Ma come si possono dissipare queste paure? **Innanzitutto, dobbiamo ridurre la possibilità di accesso ai dati da parte degli esseri umani, perché il rischio di abusi è troppo alto. I dati dovrebbero essere concessi principalmente agli algoritmi.** Solo in circostanze specifiche gli esseri umani dovrebbero avere il diritto di accedere ai dati. Si tratta di una sfida significativa che deve essere costantemente affrontata. In secondo luogo, dobbiamo diventare molto più aperti al pluralismo. Dovrebbero essere puniti solo gli atti in cui viene fatto un danno diretto a un'altra persona. Ad oggi questo è lontano dall'essere il caso in molte parti del mondo, anche nelle democrazie più sviluppate, come la Germania, dove, ad esempio, l'incesto tra gli adulti consenzienti è proibito. Si tratta di un contratto che riguarda due o più adulti consenzienti che scelgono di fare sesso insieme. Il governo non dovrebbe avere il diritto di avere voce in capitolo in quest'ambito. Se le conseguenze di un atto fossero moralmente rilevanti, allora un governo potrebbe costringere una coppia a sottoporsi a test genetici prima di sposarsi, come avviene ad esempio in Arabia Saudita. In questo caso, si potrebbe anche vietare a due persone geneticamente sorde di avere figli insieme. Ciò rappresenta un pericolo per il diritto alla libertà riproduttiva, che è un aspetto della libertà negativa. Quando due o più adulti fanno sesso l'unica cosa importante dovrebbe essere se hanno acconsentito a farlo liberamente. Se hanno accettato di farlo liberamente, il governo non dovrebbe intervenire, come avviene in Spagna (in Spagna l'incesto tra adulti consenzienti è legale). Terzo, dovremmo promuovere l'*e-governance* per rendere più trasparenti i processi decisionali relativi ai nostri dati. C'è molto di più da dire su questo tema, dalla necessità di creare un'infrastruttura veloce e ben funzionante alla necessità di realizzare algoritmi affidabili per ridurre la necessità dell'intervento umano. Tuttavia, questo compito esula dallo scopo del presente contributo.

Non è necessario che la sorveglianza totale porti alla libertà, ma la sorveglianza totale può essere nel nostro interesse nelle circostanze che ho appena menzionato. **La sorveglianza totale non deve essere un esproprio, ma potrebbe essere il nostro pagamento per qualcosa che la maggioranza delle persone considera un importante ingrediente della qualità della vita, cioè la nostra salute.** Paghiamo con i nostri dati la nostra assicurazione sanitaria universale. Comunque la sorveglianza totale non deve portare a sanzioni illegittime. Per ridurre il rischio che ciò accada, **i nostri dati personalizzati**

dovrebbero essere archiviati in modo sicuro e essere accessibili principalmente tramite algoritmi. Infine, dovremmo promuovere molto di più il pluralismo. Ogni persona dovrebbe avere il diritto di vivere in accordo con i propri bisogni e desideri idiosincratici. Per chiarire i limiti della libertà individuale, è importante specificare che cosa costituisce un danno: la mia libertà finisce dove inizia la libertà di un'altra persona.

Se seguiamo quest'impostazione e la implementiamo legalmente, possiamo ottenere un uso democratico dei dati. A tal fine, è necessario riconsiderare l'importanza sia dei dati che della raccolta dei dati digitali, in quanto **dobbiamo fare una scelta tra salute e privacy. E in questo caso dovremmo scegliere la libertà.**

I critici di questo approccio ritengono che la sorveglianza – e qualsiasi raccolta di dati digitali sul coronavirus attraverso un'applicazione - dovrebbe essere una questione di scelta. Tuttavia, l'implementazione realistica di una soluzione di questo tipo – su base volontaria (*opt-in*) – ha diversi aspetti problematici. Devi avere un pubblico illuminato ed un'enorme quantità di persone che sono disposte e pronte a partecipare. In particolare nei paesi con una lunga tradizione liberale, questa è una sfida enorme. Ci sono molte ragioni per cui le persone potrebbero decidere di non aderire: mancanza di consapevolezza di essere positivi al coronavirus, esclusione digitale, mancanza di comprensione, mancanza di fiducia, paura delle sanzioni, pigrizia, piacere di essere un free rider, mancanza di cure, assenza di una forte motivazione individuale. (Inoltre, la disponibilità di tale app potrebbe addirittura peggiorare la situazione, poiché trasmette una falsa sensazione di sicurezza ed aumentare la probabilità che le persone prendano meno misure precauzionali). La questione centrale è che abbiamo già prove empiriche evidenti che molte persone possono non avere interesse a partecipare a soluzioni opt-in, anche in quelle situazioni in cui non hanno difficoltà a considerare l'atto specifico come moralmente giusto. Il caso di registrarsi come donatore di organi è strutturalmente analogo a quello di aderire a un app che permette di tracciare i casi di coronavirus. In diversi paesi con un'opzione opt-in per le donazioni di organi (in cui cioè le persone possono scegliere se donare oppure no i propri organi), donare i propri organi è considerata la cosa moralmente giusta da fare, ad esempio in Germania. Tuttavia, anche se c'è un'enorme carenza di organi, la maggior parte delle persone non si registra come donatrice di organi. Invece nei paesi con un'opzione opt-out – in cui cioè l'opzione predefinita è la donazione di organi (ad es. in Austria), quasi nessuno decide di rinunciare e la donazione di organi è considerato un atto eticamente banale. **In teoria, sembra giusto che un'app preveda l'opzione opt-in, ma il cittadino attivo altruista illuminato che è digitalmente alfabetizzato e disposto ad aderire attivamente a un tale**

sistema non lo troviamo facilmente nella vita reale. Registrarsi ad un'app per il tracciamento dei contatti per il coronavirus è analogo al registrarsi come donatore di organi, per cui possiamo aspettarci reazioni pubbliche analoghe.

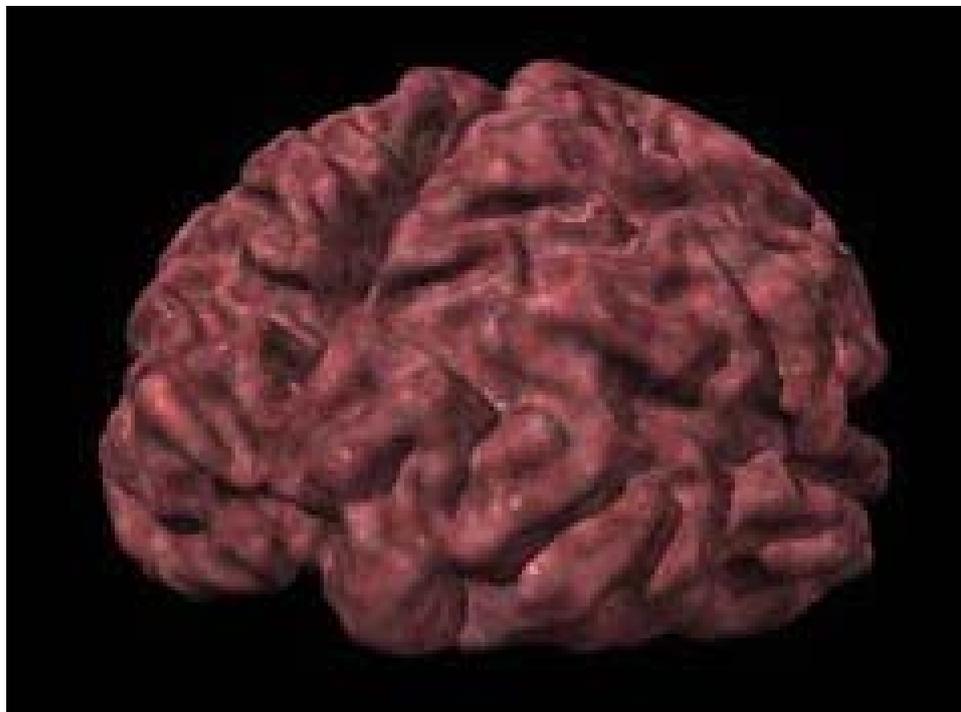
Inoltre, non sono necessarie molte persone per mettere in crisi il sistema delle registrazioni opt-in e causare un'enorme quantità di nuove infezioni. Hai bisogno soltanto di un paio di persone asintomatiche e capaci di infettare molti soggetti (cioè, super-diffusori) che non aderiscono, per avere molti più casi in una società, ad es. un barista, un membro attivo in una comunità religiosa, un operatore sanitario.

Inoltre, l'approccio che ho suggerito ha l'ulteriore vantaggio che i dati digitali vengono utilizzati anche per pagare, almeno in parte, il sistema sanitario universale, il che è un risultato enorme. Prende sul serio l'importanza della raccolta dati per le innovazioni, la ricerca scientifica e l'elaborazione delle politiche. È nell'interesse delle persone e di un governo essere in grado di raccogliere e utilizzare i dati digitali. **Per garantire che un'enorme pluralità di stili di vita diversi possa essere abbracciata in una società in cui è disponibile un sistema sanitario universale altamente efficiente, abbiamo bisogno di un uso democratico dei nostri dati digitali.** Questo approccio sembra un passo iniziale promettente per lo sviluppo di strutture sociali, legali e politiche appropriate per realizzare un corretto utilizzo democratico dei nostri dati digitali.

Immagine

"Facebook: The privacy saga continues" by opensourceway is licensed under CC BY-SA 2.0

DEMENZA, IDENTITÀ, METAMORFOSI



KEVIN DE SABBATA

Stava disteso quasi immobile. Guardava ora da una parte ora dall'altra del letto, ora sorridendo, ora smarrito. Lo baciai sulla guancia, gli strinsi un po' più forte la mano in segno di saluto, mi squadrò stupito e disse: 'Chi sei?'. Mia madre scosse la testa: 'Tuo nonno non è più lo stesso'.

La demenza, di cui il morbo di Alzheimer è la forma più diffusa, colpisce oggi circa 55 milioni di persone nel mondo, per la stragrande maggioranza anziani. I sintomi principali sono una irreversibile, progressiva e significativa perdita della memoria (a partire dai ricordi più recenti), disorientamento spazio-temporale, incapacità di riconoscere persone e cose, afasia e disturbi del linguaggio, aprassia, mutamenti della personalità.

Questi sintomi rendono la demenza una malattia sconcertante, soprattutto per noi, moderni occidentali. Infatti, tendiamo tipicamente a fondare la nostra vita su un'idea di stabilità esistenziale, di un io definito, che ci distingue dagli altri. Ci riempiamo la bocca di parole come 'cambiamento', 'è ora di cambiare' (soprattutto in periodi di campagna

elettorale), ‘da oggi una nuova vita’ (generalmente prima di cominciare una dieta), ma non smettiamo di insistere sulla ‘mia opinione’, il ‘mio stile’, la ‘mia cultura’, la ‘mia patria’, ‘io e loro’, ‘io sono fatto così’, tutte affermazioni che presuppongono l’attaccamento ad un’identità stabile, sedimentata.

La demenza, invece, sia che ci colpisca in prima persona sia che riguardi un familiare o un amico, ci pone di fronte alla dissoluzione dell’io come lo intendiamo comunemente. Ci impone una metamorfosi; anzi, ci dice che siamo una metamorfosi.

Fra gli studiosi di bioetica è noto il caso di Margo, una donna affetta da demenza, al centro di un breve *report* pubblicato nel 1991 sul *Journal of the American Medical Association* dall’allora studente di medicina Andrew Firlick. ‘Ho conosciuto Margo’ racconta Firlick ‘quest’estate, nell’ambito del corso di geriatria. [...] Margo ha il morbo di Alzheimer. Il suo corpo e la sua mente si stanno dissolvendo. [...]. A Margo piace leggere, soprattutto i gialli, dice lei, ma ho notato che salta casualmente da una pagina all’altra; ha messo il segno almeno su una dozzina di pagine contemporaneamente. Forse, per Margo leggere è di per sé un giallo. [...] Forse sta bene così, standosene semplicemente seduta lì, canticchiando fra sé e sé, dondolandosi leggermente avanti e indietro, annuendo e girando pagina ogni tanto [...]. Margo non mi ha mai chiamato per nome. Non so se l’ha dimenticato da un giorno all’altro, né se si ricordi veramente di me. [...] Margo mi ha confuso [...]. Nonostante la sua malattia, o forse grazie ad essa, Margo è innegabilmente una delle persone più felici che abbia mai conosciuto. C’è un che di soave nel deterioramento a cui la sua mente sta andando incontro e che la rende spensierata, sempre contenta. Può essere che i problemi semplicemente non riescano a raggiungere il suo cervello? Com’è che Margo mantiene il suo senso di sé? Quando una persona non può più sviluppare nuovi ricordi e i ricordi passati stanno rapidamente svanendo, cosa rimane? Chi è Margo?’

Esperienze come quella riportata da Firlick riguardano il tema cruciale di cosa costituisca la nostra identità di persone e dove questa vada a finire in casi come quello della demenza. La questione ha anche notevoli risvolti pratici, perché da come l’affrontiamo dipende il modo con cui interagiamo con le persone affette da questa malattia e il peso che diamo alle loro opinioni e volontà. Per esempio, mettiamo che una persona per tutta la vita si sia dichiarata convintamente vegana e poi, a causa della demenza, lo abbia dimenticato e implori ripetutamente di avere una bistecca, dando segni di angoscia e turbamento se non esaudita. Cosa si dovrebbe fare in questo caso? Bisogna rimanere fedeli ai suoi valori e volontà passate, oppure basarsi su quello che sente e pensa oggi?

Su questi problemi si sono confrontati i sostenitori di due opposte concezioni dell’identità individuale. La prima visione è quella dell’identità

come ‘continuità psicologica’ (*psychological continuity*) o ‘connessione psicologica’ (*psychological connectedness*), inizialmente teorizzata da filosofi come Locke, Hume e Parfit. In base a questa teoria l’identità di una persona è essenzialmente data dalla continuità che lega la sua esistenza passata con quella presente. Usando le parole di Hume ‘se non avessimo alcuna memoria, non avremmo alcuna nozione del concetto di causalità e conseguentemente di quella serie di rapporti causa-effetto che costituisce la nostra identità di persone’ (da *A Treatise of Human Nature*, 1739). Seguendo questa teoria, una persona affetta da demenza non sarebbe più la stessa persona (e forse non sarebbe da considerare neanche propriamente una persona) e quindi le dichiarazioni e i valori da questa espressi in precedenza non si applicherebbero più.

Sulla sponda opposta sta la ‘*situated-embodied-agent view*’ (SEA) elaborata dallo psichiatra inglese Julian Hughes, sulla base delle idee di pensatori quali Wittgenstein, Heidegger, Taylor e MacIntyre. Secondo questa visione, la nostra identità sta nel fatto che, indipendentemente dai mutamenti che attraversiamo e da ciò che (non) ricordiamo, possiamo comunque costruire una narrazione, una storia che collega tutte le tappe della nostra vita. Questa narrazione è data non tanto dalla nostra continuità psicologica, ma soprattutto dalla nostra dimensione corporea e dalle nostre interazioni sociali, ovvero da chi siamo per gli altri. Citando il filosofo olandese Marc Slors, nonostante le nostre vite possano non essere, sotto il profilo psicologico, del tutto coerenti (essendo soggette a rotture con il passato, mancanza di autocoscienza, perdita di abilità cognitive) rimane comunque ‘una narrazione complessiva [...] costituita dai vari contenuti delle nostre consecutive percezioni’; così ‘la serie delle nostre percezioni assume una coerenza narrativa in virtù del fatto che le sappiamo causate dal movimento di un unico corpo attraverso un mondo fisico stabile (anche se non statico), di cui conosciamo la natura e il funzionamento’ (da ‘Two conceptions of psychological continuity’, in *Philosophical Explorations*, 1998, pp. 61ss). Quindi, anche la persona che, a causa della demenza, abbia perso la gran parte dei suoi ricordi rimane sé stessa, e quindi i valori e le volontà che questa abbia espresso in precedenza rimangono validi.

In realtà, ciò che la storia Margo e il dibattito appena ricordato ci mostrano è che la nostra identità individuale è più precaria di quanto pensiamo. Anzi, a volte si ha la sensazione che essa, almeno nel modo in cui viene comunemente intesa, e cioè come insieme stabile e definito di caratteristiche che distinguono il singolo individuo, sia poco più che un mero abito esteriore, spesso non corrispondente al nostro vero io. Dopo decenni passati a costruirsi un’identità, un’immagine, una ragione di vita, boom, arriva l’Alzheimer (ma può essere anche il cancro, un’ischemia, un incidente stradale, la perdita del

coniuge o di un figlio, la perdita del lavoro o una pandemia globale) e tutto crolla.

Il motivo per cui sentiamo costantemente il bisogno di affermarci come individui identificati da caratteristiche riconoscibili, sono le pressioni che ci vengono dalla società. Chiunque ci incontri, anche per un breve istante, non può fare a meno di appiccicarci una maschera addosso e noi dobbiamo in qualche modo farci i conti. Però, la nostra vera identità è fluida. Siamo un miscuglio in costante evoluzione di fattori naturali e influenze storiche, sociali, culturali. Siamo appunto una metamorfosi. **La nostra vita si svolge nella tensione costante fra la nostra interiorità caotica e creativa ed il bisogno di contenerla in un'identità riconoscibile da vendere agli altri.** Prendere coscienza di questo ci permette di guardare più consapevolmente a eventi traumatici come la demenza, senza soccombere ad una dialettica della tragedia, ma riflettendo sul loro significato esistenziale.

Inoltre, l'adozione di questa prospettiva ci permette di guardare sotto una nuova luce anche una serie di altre questioni identitarie di cui è costellato il dibattito politico attuale. Pensiamo all'accesa discussione in corso sul concetto di identità di genere, spesso intrappolata nella polarizzazione fra chi sostiene che il genere debba essere unicamente determinato sulla base del dato biologico e chi sembra considerarlo una mera scelta del singolo, indipendente da fattori naturali o pressioni sociali. Impostare la questione in termini di interazione fra il livello interiore e quello sociale, potrebbe aiutare l'adozione di posizioni intermedie, che consentano sia un maggior dialogo fra posizioni contrapposte, sia una più profonda comprensione dell'intricato complesso di fattori che influenzano la costruzione dell'identità di genere di una persona. In questo modo si favorirebbe un più utile dibattito su cosa sia veramente necessario, anche a livello di provvedimenti normativi, al fine di creare un contesto favorevole ad una matura e rigorosa riflessione critica su tali questioni a livello individuale e di far sì che poi le singole persone possano esprimere sé stesse in modo libero e consapevole.

Abbracciare l'idea di identità come metamorfosi porta anche a ripensare un altro concetto fondamentale per la società e l'etica moderne, quello di autonomia e auto-determinazione. Ancora oggi tendiamo a definire questo concetto secondo i canoni del pensiero liberale. Secondo questa concezione, ogni persona adulta e sana di mente deve essere lasciata, salvo rarissime eccezioni, libera da influenze esterne a decidere per sé stesso, senza rendere conto a nessuno, a prescindere dalla sensatezza e opportunità delle sue scelte. Questo concetto postula un modello di persona nettamente distaccato dagli altri, padrone di sé stesso, artefice della sua fortuna, 'so tutto io', che organizza la propria vita in base ai propri valori e alla coerente visione di sé costruita negli anni. Questo modello fa il paio con la visione affermata,

nell'ambito della concezione dell'identità come continuità o connessione psicologica, da Locke, che definisce l'individuo come 'un essere intelligente e pensante, provvisto della capacità di raziocinio e riflessione, e in grado di considerare sé stesso come sé stesso in diversi tempi e luoghi; cosa che può fare solamente grazie a quella coscienza che è inseparabile dalla capacità di ragionamento e che anzi, io credo, sia per questa indispensabile' (da *An essay concerning human understanding*, 1690).

Tuttavia, questa visione dell'individuo entra in crisi in casi come quello della demenza, in cui, per via della perdita di memoria, delle fluttuazioni delle abilità cognitive e dei mutamenti della personalità causati dalla malattia, nello stesso soggetto sembrano convivere varie personalità, con ricordi, sensibilità e valori diversi. Inoltre, le persone affette da demenza non sono spesso in grado di decidere da sole e hanno bisogno di aiuto. Per questo, il modello liberale tende ad escluderle, in quanto 'non sane di mente', dalla possibilità di decidere per sé stesse, lasciando però individui che, indipendentemente dalle loro (in)abilità cognitive, sono pur sempre persone, totalmente in balia delle decisioni e talvolta anche degli abusi di badanti, tutori, amministratori di sostegno e dirigenti di case di riposo, che spesso non riconosco loro alcun diritto di parola, derubricando sistematicamente le loro richieste e comportamenti ad espressioni senza senso di una mente malata.

Inoltre, il concetto liberale di autonomia entra in crisi anche in tutte quelle occasioni, frequentissime nella vita di ognuno di noi, in cui non sappiamo cosa scegliere e ci affidiamo al consiglio altrui, oppure in quelle situazioni in cui abbiamo sì le idee chiare ma le nostre possibilità di scelta sono limitate da fattori almeno in parte al di fuori del nostro controllo. D'altronde, la vita è un susseguirsi di ripensamenti, di 'come si cambia per non morire', di ideali utopici coltivati da ragazzi e seppelliti da adulti, di carriere mirabolanti sognate da bambini e abbandonate per un impiego in banca.

C'è quindi bisogno di un modello meno statico ed individualista di autonomia. Così, filosofi contemporanei come l'australiana Catriona MacKenzie, propongono una visione alternativa, c.d. 'relazionale' di questo concetto. Secondo questa concezione, ciò che ci rende veramente autonomi non è l'assenza di interferenze esterne, ma anzi il prendere coscienza che non siamo un monolite fisso e solitario, ma le nostre scelte e la nostra identità sono frutto dell'influenza delle persone, dei luoghi, degli eventi e anche delle malattie che incontriamo sul nostro cammino. Così, patologie come la demenza diventano semplicemente uno dei tanti eventi che cambiano noi e le nostre decisioni, e vanno accettati come fatti della vita. Qui siamo su un'idea dell'identità personale che va nella direzione della '*situated-embodied-agent view*', ma che, a differenza di quest'ultima, non presuppone una 'narrazione' che colleghi le varie fasi della vita di una persona,

accettando semplicemente il cambiamento e la fluidità dell'esperienza umana e riconoscendo validità anche ai valori e alle opinioni della persona con demenza.

Anche qui si tratta di abbandonare una concezione egoista e statica dell'individuo per scoprirsi metamorfosi, parte di un divenire in cui siamo tutti connessi: un messaggio particolarmente importante in un momento storico in cui, a causa della pandemia, abbiamo potuto toccare con mano come i comportamenti di ognuno abbiano un impatto formidabile sulla vita di tutti e in cui, in relazione a questioni come quella dei vaccini anti-Covid e del '*green pass*', assistiamo ancora a rigurgiti individualistici, in cui il concetto di libertà viene strumentalizzato per difendere posizioni che non tengono conto delle possibili conseguenze sul resto della società e sulla salute degli altri.

IL POETA DI FRONTE ALLA METAMORFOSI. PANDEMIA, GUERRA E CRISI: LA NOSTRA TERRA DESOLATA



RICCARDO DAL FERRO

Datta. Dayadhvam. Damyata.

Le tre parole con cui si conclude *La terra desolata* di T.S. Eliot risuonano enigmatiche e oscure per la mente umana che cerca e produce continuamente significati. Di fronte alla distruzione della Prima Guerra Mondiale, le voci che si susseguono nel grande poema tentano di ritrovare un sentiero perduto, una combinazione di parole, una sorta di incantesimo che ricomponga ciò che è andato infranto.

“Datta, dayadhvam, damyata”. Ovvero, “Dare, provare compassione, controllo”.

E poi “Shantih Shantih Shantih”, la parola dal sanscrito con cui le Upanishad si concludono e significa “pace interiore”, un mantra da ripetere per entrare in risonanza con la vibrazione di fondo che ogni meditazione cerca di interpretare, al fine di eliminare la dissonanza esistenziale che

rende conflittuale la relazione tra individuo e mondo. Una saggezza antica che gli uomini tramandano con lo scopo di ricordare ai posteri come si ricomponesse una terra desolata, un'anima ferita e disgregata come quella dell'uomo novecentesco cui Eliot dedica l'opera. Un uomo che nella letteratura ha visto molte forme, un uomo che tra **Musil** e **Kafka** ha perfettamente descritto l'angoscia di chi si accorge del Mutamento che pervade l'intero universo e che, periodicamente, getta la nostra tranquillità alle ortiche.

Per quanto i filosofi ripetano da sempre che la trasformazione (e con essa il suo eterno compagno, il conflitto) è madre di ogni elemento esistente, nessuno dei viventi ha mai saputo accettare con animo sereno questa asserzione. Il cambiamento mal si sposa ad una mente che cerca strutturalmente identità, comprensione, stabilità, e peggio si accorda ad una società che fa della sedentarietà, non solo geografica, il suo marchio di fabbrica.

A nulla valgono le parole di **Eraclito**: “Polemos è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi”, quando Gregor Samsa si sveglia un mattino e si scopre mutato in un modo orribile e inaccettabile, trasformato dalla notte al giorno in uno scarafaggio gigante. Che cos'altro è la *Metamorfosi* di Kafka se non la traduzione in prosa della *Terra Desolata* di T.S. Eliot? L'uomo si sveglia e trova la realtà mutata in modo radicale, in modo quasi indipendente da quel che ha combinato nella sua vita. Ben lungi dall'essere un tentativo di deresponsabilizzazione, l'individuo è chiamato a rifare un ordine, a lottare per cristallizzare quel mutamento in un istante di consapevole stabilità: “Chi sono io, proprio ora?” è la domanda che perseguita tutti coloro che al mattino si svegliano scarafaggi, che vedono un mondo a cui sentono di non appartenere.

Nel Mutamento che viviamo oggi, nella visione del mondo che è rimasta stravolta dai mesi trascorsi (la visione del mondo, non tanto il mondo, il quale continua nella sua imperterrita corsa non badando ai nostri piccoli terrori), la domanda su “che cosa” possa ridestare un ordine, chi possa ridarci controllo, ha continuato a farsi avanti.

Di volta in volta, i virologi e gli epidemiologi, i politici e gli scienziati, il lockdown e poi i vaccini, abbiamo tentato le strade che ci permettano di ritrovare la “normalità”, ovvero di ricostituire la visione del mondo precedente alla desolazione che abbiamo vissuto.

Ma una visione infranta non può essere ricomposta da uno sguardo “tecnico”, “specializzato”. Non fraintendetemi: sono assolutamente convinto che il vaccino sia la strada giusta per combattere il virus e che gli scienziati abbiano fatto un lavoro molto più egregio dei filosofi che hanno risposto con

il narcisismo delle proprie incontestabili opinioni. D'altra parte, non è il virus la nostra Terra Desolata: è il nostro animo ad essere irrimediabilmente infranto, rimesso in movimento, trasformato in scarafaggio.

“Quando la mente di un poeta è equipaggiata perfettamente al suo lavoro, è di continuo presa dal tentativo di amalgamare esperienze disparate; l'esperienza dell'uomo comune è caotica, irregolare, frammentaria. Che si innamori o legga Spinoza, queste due esperienze non hanno niente a che vedere l'una con l'altra o con il rumore di una macchina da scrivere o l'odore del cibo; nella mente del poeta queste esperienze formano sempre nuovi interi” scrive Eliot nel saggio *Poeti Metafisici*. Ed ecco di che cosa ha bisogno l'animo quando la terra intorno a noi, ovvero il nostro animo, è dilaniata e infranta: dello sguardo poetico.

Che cosa manca alla ripresa dopo la crisi? Una serie di parole che, come incantesimi, restituiscano all'individuo la capacità di ridare ordine alla sua esistenza: Datta, dayadhvam, damyata.

Datta: all'uomo serve la capacità di dare, di donare, come avrebbe detto Derrida. L'uomo necessita di restituire ciò che non ha mai avuto in dono, quindi per pura spinta trascendente. Il “dare” delle Upanishad non è lo scambio, ma letteralmente il dono, che non si riassume nella spicciola generosità o nella carità cristiana, ma nello spendersi per oltrepassare i confini del Sé.

Dayadhvam: provare compassione, sentire con l'Altro, trovare il Sé nei panni non propri. Smettere di fraintendere la soggettività come nucleo irriducibile di chissà quale divinità, ma ricordare (come fece Leibniz nella Monadologia) che l'Altro contiene già me e che io contengo l'Altro: che le esperienze altrui sono già e contemporaneamente le mie esperienze; che non c'è alcun muro tra me e te all'infuori di quello che desideriamo per difenderci da chissà cosa.

Damyata: controllo, ma non il controllo di chi vuole imporre la visione del mondo, bensì il controllo di chi sa accettare infine il mutamento come stato definitivo della materia e dell'esistenza. Il controllo non sta nel tentativo di “fermare” la Metamorfosi, ma nell'atto di dare un significato alle cose che contenga la consapevolezza del Mutamento. Lo stoicismo, nel suo insegnamento di accettare quel che non posso cambiare e cambiare quel che posso, probabilmente si è avvicinato più di qualsiasi altro pensiero filosofico al nucleo di quest'idea.

E poi “Shantih”, la pace finale, interiore, che non si spaventa più di fronte alla desolazione, ma discerne la quiete dell'anima dal continuo trasmutare del mondo esteriore ed interiore. E questo avviene solo quando il poeta esprime le giuste parole, perché il poeta vede quel che gli altri non vedono, ovvero le interconnessioni che stanno dietro alle cose: le “cose” viste

dall'individuo comune e che sembrano statiche, irriducibili, e che vengono quindi spazzate via quando il Mutamento prende il sopravvento; e il "segreto" che il poeta vede dietro le cose, quel segreto che rappresenta una rete di Metamorfosi infinita, incessante, che solo chi non si accontenta delle cose sa vedere. E questa capacità, come Eliot sa molto bene, è al tempo stesso il grande potere del poeta, ma anche la sua condanna.

Eraclito disse: "La reale costituzione di ciascuna cosa ha l'abitudine di nascondersi".

Il poeta sa esprimere quel che si nasconde, e ciò viene chiamato "Metamorfosi".

Se solo avessimo gli occhi di Eliot, potremmo uscire da questa crisi come l'oro. Ma noi non siamo come Eliot, perciò possiamo solo accontentarci di fantasticare su quella via d'uscita, su quell'incantesimo, mentre al risveglio saremo ancora Scarafaggi.

il motivo per il quale ricostruiamo gli eventi che abbiamo vissuto con inserti mnestici improbabili.

Questo è anche un problema molto notevole per quanto riguarda le testimonianze processuali. È chiaro infatti che non è sufficiente che il testimone sia imparziale affinché sia anche affidabile. La sua testimonianza può essere influenzata da numerosi fattori, ad esempio da quello che ha letto sulla stampa a proposito della fattispecie per la quale deve rendere testimonianza. Queste letture possono installare nella sua mente dei falsi ricordi. E quando il teste viene ritenuto affidabile questo accade attraverso quello che si chiama il libero convincimento del giudice.

La memoria è un processo di ricostruzione che è pesantemente influenzato dalle nostre aspettative e dalle nostre esperienze passate. Non sono affatto infrequenti i casi di amanti che conservano della medesima vacanza dei ricordi completamente diversi. La memoria si presta a innesti e a manipolazioni, manifestando non tanto la sua parentela con la dimensione onirica dei sogni, quanto con la nostra diffusa incapacità a vedere le cose come si manifestano. Naturalmente anche il modo in cui le cose si manifestano è rilevante perché noi le vediamo correttamente, altrimenti tutti riuscirebbero a vedere la performance spassosa del gorilla in mezzo ai giocatori.

Siamo talvolta ciechi alla realtà e siamo spesso ciechi alla nostra memoria: è quindi errato continuare a ritenerla una sorta di apparato di registrazione del passato. Palesemente la memoria non è solo questo. È piuttosto una delle principali modalità attraverso le quali noi cerchiamo di stare in contatto con il mondo e di costruire e affermare la nostra personalità e la nostra identità personale. Ecco allora il testimone che inavvertitamente modifica il proprio racconto mnestico per compiacere chi lo sta interrogando a un importante processo. Oppure il testimone che ha modificato la propria esperienza in base a qualcosa che è accaduto prima del reato al quale gli è capitato di assistere, ad esempio l'identificazione fallace di una persona alla quale si sovrappone il volto del componente di una squadra avversaria alla partita settimanale di calcetto.

La memoria è piena di scorie, sembrerebbe di dover dire, ma questo deve metterci nella condizione disperata di concludere che la nostra presa sulla realtà è del tutto inefficace? Questa conclusione è eccessivamente radicale. Se così fosse non saremmo in grado di muoverci nel nostro ambiente e non saremmo in grado di apprendere dall'esperienza passata, come pure accade. Del resto, persone che riteniamo sconnesse dalla realtà sono spesso proprio quelle che presentano disturbi della memoria, come sempre più spesso accade nelle nostre società ricche dove l'aspettativa di vita si è innalzata in maniera spettacolare a partire dalla fine della seconda guerra mondiale.

Molti anziani, pur in presenza di un buon assetto cognitivo, manifestano disturbi nella cosiddetta memoria rievocativa, il ripescare informazioni dal proprio passato, le quali magari non sono strettamente associate alla propria autobiografia: il nome di un compagno di scuola, quell'amante di una sola sera, la collocazione di un edificio visitato in una gita in un'altra città, le cose che si sono fatte il giorno prima. Naturalmente, anche chi fra di noi non soffre di disturbi della memoria ha talvolta difficoltà al ripescaggio delle informazioni, ma è esperienza comune che queste difficoltà aumentano con l'avanzare dell'età e gli inevitabili declini. Poi, certo, ci sono le perdite massicce delle proprie capacità mnestiche che preludono a declini drammatici e a una sconnessione sempre più avanzata del soggetto dal mondo, che fatica a riconoscere come suo.

Attraverso la memoria costruiamo la nostra vita. **Locke** pensava che la nostra identità personale, ossia che cosa significa essere gli individui che siamo, sia un prodotto della memoria. Certamente se non è un prodotto diretto della memoria (e non lo è, perché assieme della memoria ci sono le esperienze nel mondo reale e la nostra immaginazione nel mondo della mente), senza la memoria non potrebbe sussistere. La memoria è un prodotto del mondo, allo stesso mondo delle esperienze reali che vi viviamo e sulle quali abbiamo una scarsa presa, ma questo vale a dimostrare che la nostra mente non è una *tabula rasa*, sulla quale, come su un foglio di cera riscaldato, si imprimono gli eventi che accadono fuori di noi.

Questo intreccio tra mente e esperienza è dimostrato dalla nostra memoria, che è sempre selettiva e la selezione avviene attraverso la griglia di quanto per noi è significativo. Questa idea generale penso dia un sostegno di non poco conto a quelle teorie della coscienza (un evento di tale importanza che è perfino difficile dire quanto sia importante) che non sono riduzioniste, ossia che non identificano il cervello con la mente. Il filosofo **Alva Noë**, scrive nel suo libro *Perché non siamo il nostro cervello*: "In ogni caso, i cervelli non pensano; non possiedono una mente: sono gli animali che ne possiedono una.", proprio perché pensa che senza ambiente non ci sarebbe alcuna mente, ma affinché ci sia la mente ci deve essere certamente un sostrato biologico che permetta di compiere certe operazioni e non consenta altre (siamo ciechi a certe frequenze di luce, sordi a certe frequenze sonore). Siamo organismi che selezionano continuamente, insomma. Questi sono processi che si svolgono senza che nemmeno noi ci facciamo caso, perché molti di questi accadono al di sotto della soglia della coscienza, come dimostra in maniera clamorosa l'esperimento del gorilla invisibile.

Ci sono, tuttavia, altre selezioni possibili della memoria, ossia le selezioni intenzionali, che solitamente operano a livello sociale e hanno sempre una dimensione politica. Così avviene per i numerosi episodi di *cancel culture*,

quel movimento che vuole rimuovere i segni di episodi scomodi del passato. L'idea di fondo di questo movimento radicale è alimentata da un pregiudizio presentista, come si dice, secondo il quale il nostro presente è intrinsecamente superiore al passato. Questo è vero per quanto riguarda ad esempio la tecnica, i progressi della medicina e il conseguente innalzamento dell'aspettativa media di vita, e per molte altre cose in parecchi paesi (in molti altri la situazione non è sinceramente esaltante), ma è universalmente vero? Io non lo credo e non perché non sia molto felice di vivere nel mio presente (che per me rimane l'epoca migliore che avrebbe potuto toccarmi in sorte), ma perché non credo che noi siamo posti sul binario di un miglioramento continuo che riguardi anche le nostre strutture mentali, i nostri comportamenti morali, la nostra capacità di spogliarci dei nostri pregiudizi. Anche per questo è insensata la richiesta che è stata sottoscritta da oltre un migliaio di studenti di cancellare il nome di Hume dalla torre dell'università di Edimburgo, perché Hume in una lettera del marzo 1766, recentemente scoperta, aveva consigliato il suo mecenate Lord Hertford a investire nel commercio di schiavi a Grenada. Da sempre, per altro, è noto che Hume pensava che i bianchi fossero superiori a altre popolazioni. Lo si sa perché una nota di un saggio intitolato *Sui caratteri nazionali*, dice proprio questo. Hume, tuttavia, oltre a essere una delle figure principali dell'Illuminismo europeo e della sua corrente moderata, è stato anche un critico della schiavitù in almeno alcune sue forme (quelle praticate nell'antica Roma).

Dobbiamo rilevare le contraddizioni di **Hume**, non c'è dubbio, ma fare finta che non sia esistito, cancellare la presenza di questo pensatore gigantesco è la strada giusta? Mi pare sia piuttosto mettere la testa sotto la sabbia, perché qualcosa di un passato che continuiamo a vedere come prossimo a noi non ci sta bene. Potrebbe non passare molto tempo prima che a Kant, che condannava vigorosamente la masturbazione, perché degrada la dignità del soggetto morale, venga riservato lo stesso trattamento. E poi ci sarebbero tutti quelli che condannavano l'omosessualità. **Freud** ad esempio pensava che si trattasse di una forma di perversione e che l'unico sesso sano fosse quello tra partner eterosessuali.

Per non parlare dei Greci la maggior parte dei quali abbondava in pregiudizi, proprio come noi. Non sarebbe forse il caso di togliere Aristotele dai programmi di studio dei corsi di filosofia? In fin dei conti, è stato lui a dire più di duemila anni fa che gli schiavi sono strumenti animati (e per questo sono superiori ad altri strumenti). L'idea è che una figura eminente del passato debba essere per sempre inchiodata alle sue opinioni sbagliate, perché queste inevitabilmente hanno infettato tutto il resto della sua produzione intellettuale. Non sarà così difficile trovare qualche professore

decostruzionista che si incaricherà del compito tracciando qualche artificiosa analogia tra questa sfortunata enunciazione di **Aristotele** e la difesa del principio di non contraddizione nella *Metafisica*.

Perché poi dovremmo pretendere che le figure rilevanti della nostra tradizione intellettuale siano come noi, che abbiamo sempre le idee giuste, che siamo inclusivi e tolleranti? Lo siamo poi davvero, quando non ci chiediamo mai la provenienza del nostro benessere e non ci interroghiamo mai sul perché la maggior parte dei prodotti che compriamo costino così poco?

La gipsoteca dell'Università di Cambridge raccoglie centinaia di riproduzioni in gesso di opere dell'antichità classica greca e romana. Un gruppo di studenti ha chiesto la proibizione della loro esibizione pubblica (a mia conoscenza non ne ha invocato ancora la distruzione, ma forse solo perché ci avevano già pensato i talebani in **Afghanistan** con le due statue del **Buddha di Bamiyan**) perché secondo loro veicolerebbero l'idea della superiorità della cultura occidentale bianca, maschilista, patriarcale, razzista e infine capitalista. I curatori della gipsoteca si sono affrettati a mettere dei cartelli esplicativi per avvertire eventuali ipersensibili visitatori in vena di censure che il bianco del gesso non implica una superiorità dell'uomo bianco.

Ma è solo l'uomo bianco a essere per sempre responsabile di tutti questi osceni crimini? Non è forse esistita una fiorente attività commerciale di tratta degli schiavi in Africa che aveva per protagonisti i musulmani? Le popolazioni africane sono poi così innocenti e immuni dal razzismo? Bisognerebbe come minimo chiederlo ai Tutsu massacrati dagli Hutu in Ruanda, un genocidio di impressionanti dimensioni? Per compiere crimini orribili occorre essere bianchi? Coltivare questo pregiudizio non è forse una forma di razzismo? È chiaro che nessuna cultura sul nostro pianeta è stata mai innocente. Le culture possono essere inclusive sino a un certo punto, altrimenti si dissolvono. **Claude Lévi-Strauss** scriveva che "La diversità fra le società umane [...] risulta in buona parte dal desiderio, presente in ogni cultura, di opporsi alle altre culture che la circondano, di distinguersene, insomma di essere sé stessa; le varie culture non si ignorano, all'occasione si scambiano prestiti, ma, per non dissolversi, hanno bisogno che sotto altri rapporti sussista fra loro una certa impermeabilità. [...] Non è affatto riprovevole porre un modo di vivere e di pensare al di sopra di tutti gli altri, e provare scarsa attrazione per determinati individui il cui modo di vivere, di per sé rispettabile, si allontana troppo da quello a cui si è tradizionalmente legati. [...] La conservazione di sé presuppone ormai la distanza, ovvero una certa forma di sordità."

La xenofilia non è dovere e soprattutto non è un dovere della memoria. Esiste un diritto alla conservazione del proprio patrimonio culturale. Allo

stesso tempo non esiste affatto un dovere all'esaltazione delle proprie tradizioni, che sono esse stesse manipolazioni della memoria storica. Quale strumento dobbiamo mettere in campo per sottrarci sia al pericolo del tribalismo alimentato dalle false memorie storiche sia dall'inclusivismo che è un compito impossibile e legittima l'Altro, quale che sia, concedendogli l'utilizzo della sua memoria mentre la nostra viene occultata e rimossa? Penso che l'unico strumento sia l'indagine costante del passato, che deve avere un obiettivo ideale: tutto deve essere detto, tutto deve sopravvivere in qualche apparato di registrazione. È un obiettivo ideale, naturalmente, ma perché la ricostruzione della memoria storica non dovrebbe costituire il nostro scopo? Le difficoltà sono numerose e alcune forse insormontabili (come fai a ricostruire un archivio perduto per sempre?). Inoltre, bisogna tener conto che la ricerca sul passato è talvolta fonte di lotta politica. Il passato e la sua ricostruzione sono i nostri specchi. Ma l'alternativa quale potrebbe essere, se non gorilla invisibili che ci scorrono davanti agli occhi mentre noi siamo incapaci di vederli?

ATTENDENDO METAMORFOSI ISPIRATE AL PARADIGMA DELLA MITOPOIESI

CRISTINA RIZZI GUELF



metamorfosi

/me·ta·mòr·fo·sì/

sostantivo femminile

Trasformazione di un essere o di un oggetto in un altro di natura diversa, come elemento tipico di racconti mitologici o di fantasia, spesso consacrati in opere letterarie, spec. del mondo classico.

“Andremo di metamorfosi in metamorfosi, inesauroibilmente. Non perdiamo nulla perché siamo tutto” Alejandro Jodorowsky

Dopotutto le metamorfosi sono come ricordi. Quadretti sparpagliati e cartoline di viaggio che si ricompongono come fossero un puzzle, e alla fine si gettano. Come quel filmato di Picasso in cui lui dipinge per 75 minuti senza commenti. comincia con un fiore, lo trasforma in un pesce e poi in un pollo. passa dal bianco al nero al colore e alla fine trasforma tutta la composizione in un gatto circondato da esseri umani.











DELLE *METAMORFOSI* OSSIA DELLA MOLTEPLICITÀ DELLE IMMAGINI DEL MONDO (E DEL TEOREMA DEL BRUCO)



FRANCESCA SCAMARDELLA

La parola **metamorfosi**, dal greco *metamorphosis*, derivato di *metamorfo* (trasformare) indica la trasformazione, il cambiamento di forma di un'entità che assume una natura diversa. È forse **Ovidio**, seguendo la *Teogonia* di **Esiodo**, il primo autore classico a fornire una rappresentazione poetica della forza incredibile delle metamorfosi, nell'omonima opera, narrando *il mutare delle forme in corpi nuovi*, partendo dalla magmatica congerie dell'universo, volto informe di Caos, e descrivendo poi la creazione del mondo ed il succedersi delle ere, attraverso i miti, umani e divini.

Nella forza delle immagini che Ovidio dipinge, c'è tutto il raccontabile della mitologia, della tradizione e della letteratura classica. È il molteplice che prende forma: l'ammasso informe che si lascia districare e diviene aria densa che si distende nel cielo limpido, e poi fuoco, terraferma e correnti del mare. È il tempo che scandisce le stagioni, secondo un ordine ben preciso, voluto dall'architetto divino. Sino ad arrivare alla nascita dell'uomo, *principio di un mondo migliore*, plasmato a immagine di dei che tutto reggono.

In questa molteplicità vivente che vive nei versi di Ovidio, nulla rimane com'è; niente e nessuno conserva la stessa forma ma tutto muta, trasmigrando in altre figure, *come la cera duttile si plasma in nuovi aspetti*.

È, ancora, una *metamorfosi* quella che trasforma **Gregor Samsa**, protagonista del racconto *La Metamorfosi* di **Franz Kafka**, in un immenso insetto, cambiando radicalmente la vita e le relazioni del protagonista e della sua famiglia. In quello che inizialmente appare essere un sogno, assistiamo ad un sabotaggio: il nuovo corpo di Gregor lo ostacola, gli impedisce di andare a lavoro e di continuare a sostenere la sua famiglia. La sera Gregor si addormenta nella sua forma umana. È un commesso viaggiatore qualsiasi che con il suo lavoro aiuta la famiglia. La mattina si sveglia e la sua schiena è dura come una corazza, il ventre è arcuato, le innumerevoli zampine, sottili e sproporzionate rispetto al suo corpo, si agitano davanti ai suoi occhi. La stanza non è mutata, invece: il campionario di tessuti giace sul tavolo della sua vecchia stanzetta, un ritratto femminile ritagliato da una rivista illustrata sembra osservarlo dalla scrivania consunta.

La metamorfosi di Gregor viene descritta da Kafka con una particolare tecnica narrativa, **la restrizione di campo**, che si realizza attraverso una progressiva riduzione di sensi e coscienza. La voce progressivamente si trasforma sino a diventare incomprensibile, poi la vista lentamente lo abbandona, infine Gregor smarrisce la memoria del tempo. Mentre la metamorfosi fisica avanza inesorabile, segnata dalla trasformazione animalesca, i sentimenti umani permangono, così Gregor rimane una creatura a metà, non completamente animale ma nemmeno in grado di ritornare uomo. Mutano anche i sentimenti della sua famiglia nei suoi riguardi: mentre all'inizio del racconto la sorella **Grete** si prende amorevolmente cura di lui, pulendo la stanza e lasciandogli del cibo, ora prevale il desiderio di liberarsene. E Gregor, alla fine del racconto, accetta di compiere questo ultimo sacrificio; è la *caritas* di chi si immola come estremo atto di amore. Eppure l'esistenza dei genitori e della sorella di Gregor è salvata ma non redenta. La vita continuerà a scorrere con le sue lotte ed i suoi egoismi, senza che possa attribuirsi a Gregor una missione salvifica come quella del Cristo.

Quale significato reca in sé la metamorfosi di Gregor? L'elemento narrativo più interessante è rappresentato dall'**enigma che la trasformazione di Gregor** rappresenta per la sua famiglia: il volto noto e sicuro lascia il posto a qualcosa di diverso, di oscuro. Il corpo perde le sembianze umane per assumere forma animalesca. La nuova forma *interroga* i familiari di Gregor che inizialmente cercano di ricondurlo alla dimensione familiare, di addomesticarlo (la sorella gli lascia il latte ed il cibo che lui più amava), provando a mantenere un legame attraverso coordinate di una rotta nota, basata su legami e relazioni familiari, sulla routine quotidiana condivisa sino a quel momento. Eppure quell'insetto non può essere semplicemente ricondotto a Gregor, figlio e fratello. Con il passar del tempo, le coordinate familiari si sfibrano, sino a spezzarsi. Gregor rimane enigmatico e perciò estraneo, **straniero, hostis, nemico**, sì da indurre la sorella Grete a rinnegarlo: «Voi forse non lo capite: io sì. Non voglio fare il nome di mio fratello dinanzi a questo mostro, e perciò dico solo: bisogna cercare di liberarsene».

Gregor comprende che non può che aderire alla volontà della famiglia: accetta di scomparire, di morire, per liberare i genitori e la sorella. La sua metamorfosi non è stata compresa dalla famiglia che ha rifiutato l'interrogazione decisiva sull'enigma posto dal protagonista.

Meta-morfosi è ciò che Gregor attraversa; un processo, come già detto, che non cambia la sua identità ma la realizza, attraverso una forma nuova. È questa nuova *morphe* che la famiglia non accetta, destinando Gregor ad essere il diverso, l'altro, l'estraneo. E, infine, lo straniero nemico, da cui fuggire. Lo straniero da relegare in una stanza al buio, nella polvere, nel sudiciume. Lo straniero da colpire, schiacciare, uccidere. Lo straniero di cui disfarsi.

Quello straniero che è latore di minaccia ed alla cui vista le ancelle di **Nausicaa** fuggono. Lo straniero che interroga e genera inquietudine, perché da un lato suscita desiderio di allontanamento, mentre dall'altro inconsapevole desiderio di accoglienza. Lo straniero che è dono e al tempo stesso minaccia. L'enigma della contemporaneità che si materializza nel corpo dello straniero, respinto, annegato, allontanato. Ma non è solo la corporeità dello straniero a innescare nuovi processi di mutamento di *morphe*.

Metamorfosi è anche la nostra identità che viene stravolta dall'interconnessione globale che la rete ci offre. Una persona che non è mai uscita dal suo paese può, attraverso un cellulare, collegarsi al mondo e con lui interagire. La metamorfosi, però, non è la semplice interconnessione che pure determina un immenso potenziale ma consiste proprio nell'atto di entrare in questo nuovo mondo e nelle infinite modalità con cui vi entriamo e con cui esso entra in noi. La metamorfosi significa che ogni persona diviene una risorsa informatica, un consumatore, un utente.

Metamorfosi, a ben vedere, è la parola chiave con cui possiamo rappresentare il nostro mondo: non un semplice cambiamento ma una trasformazione molto più radicale, caratterizzata dal tramonto delle vecchie certezze della società moderna che per l'appunto cambia completamente forma.

Metamorfosi, per dirla con le parole di **Ulrich Beck**, autore, per l'appunto di *The Metamorphosis of the World* (libro pubblicato nel 2016, postumo alla sua scomparsa), rappresenta **un tentativo di concettualizzare quei cambiamenti radicali**, quel mutamento di forme che ci stanno consegnando un mondo che è completamente diverso da quello che conoscevamo. Un mondo che sino a poco tempo fa non era nemmeno pensabile. Metamorfosi è innalzamento della temperatura terrestre che sta generando disuguaglianze sociali. Metamorfosi è quindi il rischio climatico che si è realizzato con l'uragano Katrina. Metamorfosi è il corpo del migrante che naufraga nel Mediterraneo e ci interroga sul perché il mare di mezzo, il *Mare Nostrum*, sia diventato *Mare Mortum*. Metamorfosi sono i confini geografici che implodono sotto la forza della interconnessione di Internet. È l'economia che si informatizza, mutando nei modi di produzione, nei rapporti di forza, nella lotta di classe. Metamorfosi sono le nuove geometrie politiche, i conflitti riesplosi in Afghanistan con il nuovo regime dei talebani. Metamorfosi è la Cina che si avvia a sostituire gli USA come prima potenza globale. Metamorfosi è il disastro nucleare di Fukushima, quando pensavamo che dopo Chernobyl catastrofi simili non sarebbero più accadute.

Dunque, noi viviamo, pensiamo, agiamo **nelle metamorfosi del mondo**, sprovvisti di una bussola in grado di districare l'inquieta e complessa realtà dei nostri giorni. Nuovi immagini in continua trasformazione, nuovi significati scorrono nelle nostre vite; qualcosa di nuovo nasce e ci chiama a ricercare nuovi orizzonti, nuove coordinate, anche

di carattere normativo. Siamo chiamati ad attraversare la metamorfosi del bruco che diviene farfalla.

Come ha osservato Beck, ognuno di noi sa che il bruco avrà una metamorfosi e diventerà una farfalla. Solo il bruco non ha coscienza di quanto accadrà.

Eppure il teorema del bruco dimostra che quella che sembra essere la fine è in realtà una metamorfosi che trasformerà profondamente il bruco in qualcos'altro.

Ecco, il punto è proprio questo: di fronte alle metamorfosi del mondo dobbiamo decidere se chiuderci nel bozzolo del bruco composto dalle nostre visioni del mondo, ignorando la metamorfosi che avanza, o se divenire altro.

Il mondo non sta finendo. La storia non sta finendo.

Il bruco ci insegna la differenza tra il deperire ed il divenire altro. Ci insegna che cambiano gli orizzonti di riferimento e le coordinate dell'azione ma, allo stesso tempo, si aprono nuovi **spazi normativi di azione**. Se le metamorfosi che stiamo vivendo indicano che ciò che non era pensabile può addirittura accadere e diventare reale, allora in queste nuove possibilità si aprono spazi per soggetti, azioni e pratiche non istituzionalizzate capaci di svolgere un'azione creativa accompagnata da nuove **responsabilità**, per evitare che le potenzialità della società globale del rischio ci porti verso nuove catastrofi.

È questa la sfida che il mondo che cambia *morphe* ci lancia: provare a convertire rischi e limiti in opportunità, per ridefinire anche gli orizzonti normativi ispirandosi a principi ed aspettative di uguaglianza sociale e generazionale.

Immagine

"Caterpillar (bruco)" by giorgiorodano46 is licensed under CC BY-NC 2.0

ANAMNESI



PEE GEE DANIEL

Un mattino d'estate, al risveglio da sogni inquieti, Giulio Sterna si trovò trasformato in un uomo di 45 anni.

Sdraiato sulla schiena, sopra il sofà sfondato, gli bastava alzare anche di poco il capo per osservare un ventre lievemente abbottato, due gambe ricoperte da una peluria vagamente ingrigita, che terminavano con le due rispettive estremità logorate dal tempo e smangiate in punta, lì dove le unghie si incrinavano nel mezzo per carenza di cheratina o qualche altro impoverimento organico legato all'età.

Con occhi gonfi di perplessità si levò a stento dal giaciglio di ventura, a forza di reiterati colpi di reni, che non facevano che strillargli ogni volta nuovi dolorini, uno qua, uno là. Grazie a quelle fitte disseminate a sparpaglio per dorso e addome gli sembrava di scoprire nuovi apparati del proprio corpo di cui sino ad allora non aveva neanche sospettato l'esistenza.

Spantofolò sino al bagno, trascinando i talloni rugosi. Quando si piazzò di fronte allo specchio grande quello che ci vide dentro subito subito non gli parve reale: le palpebre sembravano più pesanti di un tempo e in generale tutto il tono muscolare dava l'idea di essere in procinto di capitolare di fronte alla legge di gravitazione universale, compresi gli angoli della sua faccia, che incominciavano a pendere, per ora ancora con una certa sobrietà, verso il basso. Gli angoli degli occhi si erano inarcati, assumendo un aspetto malinconico e prossimo al pianto, lo stesso era accaduto agli angoli della bocca. I pettorali si erano fatti flosci, rassomigliando un po' alle tettine sgonfie di una signora avanti con gli anni, la schiena si era incurvata, quasi le gravasse sopra, tutto d'un colpo, l'intero peso di una vita, come un telamone costretto a sorreggere eternamente il palazzo che su di lui dà l'impressione di poggiare. Aveva mazzetti di peli a spuntargli da narici, orecchie, spalle, come ispide aiuole sparse da uno gnomo giardiniere. Anche la coglia gli si era rilassata, come un sacchetto prolassato dall'usura. Un accenno di varici. Per non parlare dei muscoli glutei, tanto ammirati da sguardi femminei e omoerotici, con tanto di fischietto di approvazione nei casi più sfacciati, nei suoi sculettamenti d'un tempo lungo strade maestre e periferiche, ora ridotti a un culo piatto e appeso. E più si osservava riflesso dentro lo specchio più forte scuoteva la testa, brizzolata sopra le orecchie. Era... era come se si fosse risvegliato di botto da un coma profondo durato vent'anni. Chi è 'sto poveraccio in faccia a me? - sembrava chiedersi. Dov'è finito quel giovanotto pimpante e gioviale che ero? Tramutato per quale incantesimo in questo figuro di mezz'età? Non si capacitava di come ci fosse arrivato ai 45, così, di volata, come una pallottola sparata che attinge il bersaglio talmente rapida da fendere l'aria con un fischio.

Non era la situazione fisica quella che lo faceva assalire dall'angoscia peggiore, era piuttosto la spietata partita doppia di quanto avesse avuto rispetto al tanto dato in quella mezza novantina d'anni a tirarlo più a fondo.

Tutta quella sua vita gli appariva allora come un enorme patetico fallimento.

Gli era da poco mancata mamma. L'aveva accudita, sino all'ultimo, come si tiene un passerotto malaticcio, quando già le penne non gli aderiscono più al corpo, gentilmente, tra le dita. Poi, una mattina era spirata, lasciandolo orfano tardivo.

Il suo lavoro artistico languiva. Conseguiva piccolo premi, vendeva qualcosa, riscuoteva il plauso di critici e addetti ai lavori, ma niente di che. Lui, che per l'ipertrofia del proprio ego, aveva da sempre ambito alla gloria degli altari, s'era dovuto abituare ormai da anni allo spiccio battimani delle sacrestie.

Aveva fatto i suoi figli con una donna con cui non aveva nulla a che spartire, mentre la donna che l'avrebbe reso felice per tutta l'esistenza l'aveva persa anni prima di conoscere la consorte, per la stupida smania di fornicare in giro ancora per un po'.

Di recente aveva anche letto distrattamente i gossip su quel bisteccone Ben Affleck, che, dopo aver mollato Jennifer Lopez, aver figliato con una donnicciuola di ripiego, averla a sua volta cornificata con la colf, essersi riabilitato dall'alcolismo, aveva fatto ritorno dal primo amore, che era stata disposta a riprenderselo a braccia aperte. Lui pure, di tanto in tanto, aveva meditato di rimettersi con quella ex che tuttora cullava nel cuore del suo cuore e che non aveva mai perso di vista in tutto quel periodo, ma a un bel momento si riscuoteva da certe sdolcinatezze, ribadendo a se stesso che la minestra riscaldata risulta sempre un po' sciapa.

Per di più essere riuscito a liberarsi della madre dei suoi figli non gli aveva regalato quel gusto di una riconquistata libertà in cui aveva confidato, piuttosto si sentiva circondato da un vuoto buio e opprimente. I primi tempi si rotolava tutta la notte nel letto a due piazze tale e quale a un'alice nell'impanatura, per quello aveva poi deciso di dormire sul divano, dove il posto era unico, c'era poco da muoversi. Ci si stendeva per lungo, da bracciolo a bracciolo, come un cadavere depresso nel suo sarcofago e lì, davanti a un programma noioso, prendeva sonno o, meglio, perdeva i sensi, trasognando vite parallele e alternative a quella che aveva consumato tanto velocemente.

La sessualità promiscua a cui si era votato negli ultimi mesi, tralasciando gran parte delle altre attività per scopazzare forsennatamente, peggio che a vent'anni, donne poco convincenti conosciute per lavoro, nei locali o sui siti d'incontri, non lo aveva ripagato affatto, se non per quei pochi momenti di vanteria spesi a un tavolo di maschi dentro il bar di riferimento. Pensava che riaffermare la propria virilità si sarebbe accompagnato a una vitalità gioiosa che invece – aveva scoperto, con amarezza – è perduta per sempre, una volta superata l'età che le è più consona.

Capiva che l'invecchiamento è una trasformazione chimica, non fisica: una volta compiuta non si torna più indietro. La frittata è fatta. Il vanto tentativo di recuperare la beata sfrontatezza post-adolescenziale gli faceva ormai venire in mente l'immagine di Adamo che bussa disperato contro i cancelli dell'Eden, da cui sia appena stato scacciato, ormai serrati per sempre a un palmo dal suo naso.

L'ultimo abbordaggio dal buon esito: una ventiduenne. Meno della metà dei suoi anni. Una manciata di anni in più della sua figlia maggiore.

Si chiamava Viky. Il nome completo doveva essere Vittoria, o qualcosa del genere. Non aveva indagato più di tanto. Era stato il suo messaggio d'auguri a svegliarlo quella mattina. Un risveglio dall'impatto micidiale. Era stato troppo impegnato nel corso di quegli ultimi decenni tra storielle, carriera, beghe famigliari: la consapevolezza del numero di anni raggiunto lo aveva travolto tutta insieme, tramortendolo.

Uscire con una pivella tanto giovane non lo aveva fatto ringiovanire, come forse la parte più gonza di lui aveva sperato. Però lo faceva sentire di nuovo in gara, quello sì.

Azzimarsi, sbarbarsi, profumarsi, scegliere il ristorante giusto e, soprattutto, a fine serata, dimostrare ogni volta come non perdesse un colpo, nonostante il divario generazionale, dal punto di vista più caro a un uomo, lo faceva sentire ancora in pista, per così dire, per quanto la parte più lucida di lui si rendesse conto che non si trattava d'altro che di una magra consolazione.

Giulio preferiva non domandarsi perché una ragazza così fresca e giovane stesse insieme a lui. Neanche gli interessava domandarlo alla diretta interessata. Presagiva già la risposta: il tuo fascino, o qualcosa del genere. Il fascino è una fregatura, è un elemento deprimente. In quel contesto sta a dire tutte le esperienze accumulate nel corso di una vita, che traspaiono dai modi e dalle parole di chi ne sia dotato. In altre parole, un perfetto sinonimo di età avanzata. I giovani non hanno fascino. A loro non serve. Hanno muscoli tosti, pelle elastica e lucente, sguardi vividi, capelli ribelli, ferormoni che riempiono l'aria tutto intorno a loro. È la natura il loro strumento di attrazione da esercitare sulla preda del caso. Una cosa immediata, spontanea. Niente bambocciami pensosi e lambiccanti come fascino, carisma, saggezza o altre cazzate del genere.

Se ne stava lì ritto davanti allo specchio del bagno, con i pugni premuti contro i fianchi grassocci, chiedendosi cosa mai avrebbe potuto invertire quella sgradita trasformazione, benché sapesse che non sarebbe bastata tutta la tintura per capelli, tutti i lifting o tutto il sangue di vergine del mondo per ribaltare il vettore temporale.

Era stato tutto così fulmineo e imprevedibile che era certo che un giorno di quelli avrebbe aperto gli occhi cisposi, disteso sul sofà, e si sarebbe accorto che stavolta di anni ne erano passati 90.

Mentre già la sua mente cominciava a indugiare su quanto avrebbe rifatto e quante scelte avrebbe invece cambiato, semmai una fottuta fatina l'avesse riportato almeno a una dozzina di anni prima, fu per fortuna il rumore rauco della porta di casa a distoglierlo dal penoso giochino.

Si legò un asciugamano intorno al girovita e corse ad aprire.

C'era un corriere stanco e sudaticcio, col cappellino in mano e un piccolo parallelepipedo marrone sotto un'ascella, ad attenderlo sbuffante.

Giulio allungò una piccola mancia, prelevò il pacchetto, salutò e spinse la porta con due dita perché si richiudesse. Dopo di che si appoggiò sul primo piano utile per scartare in fretta l'inaspettato arrivo. Era accompagnato da un foglietto: "Auguri, papino!". Firmato: "Viky". Odiava quando lo chiamava così.

Aprì il pacchetto. C'era una specie di termometro dentro. Lo prelevò dalla scatola, lo guardò meglio: in realtà si trattava di uno di quegli aggeggi per rilevare lo stato di gravidanza di una donna dalle sue urine. Il display mostrava una crocetta.

Una sensazione calda lo investì, diffondendosi centrifuga dal centro del petto al resto del corpo. Era come se una nuova linfa lo metamorfizzasse, rinfrescando, rinvigorendo e rigenerando ogni cellula del suo corpo. Una linfa che, come sempre avviene, era principiata dalle gonadi.

“BUT I WAS SO MUCH OLDER THEN / I’M YOUNGER THAN THAT NOW”



TOMMASO GAZZOLO

Dafne, inseguita da Febo e nell'impossibilità di fuggire, si trasforma in albero: *Qua nimium placui, mutando perde figuram* – per sfuggire al desiderio di, Dafne si pietrifica, mutando figura. Come **Catherine Malabou** ha osservato, la “metamorfosi” classica, il **divenire**, non importa alcuna perdita di identità: divenendo altro, io resto sempre, tuttavia, a essere me stesso. È sempre Dafne a essere trasformata in albero, è sempre Proteo a

rimanere se stesso, pur assumendo “tutte le forme”. Per questo essa è spesso dell’ordine dell’inganno, dello stratagemma, del nascondimento. Il che però significa che non c’è affatto metamorfosi, che non c’è alcun divenire: Dafne non è, a rigore, *divenuta* un albero – non ha, cioè, cessato di *essere* Dafne per essere ora un albero -; l’albero è solo la “forma”, il travestimento, la “pelle” che Dafne indossa. È sempre lei che, pur nella sua “plasticità”, continua a vivere nella forma vegetale che le ha consentito di sottrarsi a Febo. Ma – dobbiamo chiederci – come è possibile? Impossibile evitare di fare i conti con **Severino** – conti che andrebbero, ovviamente, fatti seriamente, e in una misura diversa dal semplice cenno che siamo qui costretti a farvi. Ma affermare, stavolta, che Dafne diviene altro da sé, affermare che diviene *identica* all’albero in cui si è mutata, come sarebbe possibile? Vorrebbe dire che Dafne, ora, è l’albero, l’alloro che è divenuta. Vorrebbe cioè dire che Dafne *non è* più Dafne, ma un albero di allora – e allora, come pretende che ella abbia conservato la sua identità, che nel divenire *qualcos’altro*, sia ancora sé stessa? La soluzione **hegeliana** può far presa, qui? Potremmo dire che Dafne è sé stessa solo divenendo il suo altro? Che Dafne è se stessa solo in quanto diviene l’alloro che la muta? Il che, però, ci riporta al problema iniziale: ossia che, in definitiva, non ci sarebbe vera metamorfosi, ché Dafne, nel divenire, non farebbe che ritrovare sé stessa, che assicurare la propria identità. L’essere-albero «paradossalmente conserva, preserva, salva l’esser-donna». Si può, credo, radicalizzare la logica di questa temporalità per cui solo il *divenuto* – ciò che viene dopo – rende possibile, costituisce in realtà, il *diveniente* – ciò che viene prima. In fondo, se Dafne non si fosse mutata in alloro, non sarebbe Dafne, non sarebbe la Dafne di cui raccontiamo la storia. Ma ciò significa che, più che perdere la propria identità, divenendo alloro, Dafne la acquisisce, diviene ciò è.

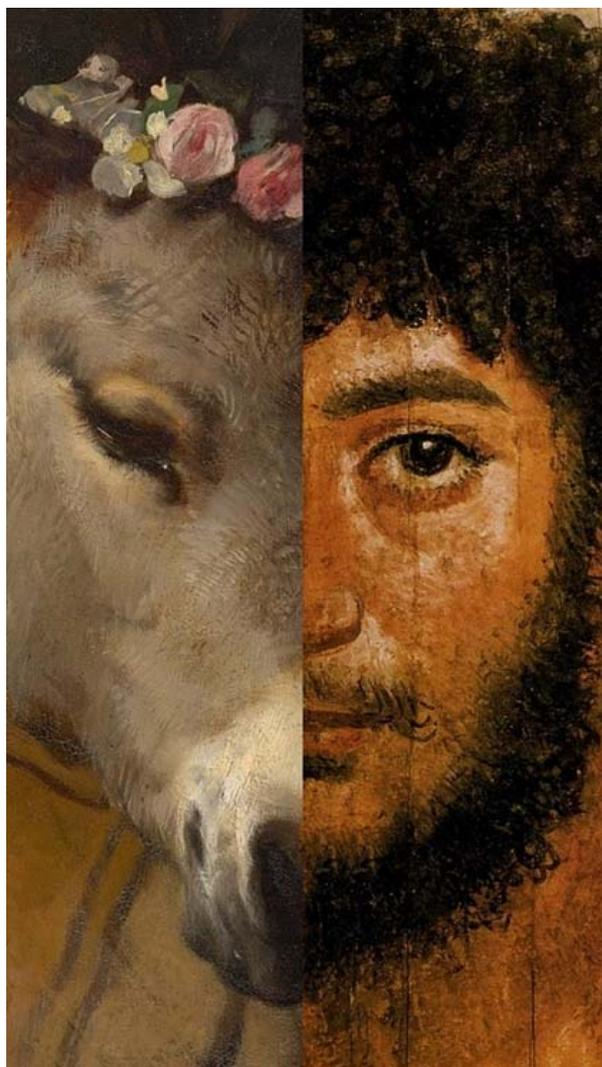
Malabou, però, costringe a seguire un’altra strada: a chiedersi, cioè, se vera metamorfosi non implichi proprio la perdita della propria identità, se cioè quell’essere **altro da se stessi**, per essere pensato propriamente, non debba necessariamente implicare un movimento diverso. Ossia che io mi faccia altro a me stesso: che sia a tal punto **estraneo a me stesso**, da non essere più l’individuo che ero. Qui nulla è salvato, nulla è conservato. È la concezione della vecchiaia come evento, che Malabou contrappone alla vecchiaia come processo. Due divenire opposti. In questo senso, sarebbe improprio dire che si “diventa” vecchi, che invecchiare sarebbe qualcosa come un *progressivo* modificarsi, cambiare nel tempo del nostro volto. In realtà, si è sempre e soltanto **divenuti** vecchi – ci si trova, improvvisamente, a essere vecchi. È un evento. Perché se tutti noi abbiamo certamente la percezione di “stare” invecchiando, c’è sempre un momento, un istante, nella nostra vita, in cui, magari per caso, ci troviamo a guardarci le rughe sul viso, o i capelli

bianchi, e a renderci conto, a capire improvvisamente che *non stiamo* più invecchiando, ma che *siamo* dei vecchi. Ma l'esempio mette in gioco questo: che **sono io a non esser più io**. Relazione fragilissima, e precaria: perché essa deve affermare *insieme* la continuità-identità dell'“io” e la rottura di tale continuità. Ma relazione che consente di affermare che c'è una “identità” che non si vede, non si definisce che nella sua *perdita*. A vent'anni certamente si *è* giovani. Lo si è, semplicemente – ed è questo che rende vera la frase di Nizan: “Avevo vent'anni. Non permetterò a nessuno di dire che questa è la più bella età della vita”. Solo la vecchiaia, solo l'essere vecchi, consente però di *essere stati* giovani. Solo non essendo più giovane, **posso esserlo stato**. Non è vero che non sono più “io”. Non è vero, perciò, che non sono più giovane (sarebbe una contraddizione – Severino ha ragione – dire “ero giovane, ora sono vecchio”, come dire: “a è b”). Sono sempre giovane, sono sempre quel che ero, ma nella modalità **del mio non esserlo più**. Ed è questo che mi mette in un possibile nuovo rapporto con la mia giovinezza: che ora non è più qualcosa che passa, non è più la condizione – a me esterna – sotto cui vivo, ma è il mio passato, è ciò che **ho**, ciò **in cui ritrovo e possiedo me stesso**, ma nella forma della perdita. È ovvio che gioventù e vecchiaia non siano affatto, come dice il senso comune, nozioni “relative”. È l'esatto contrario: improvvisamente viene un istante in cui si è vecchi, lo si è ormai *divenuti*, irreversibilmente. Ma è solo **in questa perdita** che si è veramente giovani, è solo in questa perdita, cioè, che è possibile vivere con la **propria giovinezza un rapporto nuovo**, diverso da quello che si aveva con essa quando semplicemente si **era** giovani. Solo così è possibile il vero **ricordo**, che non è la memoria di ciò che è stato, di ciò che si è vissuto, ma, al contrario, il “riscatto” di ciò che non è stato vissuto, di quel che, nella nostra giovinezza, è rimasto dimenticato, incompiuto, non vissuto. Non si tratta di “riviverlo” ora, ovviamente – di “fare” i giovani. Ma di salvarlo – perché, è un passo di Ibsen caro a Benjamin, “la felicità nasce dalla perdita”. **Moroncini** lo ha detto una volta benissimo a proposito di Benjamin lettore di Proust: la sola felicità possibile è quella **ritrovata**, è la felicità del ricordo. Solo nella vecchiaia, cioè, è possibile salvare la giovinezza. Senza la vecchiaia, la giovinezza sarebbe perduta. Per questo solo nella vecchiaia si è giovani davvero: perché non lo si è più.

Immagine

["Bernini, Apollo e Dafne"](#) by [pom'](#). is licensed under [CC BY-SA 2.0](#)

LE METAMORFOSI DI LUCIO E LA RICERCA DELLA FELICITÀ



PAOLO CASCAVILLA

Lucio è un giovane intelligente, vivace, curioso. È in viaggio verso la Tessaglia e sente parlare di magia. Dovrebbe provare diffidenza e invece diviene smanioso e disposto a pagare un ricco compenso pur di affidarsi a questa affascinante maestra di vita. Insomma non vede l'ora di “saltare a capofitto nell'abisso”.

La Tessaglia è la regione della magia, ma è anche l'unica dove si adora il riso, come augusta venerabile divinità, un nume che sempre accompagna con benigna affezione il suo fedele, né mai permette che sia triste.

Lucio in Tessaglia passa piacevoli notti con **Photis**, la serva del suo ospite. Ed è proprio Photis a permettergli di vedere la padrona di casa, maga, trasformarsi in uccello. Lucio, eccitato ed euforico, implora Photis di dargli il medicamento consentendo anche a lui la metamorfosi. La ragazza prima rifiuta, poi, per le insistenze del giovane, accetta. Ma sbaglia unguento e Lucio diviene asino. Nulla di grave. Dovrà mangiare le rose per ritornare nella forma umana. Al mattino tutto potrà essere risolto. Ma durante la notte i briganti devastano la casa e portano via anche Lucio – asino.

A questo punto iniziano le avventure. Lucio – asino sperimenta la cattiveria, la viltà, gli inganni, tutte le pieghe dell'animo umano. Distanziandosi e allontanandosi dall'umano conosce l'uomo. Sempre in pericolo di morte, costretto a conoscere le ribalderie e i tradimenti, gli inganni che si vanno preparando, da asino penetra nel cuore dell'uomo. Ha solo rari momenti di gioia quando riesce a smascherare qualche spudorato e vergognoso inganno. Attraverso la sofferenza, però, acquista coscienza e consapevolezza.

Dopo tanti pericoli, salvataggi in extremis dalla tortura, dalla castrazione, dalla morte, raggiunge benessere e tranquillità. La sua "novità" lo porta a essere cercato e accolto nelle case più ricche, dove vi è curiosità per un asino che ama la vita e i piaceri degli uomini. Ma gli eccessi sono senza limiti e quando gli viene chiesto un accoppiamento pubblico con una donna malvagia e volgare, avverte una nausea profonda e trova la forza necessaria per fuggire. Lucio – asino rifiuta l'infimo grado della bestialità umana e scappa senza una meta. Cade poi sfinite sulla riva del mare, dove lo coglie il sonno, che per gli antichi non era uno stato di quiete, ma un viaggio, nel quale l'uomo, nudo, solo, inerme, si avventura ogni sera in un oceano dove gli vengono incontro i morti e i mostri della mente. Si sveglia e di fronte al silenzio e all'infinito del cielo e di una notte stellata, sente la sua straziante solitudine. "O regina del cielo, sii tu Venere, Cerere, Diana, Proserpina... con qualsiasi nome, con qualsiasi rito, sotto qualsiasi aspetto sia lecito invocarti, concedimi finalmente la tua assistenza nell'ora dell'estrema rovina, rinsalda la mia afflitta fortuna e dopo tante disgrazie che ho sofferto, dammi tregua e riposo. Basta con le fatiche, basta con i pericoli. Cancella l'orrido aspetto del quadrupede, rendimi agli occhi dei miei, rendi a me quel Lucio che io ero. E se un dio, mi perseguita con implacabile crudeltà per un'offesa che gli abbia fatto, mi sia almeno concesso di morire..."

Apuleio è l'autore di questo romanzo *Le metamorfosi* (conosciuto anche come *L'asino d'oro*). Africano della Numidia, nacque intorno al 125 d.C. Una

figura complessa di scienziato, oratore, filosofo, vissuto nel II secolo, in un periodo felice per l'impero romano, governato da grandi imperatori: **Traiano, Adriano, Antonino Pio, Marco Aurelio**. Quegli imperatori filosofi sognati da Seneca, animati da profonde convinzioni, dalla ricerca di grazia e cortesia, dall'amore verso la cultura. Un periodo segnato da sincretismo religioso e dalla tolleranza. "Quando gli dei non c'erano più e Cristo non ancora, tra Cicerone e Marco Aurelio, c'è stato un momento unico, in cui è esistito l'uomo, solo" (**Flaubert**). Un'epoca, quella di Apuleio scettica e negatrice di ogni assoluto e insieme fremente di ansia dell'inconoscibile, legata alla nostra terrestre quotidianità e insieme aperta ad esperienze magiche ed iniziatiche. È la curiosità che spinge Lucio al viaggio e al cammino. Tutte le vite degli uomini, anche quelle che non meritano attenzione, trascorrono nella ricerca delle ragioni dell'esistenza e delle origini, dice l'imperatore Adriano ne *Le memorie di Adriano* della **Yourcenar**. "L'incapacità di scoprirle mi fece inclinare a volte verso le interpretazioni magiche, mi indusse a ricercare nei deliri dell'occulto ciò che il senso comune non mi offriva. Quando tutti i calcoli astrusi si dimostravano falsi, quando persino i filosofi non hanno più nulla da dirci, è scusabile volgersi verso il cicaleccio fortuito degli uccelli, o verso il contrappeso remoto degli astri"

La metamorfosi è un luogo letterario amato nel mondo antico. È segno di una mentalità capace di assumere la dinamicità dell'essere umano, sottoposto a continui mutamenti di fortuna e a continue trasformazioni nel fisico e nella psiche. Gli antichi avevano il senso della totalità, di una natura vivente integrale, che poi si suddivideva in molteplici forme minerali, vegetali, animali, umane, nei confronti delle quali provavano stupore e meraviglia. L'uomo tende naturalmente alla fissità e non riesce a vedere e a vivere il mutamento. Prova emozione, quando vede oggetti del passato, i paesaggi mutati, sente come compagna la nostalgia se incontra il vecchio maestro, un amico, una donna amata... Eppure si vedono solo i segni esteriori, quelli fisici sul corpo, poco si avvertono i mutamenti interiori, nostri e degli altri, dei figli che crescono, dei genitori che invecchiano, degli amici.

Lucio attraverso la metamorfosi acquista consapevolezza. Attraverso una profonda sofferenza diventa un altro. Vuole dirci che per andare avanti dobbiamo prima muoverci all'indietro, azzerare idee e convinzioni, "regredire a una condizione di stupidità". È questa la condizione per ascoltare verità inaccessibili. La conoscenza intima e profonda delle cose è possibile soltanto in una situazione di impoverimento, perdita, di deserto intorno.

Apuleio è testimone di una civiltà di transizione, un'epoca di crisi, l'umanità che descrive è travagliata, ha smarrito il senso dell'esistere e cerca di obliare il vuoto in cui precipita giorno per giorno con feste e banchetti, un'umanità per cui l'apparire conta più dell'essere e che vede nella ricerca di

novità, nell'invenzione di nuove vie del piacere, nella magia l'ultima risorsa. È quello che forse accade anche oggi. Ci sono avvenimenti che gridano, ci impauriscono, ci terrorizzano... cambiamenti che non chiedono solo comprensione, ma nuove responsabilità, nuovi comportamenti morali se non vogliamo impantanarci nella palude, nelle sabbie mobili, sentirci accerchiati dai barbari che premono ai confini dell'impero, come pensavano e temevano gli uomini e le donne dell'epoca di Apuleio.

Pare che non sia sufficiente la nostra razionalità e farci individuare le ferite del nostro vivere e le sfide del futuro. La giusta via è da tracciare con rischio e sofferenza, e potrà accadere di attraversare le tempeste del dubbio e dello smarrimento, di vedere impazzire il nostro ago magnetico per poter ritrovare la giusta strada. "Perdere i punti di riferimento abituali e intraprendere un viaggio verso la Tessaglia delle metamorfosi può essere l'unica via per ritrovarsi" (Carotenuto).

I padri della Chiesa hanno ben conosciuto l'opera di Apuleio. Il titolo *Metamorphoseon libri* conobbe presto la concorrenza di *Asinus aureus*, come viene indicato da Agostino nel *De civitate dei*. Dove non si sa bene se "aureus" sta a significare apprezzamento per il testo o il colore fulvo dell'asino o la ricerca della divinità. È certo comunque che il passaggio dalla bestialità all'umanità, dalla perdizione alla salvezza, dal peccato alla redenzione non poteva non interessare il vescovo di Ippona, che nella sua vita conosce mutamenti e conversioni e sempre ha la forza di porre a sé e agli altri un nuovo "initium". Il peccato in Agostino altro non è che opposizione alla metamorfosi, al rinnovamento, alla forza dell'amore che imprime allo spirito una spinta verticale, mentre il peccato lo spinge verso la caducità. Conversione per Agostino è farsi guidare dall'amore (ama et quod vis fac). Forse ci sembra insufficiente, abituati a concepire l'amore come spontaneità imprevedibile e appassionata. Per Agostino la percezione esterna ovvero la conoscenza razionale e l'introspezione di sé non sono separabili, purtroppo gli uomini, come dirà Pascal, oscillano tra due eccessi: escludere la ragione o ammettere solo la ragione.

L'ordine del mondo è sempre insidiato. La conversione di Lucio e Agostino (aprirsi al mistero, all'incertezza) nasce dalla necessità di sperimentare vie nuove. Esprime la cultura della possibilità, il rifiuto dell'immobilità, la capacità di spostarsi dal centro dove ognuno di noi è assestato e assediato, la metamorfosi è la condizione per affrontare il futuro. Preliminarmente, però, dobbiamo porci la domanda: "Unde malum?" Se non vogliamo che la parola felicità sia vuota e poggiata sulla sabbia. La lotta tra bene e male si svolge nel cuore dell'uomo, nella storia, nella grande scena del mondo, ma si svolge anche nell'immenso teatro dell'universo. E non si può essere autenticamente felici se non si prende coscienza del disordine, dell'infelicità. Ciò che ci

interessa di più non è il male metafisico, è il male quotidiano, quello che viene incontro e ci opprime. L'indifferenza degli altri, l'esclusione, il rifiuto

Vi è disordine nel mondo, manca un **"ordo amoris"** e le vie indicate finora sono sbagliate, perché assolute, non ammettono ritorni, modifiche, mutamenti. C'è movimento intorno a noi (politica, scienza, storia). Ogni assestamento è precario, perché non tocca il fondamento dell'esistenza. Quando tempo ha impiegato l'umanità a superare l'universo tolemaico? E quanto impiegherà per comprendere che niente è a posto e che la conoscenza, la scienza, ed anche la libertà, la democrazia... sono problematiche, aperte, da ripensare sempre?

Lucio – asino potrebbe "crogiolarsi" nella sua metamorfosi; vive bene. È avvolto in una bolla di ricchezza, successo, piacere dei sensi. Può avere amplessi con donne diverse, lui asino ma con sensi umani è divenuto una preziosa attrazione. Eppure a quel punto trova la forza decisiva per ribellarsi.

PER UNA METEMSOMATOSI POLITICA



ANDREA RACITI

“Corpo politico”. Sembra a prima vista un sintagma paradossale. Quando giuristi e politologi si rivolgono alle più scottanti questioni riguardanti lo Stato, anche quando si riferiscono, in particolar modo, alla forma più avanzata e, per alcuni, crepuscolare di esso, ovvero lo Stato costituzionale, ne parlano in termini di descrizione somatica. Si tratta di tracciare volta per volta – almeno fin dai tempi della pubblicazione del *De cive* (1642) e del *Leviathan* (1651) di **Hobbes** – un'anatomia dello Stato, ma anche una fisiopatologia politica integrata, solitamente, da una sorta di immunologia statale. Inoltre, sovente, tali costruzioni vengono a loro volta completate dalla descrizione dettagliata della morte di questo corpo politico, venendosi a configurare una sorta di tanatologia politica.

La quasi totalità dei costituzionalisti, dei sociologi e degli scienziati della politica, concordano sul dato di fatto, ritenuto inconfutabile, della verifica di **cambiamenti** nella struttura di questo corpo, che possono poi declinarsi, alternativamente, come: 1) mere modificazioni somatiche interne, o, più spesso 2) solo esterne, ma anche, non di rado 3) sia interne che esterne,

oppure, in momenti o periodi cruciali della vita di questo *soma*, può anche accadere una 4) *evoluzione politica*. Sembra emergere, in altre parole, una sorta di **dogmatica** dei mutamenti costituzionali, una fenomenologia statale costitutivamente irrigidita in un *rigor mortis* che **sbarra la strada** alla creazione della prassi. Mi riferisco ad un sistema scientifico-dogmatico condito solitamente dalla ricostruzione minuziosa di una ricca sintomatologia dei mutamenti stessi, intimamente dipendente dal **misconoscimento inconscio**, rasentante spesso il puro **disconoscimento**, del suo presupposto teorico fondamentale.

Presupposto, presente fin dal primo vagito delle trattazioni dogmatiche, che permea e attraversa ogni singola sezione del morto corpo dogmatico, che si manifesta, non per caso, fino al *rigor mortis* suddetto, che è, al contempo, l'ostacolo insormontabile all'elaborazione della *praxis*, ma anche il punto di massima visibilità della **natura corporea**, somatica, della politica.

Tuttavia, questo dato rimane impensato nella maggior parte delle scienze e financo nelle filosofie che si occupano specificamente della natura, della struttura e dei destini del corpo politico. **Perché?** Sembra che queste discipline si occupino proprio di un tale corpo, e ciò sarebbe dimostrato dall'avvento della biopolitica foucaultiana, seguita e sviluppata da una schiera di innumerevoli discepoli. Basti pensare, per limitarci ai filosofi italiani, alla teoria della sacertà della vita come *ex-ceptio* (esclusione inclusiva) della nuda vita formulata da **Agamben**, fino alla concezione immunitaria della comunità come cifra della modernità politica, teorizzata da **Esposito**. Il corpo, pertanto, pare trovarsi ormai costantemente al centro della filosofia politica contemporanea più all'avanguardia.

Ciononostante, questa centralità si rivela soltanto uno **spettro**. Ciò che sta a cuore, tanto a **Foucault** quanto ai suoi continuatori, tanto ai costituzionalisti quanto ai politologi e ai sociologi, è lo studio del corpo politico **come se** si trattasse di un'anima; oppure uno studio che, nel migliore dei casi, si presenta come la descrizione di un corpo **dotato** di un'anima, tale che il senso unitario del *soma* e, ad un tempo, la vita stessa di esso, dipendono ormai in tutto e per tutto da un principio fantasmatico.

La scienza e la filosofia del corpo politico si tramutano così in **psicologia politica**, con la quale si instaura una forma di platonismo inteso, ad un tempo, come governo politico delle anime, e come politicizzazione delle anime individuali. A questo riguardo, nelle *Quindici lezioni su Platone*, **Vegetti** sottolinea la presenza nella *Repubblica* platonica di

“un *isomorfismo* di fondo fra la struttura della comunità politica e quella dell'apparato psichico. Si trattava cioè di *psicologizzare* la politica, facendo dipendere la costituzione della città dai tipi di anime in essa prevalenti, in modo da renderla riformabile a partire

da una strategia educativa di governo dell'anima; e, reciprocamente, di *politicizzare* l'anima, facendone il teatro di un conflitto per la guida della condotta individuale, suscettibile a sua volta di venir governato mediante quella stessa strategia”.

Psicologizzare la politica e politicizzare l'anima: è delineato così il doppio movimento di **spettrificazione** del corpo politico, ovvero la sua trasformazione da *soma* in *psyché*, da corpo in respiro spettrale. A distanza di due millenni dalla composizione della *Repubblica*, lo stesso Hobbes, il pensatore moderno che più radicalmente ha tentato di edificare una scienza dello Stato come *epistème* del corpo politico, ritiene che il sovrano sia **l'anima** del *commonwealth*. Nello stesso materialismo hobbesiano, che tenta appunto, senza riuscire davvero, di fondare una metafisica dei corpi, si insinua il fantasma della *psyché* nella figura del sovrano. D'altronde, è chiaro, soprattutto nel *Leviathan*, che il sovrano, più che un ente concreto, anzi, proprio nella sua pretesa concretezza empirica, non si costituisce come tale in forza dell'empiria, bensì in grazia della **funzione** che il *pactum unionis/subjectionis* focalizza in un centro rappresentativo, che è tecnicamente una mera illusione ottica, un *trompe-l'oeil*, appunto, un'anima.

L'effetto illusionistico sovrano, in quanto anima e, quindi, principio di vita dell'intero corpo, si trasferisce a tutto l'organismo politico, le cui vicissitudini e trasformazioni costituzionali, le sue *metabolai*, divengono la descrizione psico-somatica delle relazioni intercorrenti tra popolo e sovrano, che si basano sul patto fondato sul rapporto *protection-obedience*. L'inadempimento dell'obbligazione politica, da parte del sovrano, di fornire protezione e sicurezza ai sudditi, determina *naturalmente* il ritorno del popolo allo stato altrettanto *naturale* di *multitudo tamquam dissoluta*, allo scioglimento del patto fondativo della sovranità, quindi alla guerra civile e alla nuova pacificazione data dalla stipulazione di un nuovo *pactum* e ad una nuova spettrificazione del corpo politico.

La spettrificazione, una bizzarra *corporis in anima conversio*, avviene nel passaggio **dalla belligerante moltitudine al popolo pacificato**. Il popolo si presenta come un'unità organizzata e ordinata in forza di un principio fantasmatico, ma per ciò stesso sommamente efficace, ossia l'anima-sovrano. *Rex facit populum*: così suona il principio cardine della dottrina dello Stato hobbesiano, un principio che attraverserà indenne parimenti l'idealismo e il positivismo ottocenteschi, per giungere al suo apice nel giuspositivismo kelseniano e schmittiano, fino alla completa affermazione nella biopolitica foucaultiana e post-foucaultiana.

Non sfugge a **Kantorowicz**, nel suo *The King's Two Bodies* (1957), la natura illusionistico-fantasmatica della *factio* che regge il funzionamento del corpo politico, da intendersi come vero e proprio *corpus mysticum*, cioè

nient'altro che un'anima immortale, versione moderna secolarizzata del corpo mistico di Cristo, erede spurio della teologia politica medievale. Ma, ancora più illuminante, è il fatto che Kantorowicz non si stanchi mai di mettere in luce la compenetrazione assoluta, **la indissolubilità** caratterizzante e costituente la *fictio* dei Due Corpi del Re, in cui, però, vige la sovraordinazione gerarchica del corpo politico su quello naturale:

“I Due Corpi del Re formano così un'unità indivisibile, essendo ciascuno di essi pienamente contenuto nell'altro. Tuttavia non può sorgere alcun dubbio sulla superiorità del corpo politico su quello naturale. (...) Non solo il corpo politico è “più ampio e largo” di quello naturale, ma in esso dimorano forze veramente misteriose che riducono, o persino rinnovano, le imperfezioni della fragile natura umana”.

Proprio a partire da qui sorgono, secondo lo storico tedesco, “le difficoltà di definire gli effetti esercitati dal corpo politico del re – attivo nella sua persona come *deus absconditus* – su quello naturale”. Il *deus absconditus* svuota il corpo naturale della sua naturalità, ossia della sua stessa corporalità, mediante la sovrapposizione di una natura spettrale – il *corpus mysticum* – che risulta capace di **stravolgere anche il senso della morte naturale**. Quest'ultima, in quanto punto in cui avviene **la separazione** del corpo naturale dal corpo mistico del sovrano, diventa il presupposto metempsychotico per il trasferimento del secondo – che è immortale – in un nuovo corpo naturale con cui formare un altro *synolon* politico. Sarebbe proprio questo il senso della *demise* del re: *terminus technicus* che, secondo quanto scrive **Blackstone** nei *Commentaries on the Law of England* (1765), non fa segno affatto alla morte del corpo politico del re, bensì alla separazione tra i due corpi, tale che, al momento della dipartita del corpo naturale, “il corpo politico è trasferito e trasmesso dal corpo naturale, ora morto e così privato della dignità reale, ad un altro corpo naturale”.

Secondo Kantorowicz, questa “migrazione dell' “anima”, cioè della parte immortale della regalità da una incarnazione ad un'altra, espressa dal concetto della *demise* del re è certamente uno dei punti essenziali della dottrina dei Due Corpi del Re. Da allora non ha praticamente cessato di restare valida”. Il fondamento di legittimità del potere sovrano viene individuato a partire dalla mera messa tra virgolette del termine “**anima**”. Il merito più importante di Kantorowicz consiste nell'aver messo in luce la natura illusionistica, e perciò **nient'affatto inefficace**, bensì dotata di plurimillennaria *Wirklichkeit*, di ciò che qui chiamiamo processo di spettrificazione del corpo politico in anima politica. Non si tratterebbe, comunque, di una costruzione che la modernità eredita dalla sola teologia politica medievale, come crede Kantorowicz, ma, come abbiamo visto in precedenza, di una psico-politica di matrice platonica.

Ciò che lo storico tedesco sembra suggerirci chiaramente è che la funzione propria della psico-politica consisterebbe, in ultima analisi, nella fissazione di un **mutamento di prospettiva radicale sulla natura del potere sovrano**, che può essere così riassunto: l'immortalità del corpo politico/"anima" qualifica i cambiamenti costituzionali come processi di metempsicosi, dissimulandone la reale natura di **metempsychosi**. L'aggiunta dell'ingrediente "anima" determina l'immortalità del potere sovrano in tutte le sue variegate e variopinte incarnazioni. Insomma, l'anima che permette di qualificare il corpo politico come tale, nella sua indissolubilità-separabilità rispetto al corpo naturale, ha la funzione precipua di creare un **supercorpo**. Scrive ancora Kantorowicz al riguardo:

“È d'altro canto interessante il fatto che questa “incarnazione” del corpo politico in un re in carne ed ossa non solo fa venir meno le imperfezioni umane del corpo naturale, ma attribuisce “immortalità” all'individuo re come Re, considerato cioè dal punto di vista del suo supercorpo”.

Nelle sue rappresentazioni contemporanee, questo supercorpo, pur nella sua inconculcabile costituzione proteiforme, a seconda della disciplina o dell'autore che gli vuole dar forma, non vuole essere altro che **l'occultamento** di una metempsychosi, della trasmigrazione di un corpo in un altro corpo. Gli inganni ottici più diversi, dalla norma alla decisione, dall'istituzione alla razionalità deliberativa, e ancora dal costituzionalismo dei “diritti fondamentali” fino alla cosiddetta “biopolitica”, costituiscono una serie di tentativi, variamente riusciti, di camuffare da metafisica dell'anima una metafisica dei corpi. Cancellare la metempsychosi a favore della metempsicosi, ovvero, per così dire: **Platone contro Empedocle**. Sotto questa luce che contrappone una concezione metempsicotica e psico-politica ad una metempsychotica e soma-politica, è possibile rileggere dei punti importanti della stessa teoria foucaultiana. Il fondatore della biopolitica, in *Surveiller et punir* (1975) coglie perfettamente, non a caso a partire dal kantorowicziano “corpo minimo del condannato”, il concetto di quest'ultimo come **“figura simmetrica e inversa del re”**.

Secondo Foucault, il correlativo dello sdoppiamento del corpo del re in corpo politico-mistico e corpo naturale, è **lo sdoppiamento del corpo del condannato** provocato dal potere eccedente che si esercita sul suo *soma*. Si tratterebbe di un altro tipo di sdoppiamento, quello “di un incorporeo, di un “anima””. Così prosegue il filosofo francese: “La storia di questa “microfisica” del potere punitivo sarebbe allora una genealogia o un elemento per una genealogia dell' “anima moderna” in cui va riconosciuto

“il correlativo attuale di una certa tecnologia del potere. Non bisognerebbe dire che l'anima è un'illusione, o un effetto ideologico. Ma che esiste, che ha una realtà, che viene prodotta in permanenza, intorno, alla superficie, all'interno del corpo, mediante il funzionamento di un potere che si esercita su coloro che vengono puniti – in modo più generale (...) a tutti quelli che vengono legati ad un apparato di produzione e controllati lungo tutta la loro esistenza”.

Foucault, pertanto, considera l'anima come **il prodotto residuale** dell'esercizio del potere punitivo sul corpo del condannato e di tutti coloro che sono soggetti al controllo e alla sorveglianza.

La natura dell'anima fabbricata dalle operazioni delle tecnologie del potere determina la creazione di un sapere-potere biopolitico:

“Quest'anima reale e incorporea, non è minimamente sostanza; è l'elemento dove si articolano gli effetti di un certo tipo di potere e il riferimento di un sapere, l'ingranaggio per mezzo del quale le relazioni di potere danno luogo a un sapere possibile, e il sapere rinnova e rinforza gli effetti del potere. (...) L'uomo di cui ci parlano e che siamo invitati a liberare è già in se stesso l'effetto di un assoggettamento ben più profondo di lui. Un'“anima” lo abita e lo conduce all'esistenza, che è essa stessa un elemento della signoria che il potere esercita sul corpo. L'anima, effetto e strumento di un'anatomia politica; l'anima, prigioniera del corpo”.

Tuttavia, posta l'ineludibilità di quest'analisi foucaultiana del bio-potere e del rapporto corpo-anima del suddito sottoposto al controllo e alla sorveglianza, è opportuno rilevare un punto importante che sfugge a Foucault. Se è vero che l'anima del condannato in quanto residuo delle pratiche suddette esiste, è reale, ciò non vuol dire anche che la sua esistenza non sia costitutivamente illusoria. L'illusione di esistere non è la medesima cosa di un esistere illusorio.

Ciò che esiste illusoriamente, infatti, come l'anima, non è qualcosa che non abbia efficacia reale, che non sia inscritta fino in fondo nell'essenza stessa del reale, della corporeità in questo caso. E lo è proprio in quanto illusione. Di questa iscrizione Foucault possiede una lucida consapevolezza, la quale, però, non viene portata alle sue estreme conseguenze a causa del misconoscimento della realtà dell'illusione dell'anima confitta nel corpo, la quale, invero, non è altro che **la occultata realtà del corpo medesimo**. Quest'aporia deriva dal platonismo insito nella biopolitica foucaultiana. Ciò che resta impensato nelle analisi genealogico-archeologiche di Foucault non è certamente il problema del governo politico della vita biologica, bensì la considerazione del potere politico **come luogo privilegiato di una metematosi**.

Limitandoci ancora una volta al solo *Surveiller et punir*, non è un caso che la metamorfosi epocale nelle pratiche penali, avvenuta nel corso del XVIII

secolo, in quanto passaggio dall'apparato punitivo dei supplizi a quello della beccariana “dolcezza delle pene”, sia considerato da Foucault come un cambiamento strategico del potere sovrano per mantenere il controllo e la sorveglianza sui corpi dei sudditi – ciò che qui è stata definita una metempsicosi politica – e non, piuttosto, come **una riconfigurazione interna** dello stesso corpo politico comprendente come tale ogni sua componente, compresi i sudditi – dinamica che qui definiamo metempsychosi politica –.

Ciò che ci si propone di pensare, ma che qui, infine, si può solo accennare, è la possibilità di una **metafisica del corpo politico**. Il che vuol dire che l'intera psico-politica professata e divulgata dalle scienze sociali, giuridiche e politiche, nonché dalle scienze filosofiche, incontra il suo naturale contraltare in una **soma-politica**. Quest'ultima, in quanto **metafisica**, proseguendo l'*Holzweg* empedocleo, non cede alla tentazione di un'anatomia o di una fisio-patologia psico-politica, poiché non reputa affatto che esista qualcosa come una “nascita per alcuna delle cose mortali, e nemmeno la fine della morte funesta”, come scrive il *sophos* agrigentino nel frammento 8 del *Perì physeos*.

E ciò vale ancor più per il corpo politico, al quale pure si attaglia perfettamente quanto scrive il filosofo siceliota nel suo poema: “**No! Vi è solo mescolanza e poi di nuovo separazione della mescolanza. La parola 'nascita' esiste solo tra gli uomini**”. Mescolanza e separazione della mescolanza, secondo l'azione reciprocamente antagonista di Amicizia (*Philia*) e Contesa (*Neikos*).

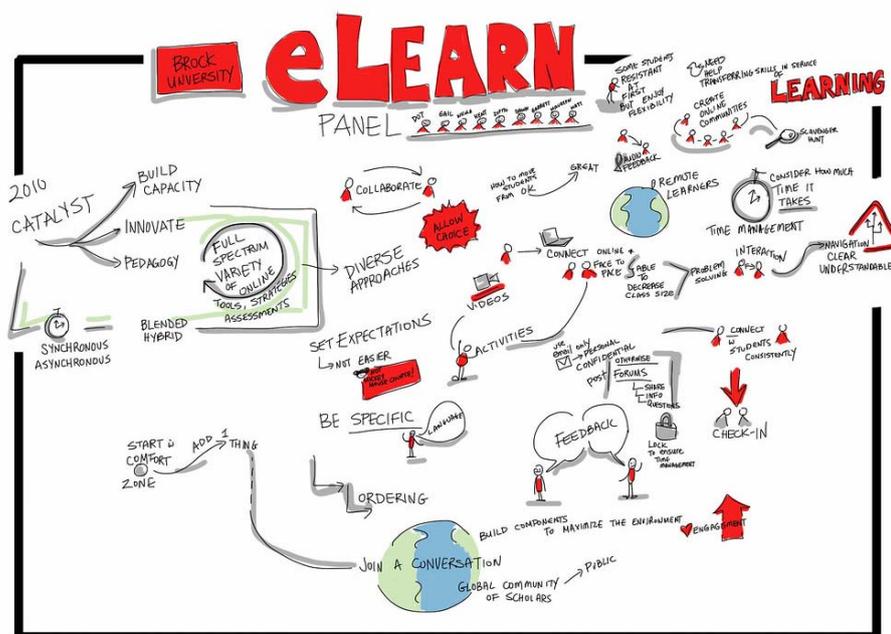
Come fa notare **Alberto Jori** nel suo *Andra moi éennepe, Mousa*, l'ordine universale in continuo mutamento – il *Kosmos* – non ha nulla a che vedere né con la teleologia platonica del *Timeo* dove si staglia la figura benevola del Demiurgo, né con l'universo aristotelico in cui in ogni settore del reale è presente una causa finale. In **Empedocle**, invece, all'origine della cosmologia e della stessa genesi degli esseri viventi vi è solo **Tyche**, la sorte.

Tocca a questo punto integrare il percorso giunto fino alla fondamentale attribuzione del rango di origine cosmo-bio-logica a *Tyche*, nella direzione di un abbozzo di una possibile ontologia politica.

Se l'essere è costitutivamente corpo, retto dalla dinamica mescolanza-separazione governata dal caso, l'essere non può rispondere ad alcun *arché* che non sia la pura **accidentalità**. L'assoluto *Symbebekòs*, da intendersi in un senso **diametralmente opposto** rispetto a quello aristotelico, è la natura propria del *soma-einai*, del corpo-essere: esso inerisce ad ogni cosa ed è, ad un tempo, fuori da ogni cosa, e, come tale, è proprio e improprio rispetto a sé; il *Symbebekòs* **si abita in quanto estraneo, ovvero sempre in altro da sé**, il quale *altro* è sempre e solo costituito da questa **non-essenza** accidentale assoluta. E così, **accidentale** è anche l'essenza del corpo politico. Tutte le pretese

modificazioni, evoluzioni o stravolgimenti più o meno radicali di questo corpo, non sono mai davvero tali: lo stesso corpo, in ogni sua parte e articolazione è sempre se stesso, permanendo identico nel continuo processo della sua riconfigurazione interna, che è metematosi politica. Ciò è possibile in quanto a ogni minima sezione del corpo pertiene e appartiene l'essere accidentale, e, al contempo, ad esso resta assolutamente estraneo, in quanto l'accidente è **ente-eccezione**: ogni punto del corpo-essere, e, in special modo, quella frazione di esso costituente il corpo politico umano non è altro che la riconfigurazione casuale-accidentale della non-essenza inclusa ed esclusa al medesimo tempo, e fondante **l'estraneità-inerenza** propria dell'essere, e, quindi, anche del corpo politico. A partire da questa considerazione del corpo-essere come *Symbebekòs*, e, perciò, dello stesso corpo politico come soggetto della sua metematosi, può essere pensato quell'essere accidentale in cui si realizza l'essenza della libertà professata da Solov'ëv nelle *Lezioni sulla Teandria* (1877-81), secondo cui **“libero è soltanto colui che dà la libertà agli altri”**.

LA METAMORFOSI DELLA SIMPATIA NELL'ERA DEL COVID19



LUCREZIA ROMUSSI

La simpatia per **Greci e Latini** era un collegamento con l’Universo, per **Adam Smith**, invece, l’unico strumento necessario ai fini dell’etica a differenza di **Hume** che lo considera necessario ma non sufficiente. Insomma, la simpatia per secoli ha interessato il dibattito filosofico creando altresì interessanti e stimolanti confronti tra studiosi, ma oggi in un mondo sempre più smart e tecnologico, in cui contano i secondi, la velocità, il collegamento, la simpatia è rimasta la stessa? Attraverso uno studio di ricerca si è analizzato un fenomeno sicuramente inedito e straordinario come **la dad** al fine di mettere in relazione la metamorfosi nel presente della simpatia in generale, con un focus sull’interpretazione umana.

La pandemia di SARS-CoV-2 ha indotto gli enti governativi a introdurre la dad come principale forma di didattica. Da marzo 2020, la chiusura degli atenei, in risposta alla pandemia di COVID-19, ha fatto sì che oltre il 90% degli iscritti all’Università dovesse abbandonare le aule. L’Italia è stato il primo Paese in Europa ad attuare un lockdown a livello nazionale. Le

strutture universitarie hanno iniziato a chiudere a fine febbraio 2020, a partire dal nord Italia. **Dal 10 marzo 2020** il governo ha poi esteso le misure di blocco a tutte le regioni del Paese come enunciato dal **DCPM del 9.03.2020**. I ragazzi e le loro famiglie hanno vissuto in quasi totale isolamento per circa due mesi fino al 3 maggio 2020 e le università sono rimaste chiuse sino a settembre. Ulteriori note e/o indicazioni ministeriali hanno accompagnato il processo con pronunciamenti successivi. In particolare, con la Nota del 28 Marzo il Ministero dell'Istruzione (Nota 562/2020) ha stanziato 85 milioni di euro per consentire alle istituzioni scolastiche statali di dotarsi di piattaforme digitali per l'apprendimento a distanza, di fornire computer agli studenti meno abbienti e di sostenere la formazione dei docenti sulle metodologie e le tecniche della didattica a distanza. Il 6 Aprile 2020 il Ministero dell'Istruzione **ha pubblicato una guida per i docenti riguardo la didattica telematica** con indicazioni che spaziano dal *digital divide* al supporto psicologico verso gli alunni rispetto alla situazione pandemica. Un ultimo riferimento normativo di rilievo riguarda il pronunciamento sul delicato tema della valutazione da parte della Commissione Cultura e Istruzione, in data 27 Maggio 2020 che ha approvato un emendamento al Disegno di legge n. 1774, il quale consentiva agli insegnanti di potersi avvalere di uno strumento descrittivo per documentare le lacune e i punti di forza degli apprendimenti degli allievi e incoraggiandoli verso un uso formativo della valutazione. Nel corso **dell'anno accademico 2020/21** la durata dei periodi di sospensione parziale o totale della didattica in presenza è stata differenziata tra ordini territoriali, come disposto dai DPCM emanati a partire dal 6 novembre 2020 e da alcune ordinanze regionali, che talvolta, hanno imposto limitazioni ulteriori.

Il metodo di ricerca prevede una sperimentazione articolata **in tre fasi**.

Nel primo livello è stato individuato il campione principale di riferimento al fine di **determinare una regione pilota** che potesse fungere da esempio didattico-educativo-istituzionale italiano. Rintracciati i dati statistici tramite due enti di ricerca accreditati al Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca come **Istat e Ustat** si è proceduto a una comparazione quantitativa dei numeri emersi, il Lazio si è distinto per maggioranza in termini di iscrizioni numeriche con una **frequenziazione universitaria** pari a 335.542 studenti su un totale di 1.730.563 alunni in Italia, per l'elevato **numero di istituti universitari** che contano 55 strutture di formazione, il dato più copioso dell'intera penisola, per la **multiculturalità degli studenti** con 25% di essi, 16.283 provenienti da nazioni europee ed extra europee e, infine, per l'importante **considerazione numerica di genere** che calcola su 335.542 iscritti, 178.075 di sesso femminile su un totale

italiano di 1.271.408 allieve, pertanto, a seguito di tali considerazioni il Lazio è stato considerato quale regione con maggiori requisiti in termini numerici e qualitativi ai fini della suddetta ricerca.

Nella seconda fase si è proceduto **all'individuazione specifica del target di riferimento** attraverso un'accurata analisi dei dati inerenti le specificazioni di genere e nazionalità. Su un primo campione di 600 studenti è stata considerata la stessa percentuale numerica proporzionalmente agli individui di genere maschile, femminile e di identità non binaria contemplando nel sondaggio anche il 25% di studenti non italiani. La fascia media di età rilevata, trattandosi del primo ciclo di studi accademici, corrisponde a quella compresa tra i 19 e 25 anni. Infine, in conformità a quanto esplicitato nella Gazzetta Ufficiale n. 110 del 10 maggio 2021 in cui è stata pubblicata la legge n. 60 del 22 aprile 2021 in relazione al trattamento automatizzato di dati a carattere personale, fatto a Strasburgo il 10 ottobre 2018, si è provveduto a realizzare il sondaggio in forma anonima, con l'intento, non secondario, di conferire all'indagine indipendenza intellettuale cercando di gestire al meglio lo sforzo emozionale-ansioso degli studenti, considerato che un numero elevato di loro, 800.000, soffre di disturbi d'ansia.

Nella terza e ultima fase il sondaggio è stato sottoposto concretamente agli interessati attraverso le principali piattaforme tecnologiche e i maggiori social media, con una divulgazione capillare ai gruppi Whatsapp e Facebook accademici **di tutti gli atenei laziali**, nella fattispecie, Università degli Studi della Tuscia, Università La Sapienza, Università Tor Vergata, LUMSA, LUISS, Università degli studi di Roma "Foro Italico", Università Roma Tre, Università Campus Bio-medico, Università degli Studi Internazionali di Roma, Università telematica Guglielmo Marconi, Università telematica Unitelma Sapienza, Università Europea, Università telematica Uninettuno, Università telematica Mercatorum di Roma, Università telematica Niccolò Cusano, Università telematica "San Raffaele" di Roma, University di Saint Camillus International University of Health e Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale.

Dato **il campione di 600 studenti** universitari è emerso che:

L'84,6% ha seguito più del 50% di lezioni in Dad, **il 91,8%** ha un dispositivo elettronico per accedere alla Dad di sua proprietà, **80,3%** utilizza una stanza privata durante la didattica, **il 69,3%** dichiara di ascoltare attentamente la lezione senza svolgere ulteriori impieghi domestici o lavorativi, **il 54,7%** valuta la dad migliore come esperienza rispetto all'insegnamento in presenza nonostante **il 64,1%** affermi di aver avuto problemi di accesso a internet causa la non agevole fruibilità della rete e la scarsa qualità del segnale e **il 52,5%** ammetta maggiori cali d'attenzione. E' emerso che **il 53,2 %** degli studenti preferisce la dad come modalità di apprendimento principale

nonostante il **69,1%** reputi importante, all'interno di un percorso accademico, il contatto umano con il corpo docenti e colleghi. Infatti il **53,7%** degli intervistati sostiene di aver riscontrato difficoltà all'esercizio del confronto, anche se il **56,7%** non considera particolarmente utile, in termini qualitativi dell'apprendimento, la frequentazione dei locali annessi agli atenei, adibiti a luoghi di studio comuni, quali biblioteche e sale studio. Inoltre, risultato prevedibile, il **55,7%** considera gli esami sostenuti in dad più semplici da affrontare, anche se il **55,4%** dichiara che il proprio metodo di studio è rimasto invariato.

Tra gli obiettivi prossimi di prosecuzione del progetto di ricerca emerge **la volontà di estendere l'analisi** in altre regioni italiane, per concludere poi l'elaborato con un'equiparazione finale dei risultati ottenuti e una successiva discussione accademica in merito. L'analisi dunque ha l'obiettivo ultimo di studiare una realtà straordinaria come l'esperienza della dad a seguito della pandemia da Covid19 in relazione **alla metamorfosi della simpatia nel presente**, considerando il macrotema degli effetti della tecnologia sul presente e futuro in riferimento alle teorie deterministiche di **Buckingham** il quale afferma *‘che la tecnologia sia il risultato di un processo neutrale basato sulla ricerca scientifica e lo sviluppo piuttosto che il prodotto dell'interazione tra forze sociali, politiche ed economiche.. Ne consegue che alla tecnologia viene imputata la capacità di avere effetti, produrre cambiamenti psicologici e sociali, indipendentemente dal modo in cui viene usata e dai contesti e i processi sociali in cui interviene.* Tuttavia, simili visioni assolutizzanti della tecnologia sono state ampiamente messe in discussione in quanto propongono una interpretazione «desocializzata» della tecnologia stessa, ossia una concezione che ignora la storia sociale dei media come se essi influenzassero la società piuttosto che esserne influenzati e, infine, si ha l'obiettivo di analizzare la distanza transazionale esprimente l'insieme dei fattori che possono contribuire allo scarto comunicativo tra chi insegna e chi apprende: tale divario si misura in presenza (o assenza) di un dialogo educativo, da una parte, e di una struttura più o meno vincolante, dall'altra, secondo le teorie di **Moore** (1993). Sul piano educativo, si tratta allora non tanto di “rimpiazzare” ciò che è fisicamente assente (distanza geografica) quanto piuttosto di “far circolare i segni della presenza”, come sostiene **Jaquinot** (2002).

In base alle teorie deterministiche di Buckingham e le riflessioni sociali di Moore e Jaquinot in correlazione al concetto di simpatia humano, inteso come capacità umana di entrare in co-relazione con l'altro, risulta appropriato analizzare due dati fondamentali del questionario. E' emerso che il **53,2 %** degli studenti preferisce la dad come modalità di apprendimento principale nonostante il **69,1%** reputi importante, all'interno di un percorso

accademico, il contatto umano con il corpo docenti e colleghi. Infatti il 53,7% degli intervistati sostiene di aver riscontrato difficoltà all'esercizio della comparazione, dunque, gli studenti desiderano anche all'interno di un percorso didattico immedesimarsi nell'altro per un'esperienza di apprendimento immersiva e bi-direzionale. **Le teorie humiane riguardo la simpatia risultano, pertanto, di estrema attualità** e usufruibili nell'esperienza di apprendimento, la metamorfosi compiuta dalla simpatia vede la propria realizzazione su un piano solo formale ma non sostanziale, la simpatia humiana oggi conosce altri strumenti per veicolarsi come una piattaforma multimediale o un social media, ma nel suo perno centrale ovvero la capacità di co-relazione in ambito sociale, è rimasta invariata. **La simpatia di Hume affiora nella modalità di linguaggio della dad e della maggioranza di dispositivi di comunicazione di massa tecnologici** come Facebook, Twitter, Instagram ecc., rimanendo pressoché identica nella sua essenza, motivo questo che porta ad asserire che, ancora una volta, il filosofo di Edimburgo è l'espressione di un genio anacronistico in grado di far resistere le sue teorie al tempo e allo spazio.

Immagine

"Brock University eLearn Panel, moderated by @MattClare" by giulia.forsythe is marked with [CC0 1.0](#)

METAMORFOSI DELLE GERARCHIE ECOLOGICHE, OVVERO IL PIANETA DOVE GLI ANIMALI POTENZIATI HANNO RIDOTTO L'UOMO IN SCHIAVITÀ

MATTIA POZZEBON



Nonostante la sua natura, al momento, germinale, la ricerca sul potenziamento animale non può essere più esclusa dalle maggiori questioni etico-filosofiche, anche perché ci sono segni che potrebbero indicare un passaggio dallo spazio della narrazione fantascientifica a quello della realtà che diviene oggetto di indagine.

Nello specifico, la tipologia di potenziamento che si intende prendere in considerazione in queste righe concerne le facoltà intellettivo-cognitive degli individui animali. Due recenti ricerche, condotte rispettivamente nel 2019 e nel 2020, hanno ottenuto notevoli risultati in merito, mostrando come l'immissione di copie di geni di origine umana (MCPH1 e ARHGAP11B) in esemplari di primati a livello embrionale, abbiano causato dei mutamenti nella morfologia della neocorteccia, sede delle funzioni superiori, un ritardo nel periodo di maturazione neurale oltre che, infine, un tenue miglioramento nelle capacità mnemoniche.

Se la realtà dell'evento si interrompe già a questo livello, nulla impedisce al lettore di immaginare un prosieguo di quest'opera di *enhancement*, così da configurare esemplari di animali potenziati, che siano portatori di un intelletto prossimale per capacità a quello dell'essere umano. Ancora una volta la ricerca filosofica deve farsi narrazione mitica. Ebbene, la questione che preme affrontare in queste pagine riguarda la relazione di convivenza del nuovo animale con la specie umana. Ogni specie persiste all'interno di peculiari nicchie ecologiche. Tale concetto è impiegato per indicare tanto lo spazio di esistenza di un particolare gruppo vivente, ossia il suo *habitat*, regolato da una serie di fattori ambientali quali la particolare temperatura, la disponibilità di risorse alimentari e la presenza/assenza di predatori che ne consentano il prosperare, quanto anche il ruolo funzionale rivestito da una comunità nell'ecosistema. In termini generali, pertanto, ogni gruppo animale, seppur nello specifico siano ovvie le disparità emergenti dalle funzioni di preda e predatore, risiede in una condizione di equilibrio ecologico con tutte le altre specie, in quanto mantiene la propria nicchia all'interno del contesto "natura".

Il medesimo discorso non vale invece per l'essere umano. Arnold Gehlen in *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* distingue tra ambiente naturale e spazio culturale. *L'homo sapiens*, per le sue specifiche caratteristiche, è inadatto a una esistenza condotta nel suddetto contesto "natura". Secondo Gehlen, infatti, questi è un "essere carente", incapace, a causa dei suoi peculiari attributi, di modellare una propria nicchia ecologica *sub-natura*. **L'essere umano, perciò, secondo Gehlen, si trova costretto ad abbandonare quella condizione di equilibrio ecologico mantenuta dalle altre specie animali, all'interno del quale finirebbe per essere schiacciato, modellando di conseguenza un nuovo spazio vitale artificial-culturale.** Questo si colloca al di là e al di sopra del dato naturale, ponendosi come luogo nel quale è stata ridotta al minimo la possibile influenza di quei fattori ambientali che regolano, in natura, le relazioni ecologiche. È per questo motivo che Gehlen definisce gli esseri umani come "soggetti agenti", a differenza degli animali che si limitano invece unicamente a reagire agli

stimoli naturali. Per quanto concetti quali “naturale” e “artificiale” appaiano controversi e di non facile definizione, possiamo in questo caso accettarne l'impiego, allo scopo di spiegare come l'essere umano, mediante l'artificio, sia divenuta l'unica specie in grado di non sottomettersi a vincoli naturali e ambientali, e di diffondersi in ogni modello di ecosistema esistente.

Ritorniamo allora ai nostri animali potenziati. Per non avventurarci in estreme costruzioni della mente, limitiamoci a concepire un potenziamento delle sole grandi scimmie, più semplice anche da un punto di vista scientifico poiché lo scimpanzè, con il percentile più basso in natura, diverge da noi, sotto un profilo genomico, solamente dell'1.2%. Accettiamo dunque l'eventualità che in un futuro non lontano sia possibile l'esistenza di primati portatori di facoltà cognitive simili a quelle degli esseri umani. Nonostante le trasformazioni, tali animali continuerebbero a condurre le proprie esistenze nella medesima nicchia ecologica della specie d'origine o, invece, sentirebbero il richiamo del mondo dei *sapiens*? E in questo secondo caso, tale richiamo troverebbe la sua ragione in reali nuovi bisogni di specie, impossibili da soddisfare all'interno di un contesto natural-selvaggio, iniziando quella gehleniana azione edificatrice, o semplicemente, l'uscita dalla natura sarebbe l'esito di un riflesso comportamentale volto ad imitare la condotta umana? Se *Il pianeta delle scimmie* di Pierre Boulle contemplava la possibilità di una società scimmiesca totalmente speculare a quella umana nelle abitudini e nei comportamenti, le nuove produzioni cinematografiche suppongono una comunità di primati ancora legata al contesto naturale, seppur con variazioni, ad esempio, nella presenza di dimore sullo stile di quelle umane.

La progettualità insita nel programma di potenziamento cognitivo si focalizza unicamente sull'aumento delle abilità intellettive, trascurando il problema delle ripercussioni morfo-anatomiche derivanti dall'ottenimento di un apparato cerebrale mutato nelle dimensioni. In merito a ciò, è d'interesse un commento del primatologo Frans de Waal ai film relativi alla saga del *Pianeta delle scimmie*. Vi sarebbe infatti un errore nella rappresentazione cinematografica di questi animali, specialmente nella riproduzione della loro struttura encefalica. Animali dotati di un cranio tre volte inferiore a quello dei *sapiens* non potrebbero in alcun modo divenire latori delle medesime abilità intellettive di questi ultimi. Tali trasformazioni a livello fisico potrebbero perciò introdurre nell'animale delle carenze a cui era in precedenza estraneo, rendendolo impossibilitato a sopravvivere in un contesto feroce quale quello naturale, creando i presupposti per un'umanizzazione del proprio sostrato ecologico, favorendo cioè l'ingresso nella nicchia culturale. L'idea è comunque, per chi scrive, che,

indipendentemente dalle necessità strutturali dell'animale, sia di ardua immaginazione un'eventualità in cui queste scimmie potenziata rifiutino con indifferenza le novità che la nicchia umana presenta. Non si tratta qui di proporre un'apologia della società umana, quale culla di un'esistenza superiore per qualità a quella delle altre specie animali. Si tratta semplicemente di affermare come l'incontro con un mondo totalmente nuovo, e pienamente esperibile grazie alle nuove capacità cognitive di cui sono ora in possesso, abbia un effetto catalizzatore, favorendo la scelta del nuovo *habitat*. Una decisione stimolata fundamentalmente dalla curiosità e alimentata dal fatto che le potenzialità offerte dall'*enhancement* consentono un approccio empirico e diretto con la dimensione estranea, uscendo da quello stato di curiosità diffidente basato sull'ignoranza.

In questo modo abbiamo ottenuto la coesistenza di esseri umani e animali potenziati. È a questo livello che trova radice il problema che ci interessa. Una discussione sugli effetti della convivenza di umani e non-umani può essere declinata facendo perno su questioni di carattere psicologico, etico e giuridico; in questo caso particolare si è scelto di vertere sul problema ambientale. Una condivisione della nicchia comporterebbe il realizzarsi di un'utilizzazione differenziale delle risorse (modificazione nell'uso delle risorse e distribuzione delle risorse disponibili). Una delle maggiori sfide con cui l'essere umano contemporaneo deve confrontarsi riguarda propriamente la sua condotta in termini di consumo delle risorse messe a disposizione del pianeta e il costante sovrasfruttamento di queste. **Considerando l'evidente difficoltà, che rasenta l'impossibilità, per l'essere umano di limitare e correggere il proprio stile di vita, quanto potrà essere radicale l'impatto, in termini ambientali, dell'assunzione anche da parte di altri organismi animali dei medesimi modelli comportamentali?** E quando, infine, terminato il tempo della procrastinazione, la realtà presenterà il conto, rendendo imperativo il controllo e l'uso parcellare di quanto ancora disponibile in termini di risorse, come potranno reagire specie di animali di fronte a obblighi imposti da una specie distruttrice, la quale esige persino la prerogativa di legiferare sul consumo delle briciole?

L'ipotetico esito di questo nuovo scenario sarebbe l'attuarsi dell'eventualità di una competizione di tipo interspecifico, ossia una lotta tra le componenti che occupano la nicchia, destinata all'esclusione della sconfitta (*principio di esclusione di Gause*). Tuttavia, diventa chiaro come, laddove non esista una precisa nicchia umana da cui essere esclusi, ma questa sia il mondo intero, la specie sconfitta finirebbe per andare incontro alla sottomissione e alla conseguente estinzione. **Pertanto, giunti a questo punto, che aspettative potrebbe avere l'essere umano di uscire vittorioso da uno scontro contro individui in grado di dominare entrambi i piani dell'universo**

gehleniano, tanto la natura, poiché capaci di resistervi adattandovisi, quanto la cultura, grazie alle nuove facoltà cognitive? E se quanto detto in precedenza circa le ipotetiche trasformazioni fisiche a cui sarebbero soggetti gli animali si concretizzasse, conducendo all'insorgenza di carenze, come influirebbe questo nelle dinamiche dello scontro? Riflettere perciò sul potenziamento animale non può esulare dal ragionare sul destino stesso dell'uomo nel mondo, sulla possibilità che esperimenti rivolti a un potenziale miglioramento della vita animale (questo secondo l'opinione dei sostenitori dell'*animal enhancement*, come George Dvorsky), finiscano per dare vita a un problema per la sopravvivenza stessa della nostra specie.

Un progetto di potenziamento animale non può esistere se non accompagnato da un articolato lavoro di analisi etica che tenga conto, nel suo evolversi, anche di ogni possibile futuro. Si tratta, dunque, di riflettere sul presagire. Un tentativo di soluzione al problema qui sollevato potrebbe essere il realizzarsi di una situazione di equivalenza ecologica, in cui le parti, definite da nicchie simili, finiscono per abitare differenti regioni del pianeta. Pur condividendo la medesima nicchia, non entrerebbero in contatto tra loro, potendo usufruire di un bagaglio di risorse limitato alla specifica regione e non più esteso al mondo intero. D'altra parte, una simile risultante implicherebbe un ovvio sacrificio sia da parte umana che, successivamente, da parte animale. Una scelta di comodo sarebbe chiaramente interrompere qualsiasi progetto di *enhancement*: se tuttavia Dvorsky avesse ragione, e il potenziamento cognitivo fosse eticamente necessario per salvare l'animale dalla miseria a cui la natura l'ha condannato, come dovremmo comportarci? Scendere a patti con il nostro egoismo e compiere la scelta giusta? Avallare il potenziamento e andare incontro alla guerra?

«La mia attenzione era ancora tutta rivolta al gorilla. Avevo seguito l'alterarsi dei lineamenti del suo ceffo non appena era stato messo all'erta dal rumore, e vi avevo notato diverse sfumature sorprendenti: anzitutto la crudeltà del cacciatore che apposta la preda e il piacere febbrile che questo esercizio gli procura; ma specialmente il carattere umano della sua espressione. [...] Assistevo a una battuta – ne facevo parte, ahimè, io stesso! – ad un'allucinante battuta nella quale i cacciatori, posti a intervalli regolari, erano scimmie, e la selvaggina incalzata era costituita da uomini» (Pierre Boule, *Il pianeta delle scimmie*).

IL VIAGGIO DELLA MORFOLOGIA



ENZA MARIA MACALUSO

1. La morfologia si presenta al dibattito interdisciplinare nella sua veste di scienza della forma intorno agli anni trenta del Novecento, in concomitanza all'attività del medico-filosofo tedesco **Viktor von Weizsäcker** e alla sua riflessione teorica. Egli dedica i suoi primi studi alla fisiologia della percezione e ne delinea una vera e propria fenomenologia che respinge una concezione passiva e puramente ricettiva del plesso sensazione-percezione per insistere sul ruolo attivo del movimento nella strutturazione dell'attività percettiva. Nasce così, con una direzione trasversale, a partire dai suoi interessi per la fisica, la biologia, l'antropologia, e con una spiccata

predisposizione filosofica, la teoria weizsäckeriana del *Gestaltkreis* (circolo della forma), condensata nell'opera *Der Gestaltkreis* del 1940.

La correlazione tra percezione e movimento, punto di partenza degli sviluppi teorici della morfologia novecentesca, apre la strada ad una scienza della vita che non si pone in contraddizione con il mondo intuitivo e con la verità dei sensi così come essa si delinea nel suo carattere esperienziale, ma che anzi considera la contraddizione e la riformulazione del dato esperienziale come espressione di un'ulteriore possibilità nella relazione con il mondo esterno. La chiave di volta dello stile morfologico degli studi sulla natura consente di riconoscere per mezzo dell'approccio della teoria della percezione una speciale legalità dei fenomeni colti nel loro sviluppo ed esclude per la scienza il compito, fino ad allora rivestito, di comprendere la totalità delle cose nella loro compiutezza. Ogni ricerca rappresenta il tentativo di un avvicinamento progressivo ad una verità che si dà solo parzialmente e come verità condizionata, in quanto legata al dominio della sensibilità e, quindi, della soggettività.

Weizsäcker si domanda se il mondo non sia come noi lo vediamo. A questa domanda risponde superando la tesi tradizionale a sostegno del carattere ingannevole dei sensi, dal momento che "ciascuno a suo modo ha ragione, perché vede delle cose qualcosa di giusto, sebbene non veda mai tutto". Viene in tal modo esposto un concetto di realtà che muta e che abbandona una visione unica ed unilaterale e, con essa, la possibilità di accedervi mediante un'unica forma di conoscenza oggettiva. Inoltre, la morfologia ai suoi albori anticipa anche la necessità di una ristrutturazione del quadro generale delle scienze tradizionali e dei rapporti tra di esse.

Il *Gestaltkreis*, inteso come circolo di percezione e movimento che presiede ad ogni approccio al reale, nasce da una riflessione che procede tra fisica e antropologia con acutissime intuizioni filosofiche, rivolgendosi alla totalità dell'essere umano inscritto in una fitta e complessa rete di comunicazioni tra il suo mondo interno e il suo ambiente, di cui è il solo ad averne consapevolezza. Potremmo definire Weizsäcker come il pensatore delle relazioni che nel considerare l'uomo nella sua unità diveniente abbatte la tradizionale divisione tra mente e corpo e stabilisce il cosiddetto "postulato di unità originaria" secondo cui per vivente si intende ogni organismo dotato di spontaneità e automovimento in grado di farlo muovere all'interno del proprio mondo e di farlo interagire con esso. All'interno della relazione il soggetto si muove percependo il mondo, allo stesso tempo, però, è la percezione del mondo circostante a determinare in qualche modo l'automovimento del soggetto: l'uomo è un essere il cui movimento è contemporaneamente causa ed effetto del mondo che lo circonda. A partire da questa assunzione è possibile riconoscere l'unità originaria di cui abbiamo

parlato poiché la vita non si presenta mai per mezzo di momenti che si alternano ed escludono l'un l'altro.

Quel che sembrerebbe susseguirsi nella percezione in una successione lineare, appare piuttosto assumere l'aspetto di un unico processo che si racchiude in circolo, nonostante al suo interno si possano distinguere due diversi momenti, quello percettivo e quello dell'azione sul mondo percepito. L'esempio proposto da Weizsäcker è quello della coppia danzante in cui ciascun danzatore non può considerarsi libero dal movimento dell'altro, in maniera tale che la forma del movimento finale sia il risultato di un'originaria e continua circolarità tra i movimenti individuali implicati. Movimento e percezione sono i concetti basilari a partire dai quali è possibile comprendere la specificità dell'essere vivente inteso come *atto biologico*. Tentare di interrompere la loro circolarità – questo *Gestaltkreis* – interromperebbe allo stesso tempo la possibilità di una reale comprensione del vivente.

L'unità di percezione e movimento si esplica nella forma dell'atto biologico, il quale “può essere inteso anche come il ripristino o una nuova costituzione di un ordine disturbato”. Ciò vuol dire che il vivente nella sua unità *in atto* persegue un principio di coerenza attraverso un lungo e faticoso processo di accomodamento tra il proprio stato ed il mondo esterno. Potremmo ben dire che l'atto biologico costituisce il tentativo di mantenere una situazione di equilibrio tra il vivente ed il proprio ambiente in presenza di un mutamento che può essere ambientale o soggettivo.

Costitutive dell'atto biologico sono la coerenza e la stabilità della relazione ambientale quanto la crisi che la interrompe. Vi sono momenti in cui, in concomitanza con eventi del tutto nuovi che irrompono con la loro impetuosità, l'equilibrio sino a quel momento stabilito si interrompe ed il flusso della vita richiede un nuovo adattamento e un nuovo approccio alla realtà. Pertanto, l'atto biologico non è un'identità ontologica stabile, bensì un'unità diveniente che viene costantemente messa a repentaglio per poi ricostituirsi all'interno di quella struttura circolare che abbiamo definito *Gestaltkreis*. In quest'ultima, percezione e movimento, inoltre, sono intricati in maniera tale da essere nascosti l'uno all'altro in un'opacità reciproca che li rende intercambiabili, così come intercambiabili sono la componente oggettiva e soggettiva del processo. Ogni atto si stabilisce al contempo come soggettivo-oggettivo e oggettivo-soggettivo e ogni percezione mette in atto un duplice distoglimento dello sguardo: da un lato occorre distogliere l'attenzione dall'automovimento soggettivo che rende possibile la continuità della percezione, dall'altro occorre distogliere lo sguardo dall'oggetto medesimo per percepirne appieno la trasformazione (si pensi ad esempio al caso di un uccello in volo che per essere visto in movimento non può essere

isolato dall'ambiente in cui si situa). Questo principio viene definito da Weizsäcker come il “principio della porta girevole” per sottolineare il reciproco occultamento dei due momenti. Di fatto, quando si attraversa una porta girevole non si possono allo stesso tempo percepire l'interno e l'esterno della stanza poiché una visione esclude l'altra sebbene entrambe debbano necessariamente coesistere.

2. Il carattere costitutivamente dinamico dell'atto biologico è intimamente connesso con l'aspetto esistenziale della vita dell'uomo e con l'esigenza di una strutturalità aperta, nella quale l'instabilità è anche necessità e salvezza, poiché consente quel movimento coesistenziale alla vita stessa. In questa realtà asistemica e perennemente al suo stato nascente le funzioni dell'atto biologico non possono essere comprese mediante una logica ferrea e intransigente che procede sulla base del principio di non contraddizione, ma solo attraverso una dialettica che sia propria della biologia, cioè aderente al vivente e alla sua struttura mutevole e contraddittoria e mai completamente traducibile in un sistema logico. Weizsäcker parla di una logica del reale che si pone come *antilogica del vivente* e che consiste nella “gioiosa libertà della vita di utilizzare la ragione solo nella misura in cui è razionale farlo, e per il resto gettarla dalla finestra”. In tal modo, uno dei grandi temi della biologia teoretica, quello dell'inserimento del soggetto nella scienza, raggiunge nella riflessione weizsäckeriana i suoi risultati più elevati innestando la componente umana nel discorso filosofico sulla natura per mezzo di una vera e propria svolta antropologica che ricalibra il rapporto tra l'osservatore e l'oggetto osservato.

Come viene bene messo in evidenza nel saggio del 1942 su *Forma e Tempo*, “non possiamo formulare tutto ciò senza chiamare in aiuto il tempo; detto altrimenti: per impadronirmi della molteplicità del *Gestaltkreis* devo *mantenermi nel tempo*”. Il senso del mantenersi nel tempo scardina la nozione classica del tempo padroneggiata dalla fisica, che lo considera lineare ed omogeneo, costituito da istanti successivi posti in continuità tra loro, e abbraccia l'intreccio dei vissuti esperienziali del tempo vissuto e soggettivo. La realtà delle forme viene in tal modo posta su un piano che continuamente scivola, scappa di mano, fluisce, e la possibilità di cogliere le “vacillanti forme” risiede esclusivamente nella relazionalità intrinseca a quel processo avente forma che è l'atto biologico. Pertanto, la forma è “ciò che è divenuto costante; ma proprio ciò è quel che si dimostra di nuovo come ciò che fluisce”.

Dal punto di vista della temporalità biologica, condizione di tale processo di formazione non è una successione temporale, ma la coincidenza nel singolo attimo che di volta in volta viene preso in considerazione. Il tempo biologico

può dunque stupirci e mostrarci la sua paradossalità dinnanzi alla logica della causalità che, in tal modo, viene completamente messa a repentaglio. Questo accade, ad esempio, quando in un processo di sviluppo l'accadere biologico, in virtù dell'indeterminatezza del futuro, non corrisponde all'aspettativa e si rivela come sorprendente. Il dualismo tra determinatezza e sviluppo, sebbene una loro distinzione sia inevitabile, risulta insoddisfacente per quel che concerne un discorso sul vivente.

Weizsäcker afferma che “la vita non è un orologio, ma ritmo”. Questa espressione è molto significativa e sembra suggerire che ogni atto biologico non semplicemente si svolge *nel tempo*, ma piuttosto lo determina ritmicamente. La vita vissuta ha un proprio tempo, una propria configurazione ritmica, che può solamente accordarsi a quella altrui, senza mai totalmente uniformarsi ad essa. Si pone a questo punto un problema relativo alla questione della misurazione del tempo in riferimento ai fenomeni dell'esperienza vissuta, poiché se la vita è ritmo, allora sarà la forma delle singole prestazioni umane a determinare il tempo e non viceversa. Weizsäcker chiama questo principio “legge della costanza del tempo figurale” ed è a partire da quest'ultimo che possiamo osservare come, ad esempio, tracciando in aria un cerchio con il dito la velocità lineare del movimento sarà tanto maggiore quanto maggiore sarà questo cerchio rispetto ad uno più piccolo. Stessa cosa si verifica quando mentre stiamo scrivendo un rallentamento dei movimenti produce una “scrittura in bella”, mentre una loro velocizzazione rende la scrittura più simile ad uno scarabocchio. Questa è una legge di formazione specificamente organica e non ha alcuna corrispondenza nelle leggi della fisica, poiché il movimento puramente meccanico non prevede questa dipendenza reciproca tra la figura e la velocità.

Su questo tema si potrebbe concludere che “la vita non è nel tempo, ma il tempo è nella vita, o più esattamente diviene attraverso la sua autoposizione”. In questo tempo manchevole del carattere di omogeneità si dà un vero e proprio indeterminismo pratico per cui l'indeterminatezza del futuro si contrappone alla determinatezza del passato. Per meglio farci intendere in che modo la componente di indeterminatezza possa considerarsi come condizione *sine qua non* dell'esperienza, Weizsäcker si serve di un esempio semplice ed efficace, quello di una partita a scacchi. Quest'ultima si realizza solo a condizione che non si conosca la mossa successiva dell'avversario, pertanto l'indeterminatezza della prossima mossa è la condizione reale della partita. D'altro canto il gioco è realizzabile solo all'interno di una precisa realtà entro cui potersi svolgere, una realtà legata essenzialmente alle regole del gioco e alla libertà delle mosse.

Come nel gioco, così nella vita, l'indeterminatezza, che è precisamente "indeterminatezza conforme a legge", si rivela condizione necessaria per la determinabilità del futuro. In questo processo di sviluppo risulta altresì impensabile prevedere lo schema di tale divenire con soddisfacente sicurezza, dal momento che l'unità diveniente presa in considerazione non è ancora divenuta e, di contro, è possibile conoscerne la composizione solo a partire da una effettiva realizzazione: "la vita è là dove, in ogni momento, un indeterminato *diviene* invariabile".

3. Quello messo a punto dalla morfologia di derivazione goethiano-weizsäckeriana è un modello di comprensione dei fenomeni colti nel loro specifico sviluppo che riguarda tutti gli esseri viventi, compreso l'uomo. A ben vedere, almeno in origine, lo sguardo morfologico sui fenomeni ritiene di potersi estendere – parafrasando Goethe – dal primo elemento chimico-fisico fino alle varie espressioni spirituali degli uomini. Nel concetto generale di forma, pertanto, sono comprese tanto le forme viventi in senso stretto, quanto le forme che potremmo definire "forme dello spirito", cioè forme culturali, come la poesia, l'arte o la letteratura.

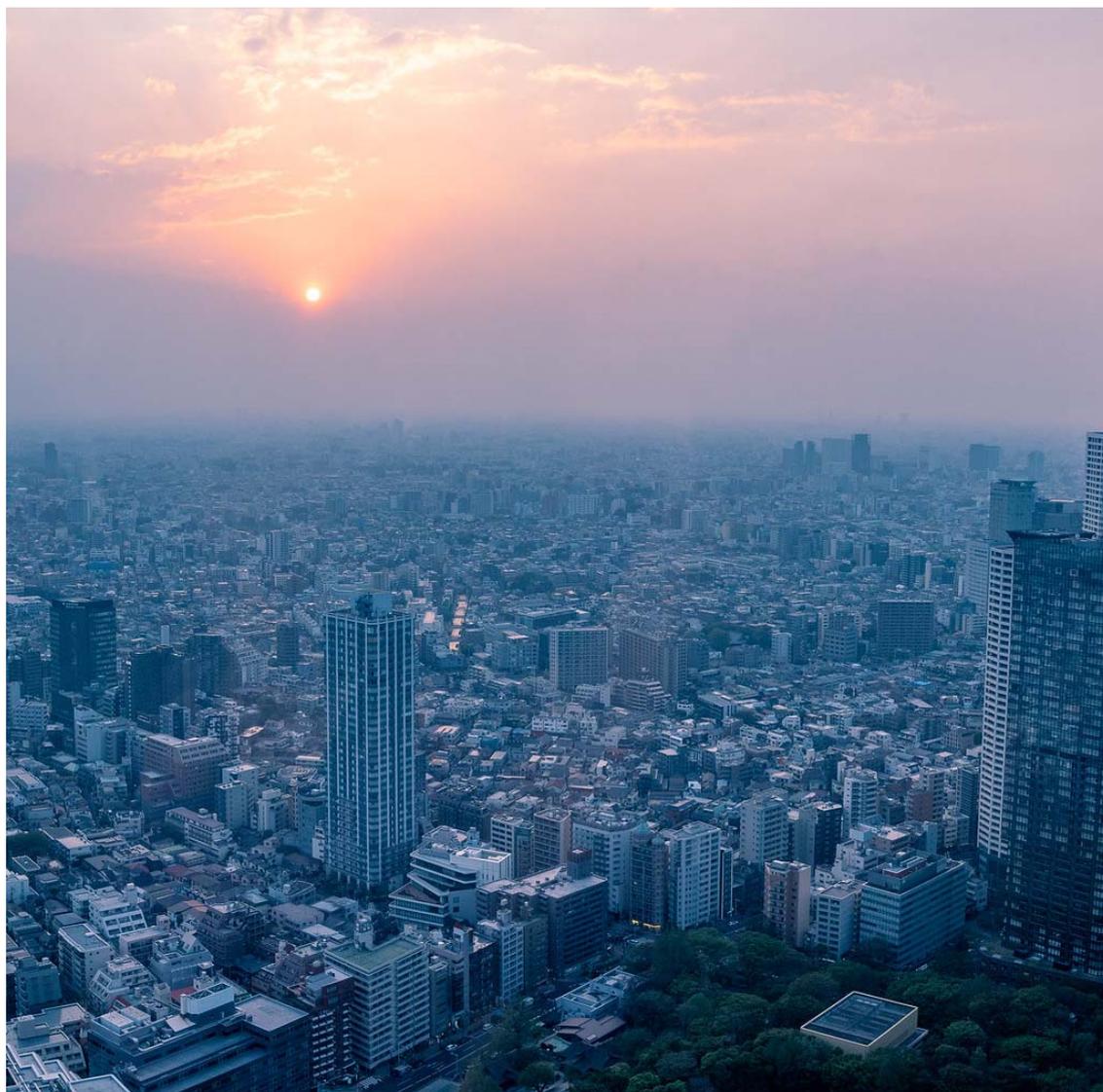
In seguito, soprattutto nel corso della seconda metà del Novecento, la morfologia non ha saputo mantenere la sua promessa interdisciplinare e la sua vicenda teorica è andata incontro ad una progressiva settorializzazione che ne ha determinato anche lo smarrimento. Nell'ultimo ventennio, la morfologia risulta quasi esclusivamente ascrivibile all'ambito della biologia evuzionistica dello sviluppo, anche nota come Evo-devo, dove ha prodotto dei risultati notevoli e fortemente innovativi. Tuttavia, di recente si sta registrando un cambiamento di prospettiva nel dibattito morfologico contemporaneo e un effettivo riassetto della scienza della forma. Nel recupero della sua matrice organicista e della sua estensione interdisciplinare, la morfologia si presenta oggi, ai nostri occhi, come una disciplina tanto antica quanto nuova, la quale nel presente riformula i suoi obiettivi di ricerca per mezzo del connubio dei concetti di forma e immagine. In tal senso, il compito della morfologia di condurre un viaggio tra le "infinite forme bellissime" – espressione utilizzata da **Charles Darwin** per descrivere la varietà dei viventi - riguarda parimenti le forme strettamente biologiche e non.

L'apertura della contemporanea morfologia ad altri ambiti di ricerca come la filosofia, l'estetica e i *visual studies*, avanza una proposta programmatica verso una *nuova* morfologia che considera l'esperienza estetica con l'immagine come l'esperienza con qualcosa che non è dato, ma prende forma e si trasforma in maniera analoga a quanto accade con le forme viventi. Il fenomeno dell'immagine viene dunque concepito a partire dal fatto che

l'oggetto della visione necessita di essere costantemente rimesso in discussione e riconsiderato dalla prospettiva in cui si realizza come cosa vissuta. Ciò è possibile solo in considerazione dell'effettiva transitorietà tra i due concetti e tra "le due culture", quella scientifica e quella umanistica, come già auspicato da **Charles Percy Snow**.

Data la sempre crescente complessità del mondo contemporaneo e la varietà di immagini e informazioni a cui siamo costantemente sovraesposti, non dovremmo forse considerare il compito della morfologia come assolto solo parzialmente e, più verosimilmente, ancora in fase di realizzazione?

DAL COSTRUIRE ALL'ABITARE: LA NECESSARIA METAMORFOSI DEGLI ARTEFATTI



FABIO CIARAMELLI

Il numero delle persone che per le più diverse ragioni ai nostri giorni vivono nelle città è in costante aumento, tanto nei paesi a forte incremento demografico quanto nei rimanenti (a causa delle migrazioni internazionali). Oltre che per questo dato quantitativo, il modello-città è – perlomeno dai

tempi della Bibbia e della filosofia greca – il simbolo privilegiato della convivenza umana. In questo senso, l'antica opposizione città/campagna risulta basata sulla distinzione tra una forma di vita "naturale" ed una forma di vita "artificiale". Insomma, è evidente che **la città costituisce senza alcun dubbio il frutto d'una "costruzione" umana**. Anzi, in quanto costruzione d'uno spazio simbolico ed effettivo in cui si stabiliscono relazioni reciproche tra gli esseri umani, si potrebbe addirittura vedere in essa il **modello privilegiato degli artefatti umani**.

Non è detto, però, che la costruzione d'un ambiente artificiale risulti effettivamente abitabile per le persone che vi accederanno. Ed è esattamente a questa transizione dal costruire all'abitare che invita a riflettere il bel libro del sociologo nordamericano Richard Sennet su *Costruire e abitare* (sottotitolo: *Etica per la città*, Feltrinelli 2018).

Si sbaglierebbe, tuttavia, a semplificare il discorso vedendo nella vita urbana una forma di vita caratterizzata semplicemente dallo sviluppo d'un sistema di funzioni nuove, di cui la popolazione e la vita rurale non aveva bisogno e che per questa ragione risultano "artificiali", cioè istituite dalla convivenza d'un certo numero di individui in uno spazio limitato. In realtà, le funzioni nuove che la vita urbana realizza sono operazioni che hanno la caratteristica specifica di **mettere in relazione** tra loro degli esseri umani. Ed è esattamente **questa dimensione relazionale che dischiude lo spazio urbano come convivenza dei diversi**.

Sempre più chiaramente le città odierne si stanno chiudendo alla diversità e si prefiggono di isolare e proteggere i cittadini che vedono nella relazione con l'esterno soltanto minacce e pericoli. Perciò, oggi, nell'epoca della globalizzazione neoliberale, le città tendono a concepirsi come spazi materialmente e simbolicamente riservati a determinate categorie di persone "sicure". In questo caso, la logica dell'esclusione, basata sulla difesa di privilegi non solo economici, tende a eliminare l'interdipendenza, cioè la dimensione relazionale della realtà sociale e urbana, consistente inevitabilmente nel legare momenti diversi attraverso operazioni comuni.

Senonché – ed ecco il punto decisivo – le città concepite come sistemi chiusi, basati su confini invalicabili, per quanto si sforzino e si impegnino, non possono eliminare né le relazioni, né l'interdipendenza tra gli individui. L'unica cosa che possono eliminare è la solidarietà. **Infatti, relazioni e interdipendenza sono una caratteristica strutturale dell'umano, e quindi risultano ineliminabili, mentre la solidarietà è una (assai fragile) conquista storica, che s'è rivelata non difficile da emarginare, come ben si vede osservando la società attuale dominata dalla gig economy**. Eliminando la solidarietà ma non l'interdipendenza e la dimensione relazionale della vita urbana, le città globali devono costruire un ambiente urbano basato

sull'esclusione. Il che significa un ambiente che risulti inabitabile e inaccessibile agli esclusi: a coloro che per ragioni economiche, sociali o identitarie sono letteralmente **espulsi dallo spazio della convivenza**.

Le funzioni proprie della vita urbana, cioè le operazioni che mettono in connessione i diversi, non sono dunque univoche. Infatti, esse possono realizzare lo spazio urbano come un posto nel mondo capace di riconoscere la pluralità dei cittadini, il peso delle loro opinioni e l'importanza delle loro azioni, ma possono anche configurarlo all'opposto come il luogo dell'esclusione sociale, caratterizzata dal disconoscimento della diversità delle opinioni e dall'affossamento delle azioni dei cittadini. In questo caso, lo spazio urbano cessa di essere, rigorosamente, uno spazio pubblico, aperto al contributo di tutti, caratterizzato cioè dall'assenza d'una rigorosa preselezione di coloro che hanno diritto a farne parte impegnandosi in quelle attività di "esprimere, discutere, decidere" che, come diceva Hannah Arendt, sono, in senso positivo, le attività della libertà.

Possiamo concluderne che **l'ambiente costruito è una cosa, la sua abitabilità - cioè il modo in cui gli esseri umani vivono in esso - è una cosa completamente diversa**. Affinché possano aversi città capaci di mantenersi effettivamente aperte, cioè città capaci di diventare un luogo di democrazia vissuta, bisogna tematizzare e soprattutto praticare la metamorfosi dal costruire all'abitare. E, se è vero che la città è il modello privilegiato degli artefatti umani, **quanto si dice per la città vale per tutte le istituzioni umane**. Non si tratta soltanto di crearle, ma bisogna passare **dall'attenzione rivolta alla loro progettazione e costruzione alla preoccupazione per la loro manutenzione, la sola che possa renderle effettivamente abitabili**.

Immagine

"Sunset on a Metropolis" by Michael Whyte is licensed under CC BY-NC 2.0

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:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it
PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it
FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com
RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori