

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

7, 41, 2023

GENNAIO 2023

ENDOXA

Prospettive sul Presente

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



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

*Endoxa – Prospettive sul presente, 7, 41, GENNAIO 2023***ZOMBI**

- 7 RICCARDO DAL FERRO *Zombi - Editoriale*
- 10 RICCARDO DAL FERRO
- 14 PIER MARRONE *Zombi e pampsichismo*
- 20 DOMENICO SCARAMUZZI *La larva e la zucca*
- 23 PEE GEE DANIEL *Il mangiaemozioni*
- 27 CRISTINA RIZZI GUELFÌ *Dopotutto, degli zombi mi piace il senso d'aggregazione*
- 31 LUCREZIA ERCOLI *La filosofia dei morti viventi*
- 35 FLAVIO D'ABRAMO *Zombismo, complotti e vaccini, ovvero della relazione tra privazione dell'autonomia individuale, superstizione, e democratizzazione della medicina*
- 40 FRANCESCO GALOFARO *Tra la vita e la morte: gli stati vegetativi*
- 45 TOMMASO GAZZOLO *I non morti*
- 48 ANDREA PACE GIANNOTTA *Zombi filosofici*
- 53 ALFONSO LOMBARDI *Di ragni, zombie, automi: l'alba della necrobotica*
- 56 TULLIA PENNA *Pensare gli zombie e ri-pensare il fine vita: il corpo, il tempo e la non morte*
- 61 GIULIO SACCO *Spavvntoso come uno zombie? Il dlemma delle emozioni per i prodotti di finzione*

4

64 JACOPO VOLPI

*Zombie, o del diritto dei 'mortiviventi': forma,
decisione, responsabilità*

70 DANIELE TERZOLI

76

Informazioni sulla rivista

ZOMBI

ZOMBI – EDITORIALE



RICCARDO DAL FERRO

Facile dire zombie agli altri, ma se lo zombie fosse quello allo specchio? Gli zombie sono sempre quelli che la pensano (anzi, non la pensano) in modo diverso da me, quelli che fanno cose che non capisco, che si aggregano per compiere gesti che mi ripugnano, che portano avanti idee che aborrisco. Ma lo zombie non è questo: lo zombie non “fa cose”, né si aggrega, né tantomeno porta avanti idee. Lo zombie, in realtà, è guidato da forze inconsapevoli che lo conducono dove altrimenti non andrebbe. Per questo ci è così difficile digerire lo zombie: perché lo zombie sono sempre io, quando mi lascio andare a istinti e meccanismi che non so controllare, quando finisco per cadere in convinzioni in modo inconsapevole, quando non so dare spazio alla mia individualità e cado nell’omologazione e la prevedibilità. Sono lo zombie quando è l’algoritmo a scegliere

per me il prossimo video, quando è l'influencer a farmi comprare qualcosa di cui non ho misurato il bisogno, quando è il prete a dirmi cosa pensare dei miei figli senza che io abbia fatto lo sforzo di parlare con loro. Sono lo zombie quando spero che la vita possa svolgersi in modo automatico, quando affido i miei problemi alle soluzioni del guru di riferimento, quando smetto di cercare la mia interpretazione perché mi aggrappo alle interpretazioni altrui (di solito, quelle di uno più forte, più audace, più ricco e più figo di me). Lo zombie è il mostro che vedo allo specchio perché non ha nulla di speciale e ha tutto di quotidiano. Ci ricorda l'abitudine che diventa legge, la routine che si trasforma in ripetizione, la novità che diventa nemica, la consapevolezza che muta in troppa fatica, il dialogo che inizia a pesare troppo, e perciò ci tramuta in creature automatiche, algoritmiche, inconsapevoli. L'atto di decomposizione nello zombie avviene prima nei suoi pensieri e poi nel suo corpo e quando noi spegniamo il pensiero critico (che è faticoso, che costa molto ma ci permette di emanciparci dai meccanismi deteriori dell'esistenza) stiamo decomponendo proprio i nostri pensieri, affidandoli a qualcosa o qualcuno che prenderà la guida della nostra vita.

Lo zombie, insomma, è chi vive la vita d'altri. E questo, spesso, sono io allo specchio. Perciò, lo zombie è la creatura mostruosa più vicina alla filosofia che ci sia. E questo lo rende interessante.

"[Mirror Face Man](#)" by [Khem ☺](#) is licensed under [CC BY-NC-SA 2.0](#).

IL VAMPIRO OPPURE LO ZOMBIE? TUTTA QUESTIONE DI INTENZIONALITÀ



RICARDO DAL FERRO

Nello zombie non c'è niente. Non c'è contenuto, solo guscio. Non c'è idea, anima, liquido, non c'è niente se non un contenitore semovente. Lo zombie atterrisce perché è un'idea mostruosa molto più familiare rispetto ad altre.

Infatti, se lo volessimo confrontare con il vampiro, troveremmo delle differenze molto significative.

In primo luogo, il vampiro non è vuoto, è pieno di un parassita, qualcosa che si è sostituito all'individuo, all'anima. Nel vampiro, la maledizione imperitura "prende il posto" del sé e all'interno del corpo che vede deformati i canini, la struttura ossea e le cellule epidermiche, alberga un demone (letteralmente, un *daimon*) che prende possesso di qualcosa che non è suo. Al contrario, nello zombie nulla prende il posto, non c'è alcuna sostituzione. Nel guscio vuoto rimane il vuoto, la vacuità totale e dispersiva che ci si presenta di fronte ad uno sconfinato deserto. Lo scambio che si manifesta nel vampiro (il demone al posto della coscienza) non avviene nel contagio dello zombie, dove all'anima si sostituisce il niente. In secondo luogo, il vampiro mantiene una volontà, un'intenzione. Per quanto distorte e disdicevoli, le intenzioni di **Nosferatu** sono distinguibili dal resto dei suoi commilitoni o dei suoi detrattori, sappiamo che i suoi desideri sono diretti ad un obiettivo e che i suoi gesti, per quanto poco irreprensibili, vanno nella direzione di qualche cosa da conquistare. Il vampiro è interpretabile, la sua malvagità negoziabile, la sua individualità infernale ma presente. Per quanto riguarda lo zombie, andare alla ricerca delle sue intenzioni è come cercare una luce in mezzo ad un bosco notturno, un'oasi nel mezzo del deserto di Gobi. Lo zombie non ha volontà, non desidera, è guidato da una meccanicità che non lascia spazio all'obiettivo, al perseguimento, alla direzionalità. Lo zombie non è interpretabile poiché il

vuoto che presenta all'interno di quel guscio non ha alcun significato, né possiamo noi stessi attribuirgli un significato poiché cadremmo preda di una superstizione. Lo zombie non ha scopo perché il mezzo senza sguardo, è lo strumento di forze prive di legami con la razionalità e ci lascia atterriti perché in lui, volenti o nolenti, rivediamo parti della nostra esistenza. Questo è il motivo per cui lo zombie ci allontana più del vampiro. Di fronte a **Dracula** possiamo persino provare fascino, ma lo zombie ci ripugna ardentemente. Un po' come quando in un insettario ci troviamo di fronte alla tarantola, che ci spaventa ma affascina, e la blatta, che ci allontana senza se e senza ma: la tarantola ha un suo carattere, la blatta ci appare come meccanismo ripugnante intriso di vuoto cosmico.

Quando guardiamo negli occhi il vampiro (cosa che ad un filosofo capita molto spesso, e non perché di cognome faccia **Van Helsing**), ciò che vediamo è una creatura prescelta fra milioni e miliardi. La maledizione che attraversa il corpo di **Vlad l'Impalatore** non è cosa per tutti, anzi: sono pochissimi gli individui che divengono vittime di questo dubbio privilegio, ed esso porta con sé molti doni preziosi, tra cui l'immortalità, la forza sovrumana e un'intelligenza che rasenta il divino (o il diabolico). Il vampiro affascina perché rappresenta una trasformazione dalla normalità dell'umano all'anormalità del luciferino, dall'omologazione del biologico all'eccentricità del demoniaco, e a tutti noi l'idea di scambiare l'ordinaria mortalità per un'infernale immortalità solletica e crea aspettativa. La possessione poi prende per la gola il nostro sadico bisogno di essere rapiti, relegati, schiavizzati all'interno del corpo da una volontà che potenzi l'esistenza al prezzo della nostra fragilità, ed è il motivo per cui le vittime di Dracula spesso si donano ad Esso con una docilità che rischia di sembrare consenso.

Lo zombie non ha nulla di tutto questo. Non ha nulla di speciale perché gli viene tolto qualcosa di ordinario (la soggettività) senza che essa venga sostituita da qualcosa di straordinario. Rimane vuoto, è un umano ridotto, depotenziato, al punto da risultare disumano, o meglio: a-umano. Lo zombie può essere chiunque perché a chiunque può essere tolta quella soggettività, anche a coloro che ne sembrano privi pur non essendo zombie. Lo zombie non affascina perché non è prescelto, è semplicemente accaduto, è un evento, è una botola dentro cui è caduta l'anima, irrecuperabile e priva di testimoni a favore. Allo zombie che perde l'anima non viene dato né restituito alcunché: non diventa più forte e anzi inizia a decomporsi velocemente; non gli viene data l'immortalità e anzi è di fatto già morto (ma sicuramente qualche cattolico dirà che può ancora procreare e che i suoi diritti vanno difesi); non è più intelligente, pur riuscendo a confondersi in mezzo a molti di coloro che passano l'intera giornata su Tik Tok. Lo zombie non ci guadagna nulla, non ha più storia personale perché non ha più cognizione del tempo, delle causalità, dell'interiorità. E la cosa ci atterrisce perché ci accorgiamo che a noi, quella cosa lì, capita più spesso di quanto desideriamo ammettere.

Infatti, l'ultima grande differenza tra i due mostri è la seguente: **il vampiro è integrale, lo zombie può essere parziale**. Con questo intendo dire che quando la maledizione colpisce la preda del vampiro, l'individuo ne viene completamente invaso e non rimane alcunché di colui o colei che era prima del morso. Il morbo scorre veloce nel sangue e

inesorabilmente trasforma il soggetto nella sua totalità fino al punto da essere integralmente un vampiro. Ma lo zombie, questo strano addormentamento del sé, capita ogni giorno all'essere umano in modo parziale. Infatti, molti dei nostri comportamenti sono **“zombificati”** poiché ci impegniamo in cose senza che le nostre intenzioni siano coinvolte: passare tre ore di fila a “scrollare” contenuti su Instagram senza davvero trarne un vantaggio oppure ascoltare il racconto dello zio al pranzo di Natale annuendo energicamente ma senza comprendere una sola sillaba di quanto sta dicendo. Molte delle nostre convinzioni sono zombificate perché finiamo per nutrire idee senza capire da dove esse siano arrivate: così come qualcuno diventa terrapiattista perché lo dice il suo youtuber preferito, ma senza mettere in discussione le fonti e verificare personalmente, altri diventano **“terrasferisti”** (perdonate il neologismo) per lo stesso motivo passivo, ovvero perché qualcuno di simpatico glielo ha detto in un video dove critica ferocemente il partito contrario, ma senza mai portare storia dei ragionamenti, prove o argomentazioni adeguate a comprendere le radici di certi fatti. Questo vale per tutti i problemi che coinvolgono idee divisive e complesse: dal diritto all'aborto alla serie TV più discussa del momento, dal credo religioso al dibattito sull'ultima canzone di Shakira: i motivi per cui aderiamo ad un partito oppure all'altro non dipendono dalla nostra volontà critica, ma da rimbalzi casuali di parole, esperienze e tendenze che, di fatto, trasformano quella parte della nostra esistenza in uno zombie parziale.

Attenzione però: nessuno è esente da questa inevitabilità. Anche i premi Nobel e i grandi filosofi finiscono per “svuotarsi” quando si parla di cose specifiche o di esperienze particolari perché non possiamo essere intenzionali su tutto e la nostra volontà è sempre una coperta troppo corta che lascia fuori i piedi oppure le spalle. Lo zombie è in tutti noi perché parti zombificate delle nostre idee e della nostra esistenza ci perseguiteranno sempre e comunque. Siamo creature limitate e, in quanto tali, non possiamo arrivare ad illuminare coscientemente ogni angolo della nostra vita e della nostra testa.

Lo zombie ci ricorda tutto ciò ed è un mostro che ci atterrisce perché è forse il più umano di tutti.

Se però non vogliamo che la zombificazione naturale e parziale della nostra esistenza finisca per mangiarsi tutto, dobbiamo renderci conto di quanto detto sopra. Il modo perfetto per far sì che il morbo prenda ogni angolo del nostro sapere e della nostra coscienza, tramutandoci nelle creature semoventi di “The walking dead”, è quello di dimenticare che la zombificazione è un processo naturale che va continuamente contrastato, che non c'è soluzione il cui esito sia quello di de-zombificarci completamente o che ci esenti dal problema. Ci sarà sempre qualcosa che muore, che si decompone, che viene abbandonato dalla coscienza e dalla volontà, dentro di noi. Questo deteriorerà le relazioni, il lavoro, l'autostima e i nostri risultati, ma se dimenticheremo di usare sempre una dovuta autocritica per individuare questi processi di cancrena, ecco che essa prenderà il sopravvento e ci inghiottirà in fretta.

La lotta contro la zombificazione è uno dei più importanti e delicati compiti della filosofia: renderci conto di quanto, continuamente, si zombifica dentro di noi. E, una volta

accortomi di ciò, rimettere in moto il cervello e la mia volontà per contrastare il contagio. C'è chi muore da filosofo e chi vive troppo a lungo fino a diventare del tutto uno zombie. Io, sinceramente, vorrei tenere sveglia la mia volontà, almeno ancora per un po'.

ZOMBIE E PAMPSICHISMO



PIER MARRONE

Zombie è una parola dall'etimo incerto. È molto probabile che le ricorrenze originarie che hanno dato origine al termine siano di origine africana, con tutta probabilità collegate a religioni caratterizzate da **culti della potenza**. Gli zombie sono corpi viventi privi delle normali capacità decisionali degli esseri umani e che possono essere utilizzati come schiavi da qualche potente personaggio in collegamento con divinità telluriche. Questo è quanto si intende per zombie ad **Haiti** dove la figura della potenza ctonia è epitomizzata dal **Baron Samedi**, che comanda un'armata di zombie, una volta persone umane, spossate della loro volontà e ridotte a macchine umane al suo servizio.

Queste credenze si è ritenuto esprimessero non solo una forma di religiosità informata alla potenza, come si ritrova in molte religioni naturalistiche che dall'Africa si sono trapiantate nelle aree caraibiche e in America Latina (questi culti variano dal **voodu haitiano** al **candomblé** brasiliano diffuso soprattutto nell'area di Bahia con ramificazioni anche nell'area caraibica della Colombia, alla **santeria** praticata a Cuba), ma delle esperienze che potevano essere replicate anche da chi non aderiva a queste pratiche devozionali e religiose.

Fu il caso di **Clairvius Narcisse**, un haitiano che narrava di essere stato ridotto allo stato di schiavo zombie da uno stregone, a far sorgere l'idea che il fenomeno degli zombie fosse reale e potesse essere indagato con gli strumenti della scienza. Su questa prospettiva **Wade Davis**, al tempo un giovane antropologo, costruì la sua fama. Wade Davis nel suo volume *The Serpent and the Rainbow* sosteneva che gli zombie erano reali, ovvero che una persona poteva essere ridotta allo stato di zombie facendole ingerire la cosiddetta **zombie powder** un composto allucinogeno nel quale era presente una potente neurotossina, la **tetrodotossina**, in grado di inibire movimenti muscolari. Wade Davis, però, si spingeva

oltre, giungendo a sostenere che le persone potevano essere mantenute in questo stato per anni. Le credenze sull'esistenza degli zombie, sui **Tonton Macoutes** (Tonton Macoute è il nome haitiano del boogie man, l'uomo nero insomma) così crudelmente attualizzate dalle atrocità della **Milice de Volontaires de la Sécurité Nationale** del dittatore **François Duvalier**, ricevevano quindi una legittimazione scientifica. Il libro di Wade Davis fu un enorme successo, uno dei punti più alti di una carriera straordinaria, che lo ha visto, esploratore, fotografo, etnobotanico e per la quale ha ricevuto numerosi premi e riconoscimenti tra i quali la cittadinanza onoraria colombiana per il suo lavoro di valorizzazione della biodiversità di quelle regioni.

Tuttavia, quella ricerca etnografica e antropologica si scoprì abbastanza presto che era viziata da alcuni errori fatali. La neurotossina era presente in quantità trascurabili nei campioni che vennero sottoposti a analisi. Wade Davis però indicava anche il consumo di ***datura stramonium***, un'erba conosciuta anche come "tromba del diavolo" tra i possibili candidati della zombificazione. In effetti, questa erba contiene quantità rilevante di alcaloidi come la **scopolamina**. L'ingestione di questi alcaloidi provoca effetti comportamentali come deliri e allucinazioni. I suoi effetti, tuttavia, svaniscono generalmente dopo circa due giorni. L'uso della tromba del diavolo è del resto documentata in numerose funzioni religiose proprie di popolazioni indigene nel continente americano, in Africa e in Asia. Però, tracce di zombie che si fossero trovati in queste condizioni addirittura per anni non se ne trovarono in maniera indipendente.

Ma gli zombie possono in linea teorica esistere? Alcuni pensano che alcune malattie della famiglia delle **encefalopatie spongiformi**, tra le quali la più nota è il cosiddetto morbo della mucca pazza, siano descrittivamente vicine a quanto credenze religiose ancestrali sembrano trasmettere. In particolare, la cosiddetta ***chronic wasting disease***, la sindrome del deperimento cronico, che colpisce alcuni cervidi, era sembrata una buona candidata per sostenere queste credenze sulla possibilità di cadere vittime della zombificazione. Forse l'osservazione di queste forme di malattia o forse il fatto che in altri tempi anche alcuni esseri umani ne sono state vittime, forse il ricordo ancestrale di qualche epidemia hanno fornito la base di questo mito così persistente e così *cool* nella cultura di massa.

Perché il mito degli zombie sia così diffuso tanto da essere diventato da molto tempo un fenomeno pop può avere diverse spiegazioni, delle quali non mi occuperò. Mi interessa invece che questo mito nasconde al suo interno un problema importante per la filosofia della mente. Magari gli zombie non esistono né sono mai esistiti, ma dal punto di vista concettuale e anche solo in linea teorica potrebbero esistere? Questo problema, se formulato ulteriormente potrebbe fornirci qualche indicazione sul problema della coscienza. Quindi, lo potremmo riformulare in questo modo, lasciando perdere tutti gli orpelli mitici e splatter che inevitabilmente associamo agli zombi: è possibile esistano esseri che sembrano come noi, si comportano come noi, vanno a lavorare, fanno fitness, si iscrivono a corsi di tango, pagano mutui, fanno sesso, si laureano, ma mentre esibiscono tutti gli indici esterni del possesso di una coscienza, invece ne sono privi?

Tutti noi siamo convinti di avere una coscienza (mentre gli zombi non hanno qualcosa che sia riconoscibile come tale). Anzi: sappiamo di averla. Infatti, alla nostra coscienza abbiamo immediato accesso, almeno quando siamo svegli e non siamo alterati da, ad esempio, sostanze psicotrope, sebbene gli effetti di alcune di queste, come LSD o alcuni funghi allucinogeni, siano stati descritti come un ampliamento della coscienza. **Però che cosa sia la coscienza nessuno in realtà lo sa.** Anche per questo motivo alcuni hanno pensato che sia meglio partire da quelle cose che accadono nella coscienza e sembrano essere proprie solo della coscienza, prima di proporre una qualsiasi definizione.

Una prima cosa che può essere detta è che noi facciamo delle esperienze che sono solo nostre, nel senso preciso che nessuno può avere accesso al modo nel quale noi viviamo le esperienze che facciamo. Naturalmente, moltissime esperienze devono avere qualcosa in comune, altrimenti tutta la nostra comunicazione interpersonale si baserebbe su un radicale e fondamentale fraintendimento e questo non è possibile. La mia esperienza di pagare l'ultima rata di un impegnativo mutuo immobiliare è certamente solo mia (del resto, basta che osservi il preoccupante declino del denaro nel mio conto corrente), ma tutti comprendono, se adeguatamente informati due cose: (1) che cosa significhi pagare un mutuo immobiliare; (2) le mie reazioni al pagamento delle rate mutuo immobiliare, che ovviamente potranno coprire uno spettro che va dalla preoccupazione delle prime rate al sollievo dopo il pagamento dell'ultima. Però questa esperienza io non posso condividerla in un senso proprio. Ne posso comunicare alcuni effetti su di me, immaginando che tramite l'empatia un mio eventuale interlocutore la comprenda, ma la mia esperienza non potrà mai essere che la mia.

Ho voluto fare un esempio con un'esperienza scarsamente coinvolgente (pagare un mutuo non è un'esperienza che si rievoca volentieri), ma la cosa risulta naturalmente maggiormente chiara con esperienze che sono molto più calde di quella che ho proposto. Pensiamo a un'esperienza fortemente fusionale, forse quella maggiormente fusionale, ossia fare sesso con una persona della quale siamo profondamente attratti nelle fasi iniziali dell'innamoramento. Vi accorgete subito come sia molto difficile, se non del tutto impossibile, riassumere l'interezza della vostra esperienza a qualcun altro. Potrete usare le iperboli che volete, ma pensate davvero di riuscire mai a comunicare l'interezza della vostra esperienza? Questo è impossibile, anche perché anche solo dopo qualche giorno, probabilmente voi non sarete più in grado di descriverla a voi stessi.

Non voglio affrontare ulteriori temi, che complicherebbero ancora di più le cose (ad esempio questo: **a quali condizioni una descrizione delle nostre esperienze passate può considerarsi completa?**). Voglio solo indicare come le nostre esperienze vissute nell'interiorità della nostra coscienza abbiano una specifica qualità, quella di essere esclusivamente nostre. Questa proprietà personale pare non essere quantificabile. Infatti, se io vedo il rosso posso immaginare che accada qualcosa nel mio cervello, si attivino delle sinapsi, ci sia il passaggio di corrente elettrica attraverso i dendriti, si attivino dei neurotrasmettitori che a loro volta hanno una precisa composizione chimica, posso immaginare che le relazioni tra questi elementi siano regolate dalle leggi della fisica, le

uniche, a quanto sappiamo, universalmente diffuse nell'universo, ma la mia esperienza soggettiva del rosso è queste relazioni, è questo insieme di elementi chimici? Sembra che la risposta che dobbiamo dare sia negativa. L'insieme delle mie esperienze soggettive ha un sapore innegabilmente soggettivo e qualitativo. La qualità principale delle mie esperienze è infatti di essere mia. Per questo talvolta ci si riferisce a queste come ai *qualia* **ovvero qualità immediatamente vissute**.

Queste sembrano essere elementi indubitabili. Però pare essere anche difficile mettere in dubbio quanto si è appena rilevato, ossia che delle nostre esperienze è anche possibile dare in linea di principio una descrizione in termini oggettivi, che non faccia riferimento all'esperienza soggettiva della coscienza che le sperimenta, ma sia appunto quella che si chiama descrizione in terza persona. Allora sembra che esistano due classi di fenomeni che possono essere ricondotti alla coscienza (e questa considerazione, se è perspicua, rende ancora più difficile dire che cosa la coscienza è): **(1) la cosiddetta coscienza fenomenica in prima persona; (2) la coscienza psicologica in terza persona**. Su questa distinzione si è innescata una sorta di olimpiade filosofica nella quale sono intervenuti intellettuali di peso con proposte che coprono tutto lo spettro dall'irriducibilità della coscienza fenomenica a quella psicologica, alla riduzione della coscienza fenomenica a quella psicologica e alla sua risoluzione in un fenomeno fisico-chimico in ultima analisi, con innumerevoli sfumature, come l'emergentismo, secondo la quale la coscienza fenomenica emergerebbe da quella psicologica, ma non sarebbe riducibile a quest'ultima. Insomma, della coscienza sembra si possa dire quanto **Winston Churchill diceva della Russia: un rebus avvolto in un mistero che abita un enigma**.

Però non bisogna nemmeno arrendersi di fronte a queste difficoltà. Forse, riuscire a precisarle può contribuire a rendere più chiaro i problemi che riguardano la possibilità degli zombi, ossia di una coscienza psicologica priva di coscienza fenomenica. I contributi che sono stati occasione di discussione a proposito di questi problemi sono numerosi e spesso di alto livello. Quello forse più adeguato a questa discussione si deve a **David Chalmers**. **Chalmers distingue due problemi della coscienza: uno facile e uno difficile**. Quello facile è la spiegazione della coscienza psicologica in termini funzionalistici. Per questa spiegazione è sufficiente rintracciare con chiarezza i determinanti evolutivi di quanto la nostra coscienza, come quella di altri animali, svolge nei termini del processamento delle informazioni e dell'adattamento del nostro organismo all'ambiente. Tuttavia, ci si accorge facilmente che tutte le spiegazioni che possiamo dare in termini funzionalistici si riferiscono sempre a esperienze che lasciano del tutto indeterminata e inesplicita l'esperienza soggettiva. Si capisce quindi come alcuni hanno pensato che da una posizione di questo genere si dovesse procedere in direzione di una nuova teoria radicalmente differente e questo è il problema difficile della coscienza.

Che sia un problema difficile pare sia indicato dal fatto che una teoria del genere ancora non esiste. Ma che cosa dovrebbe accadere perché il problema difficile della coscienza si avvii a soluzione? Certo, ci sono alcuni che pensano che questo problema non potrà essere mai risolto, ma questo è un fideismo dogmatico per quanto negativo. Allora, di che cosa

abbiamo bisogno. Abbiamo bisogno di una teoria radicalmente diversa da quelle che finora si sono succedute per spiegare la coscienza fenomenica. Questa teoria non può essere riduzionistica, ossia non può spiegare la coscienza nei termini di fenomeni fisici conosciuti, perché ci ritroveremmo da capo, con una coscienza fenomenica che sopravvive intatta alla coscienza psicologica. È un'osservazione che era già stata avanzata da **Leibniz** che riteneva si dovesse riconoscere “che la percezione, e quel che ne dipende, è inesplicabile mediante ragioni meccaniche, cioè mediante le figure e i movimenti. Immaginiamo una macchina strutturata in modo tale che sia capace di pensare, di sentire, di avere percezioni, in modo che vi si possa entrare come in un mulino. Fatto ciò, visitando la macchina al suo interno, troveremo sempre e soltanto pezzi che si spingono a vicenda, ma nulla che sia in grado di spiegare una percezione. Quindi [la ragione della] percezione va cercata nella sostanza semplice, non già nel composto, cioè nella macchina”.

Ma anche se fossimo in grado di elaborare un paradigma di spiegazione non riduzionistico, si sarebbe poi da spiegare **come le esperienze coscienti abbiano un'efficacia causale, ossia siano in grado di provocare altre esperienze**. E anche qui le spiegazioni sono divenute subito abbondanti. Chalmers preferisce una **soluzione epifenomenista**. Per l'epifenomenista gli eventi mentali sono causati da eventi fisici che hanno luogo nel cervello, ma che non hanno alcun effetto sui fenomeni fisici. È una posizione che pare produrre una qualche forma di dualismo. I fenomeni della mente sono quindi delle occorrenze che si accompagnano a fenomeni fisici, ma che non li riguardano, nel senso che non sono in grado di produrli. La metafora che utilizzava **Thomas Huxley** nell'Ottocento per spiegare l'epifenomenismo è bella e interessante. Immaginate un treno che stia arrivando in stazione e che faccia partire il suo fischio. Il fischio è prodotto da eventi fisici che accadono nel treno, ma ha una qualche relazione causale con il funzionamento del treno? Sembrerebbe che si debba rispondere di no. Tuttavia, la stessa analogia può essere metaforizzata anche per la coscienza? Perché in effetti esiste un controargomento piuttosto potente e insidioso, che è questo: la conoscenza è un evento che è prodotto dal cervello senza ombra di dubbio e noi non abbiamo notizia di esseri che abbiano conoscenza e siano privi di cervello (per chi avanza questa obiezione, è chiaro che gli zombie non possono esistere). Ma la conoscenza dei propri stati mentali è il presupposto per produrre conoscenza. Produrre conoscenza è pur sempre qualcosa che avviene nel cervello attraverso dei processi fisici, ma l'epifenomenismo nega che gli stati mentali causino stati fisici.

Cosa è davvero in gioco in tutta questa storia della coscienza, degli zombi, della possibilità di macchine biologiche che agiscono come noi e sono però prive di stati mentali? Molte cose indubbiamente, ma una credo sia quella fondamentale, ossia il fatto che gli stati soggettivi sono gli stati di **una persona, di un sé, di un soggetto** e, infatti, alcuni autori hanno insistito sul fatto che il sé potrebbe essere un'illusione, come ad esempio **Susan Blackmore**. Tempo fa avevo sentito un genetista in disarmo, ma molto attivo sulle pagine culturali di importanti quotidiani, sostenere che la coscienza è come il rumore di fondo di un'automobile con il motore a scoppio. Il problema è però che se la coscienza è un

fenomeno naturale, come indubbiamente è, allora deve essere un prodotto dell'evoluzione che è sopravvissuto perché utile in termini di adattamento ambientale e di propagazione del programma genetico che è incorporato in quegli esseri che hanno una coscienza simile alla nostra. Noi non possiamo certo pensare di essere i soli esseri che possiedono la coscienza. Esistono prove innumerevoli oramai che anche moltissimi animali hanno una vita mentale ricca, che in molto casi non smette di sorprenderci. Forse potremmo aspettarci di trovare una coscienza o qualcosa che alla coscienza si approssima anche negli zombie, almeno relativamente al fatto che sarebbero in grado di orientarsi nell'ambiente. E che cosa mai non è in grado di orientarsi nell'ambiente in un qualche senso? Leibniz distingueva tra appercezione (la coscienza riflessiva, che è anche la nostra, oltre a quella degli angeli e ovviamente di Dio) e percezione, che è una coscienza oscura, obnubilata in gradi variabili fino a giungere alla sua cristallizzazione nella materia. Secondo questa ipotesi, che si chiama **pampsichismo**, la coscienza non è nel nostro cervello, ma è dappertutto, e nella nostra mente si riproduce il mondo intero. Saremmo allora così diversi dal polipo che abita gli abissi, dalla sequoia che appare immobile, mentre invece reagisce alle sollecitazioni chimiche della vegetazione circostante, dagli zombi che, distanti dagli animali e più simili a ambulanti piante carnivore, hanno la coscienza quasi cristallizzata? Verrebbe da dire della coscienza quanto Baudelaire scrive nella poesia introduttiva a *Les Fleurs du mal*: **“Dans nos cerveaux ribote un peuple de Démons [...] Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat, — Hypocrite lecteur, — mon semblable, — mon frère!”**.

LA LARVA E LA ZUCCA



DOMENICO SCARAMUZZI

Ho letto da qualche parte che l'etimo di un termine è sempre così umido da far nascere attorno a esso una barba sempre verde di significati e di accezioni. A proposito di zombie, è proprio quel che fa al caso nostro.

Lascio da parte le notorie derivazioni creole ed esterofile della parola e mi attengo a lessici più vicini a noi. Dire 'zombie' è dire 'spettro'.

Spectrum da *specere*: l'oggetto visto (*visum*) che si produce nel guardare o, grossolanamente, la 'cosa' che viene vista, e che non è detto che tutti vedano; ovvero la forma – la *specie* – che avvolge la cosa che si mostra, fermo restando che anche *ciò che si mostra* non è meno inquietante non solo o non tanto perché *fa specie*, ma soprattutto per la sua derivazione da *monstrum*, cioè dal portento sotto le cui *specie* la divinità manifesta e ammonisce. Insomma, zombie, spettro, mostro o come lo si voglia chiamare, si tratta sempre di una presenza strana e angosciante: *fascinans et tremenda*. Presenza che è altra rispetto alla figura con cui si presenta o, ancora meglio, una figura che dovrebbe essere altra da quella che vediamo o che ci aspetteremmo, ma che, invece, è proprio quella che *fa specie* dal momento che mostra qualcosa *sotto le specie* di altro.

Muréja: in molti dialetti garganici, compreso il mio, se non è sinonimo di zombie poco ci manca. Il termine, probabilmente, risente del latino *lemures*, corpi defunti o, più esattamente, *larve di anime* che, nonostante la morte, non trovano pace. Ora, importa poco se la ricorrenza dei Lemuri, che si celebrava a metà maggio, sia figlia o nonna dell'odierna festa di Halloween fissata a fine ottobre; ciò che conta è che queste 'larvae', come le

zucche, affiorino dalla terra. E qui il pensiero già è dirottato verso quelle *creatures da Geenna* la cui *larva* – alla lettera secondo il vangelo di Marco – non finisce e il fuoco non consuma mai definitivamente (cf Mc 9,48).

Spettri, Zombie, Murèje, Larvae, dunque, sono tutte figure sia di un *morto vivente* che di un *vivente morto*. Ma altrettanto inquietante – vi confesso – è il fatto che, nel voler commutare la frase per dare ad essa un certo effetto, non riesco a riferire il ‘vivo’ al participio presente di morire: infatti, dire un *vivo morente* sarebbe, in questo caso, una madornale sciocchezza, a meno che non lo si sostituisca subito con ‘mortale’ così come si fa per fumiganti esercitazioni sillogistiche in erba.

Ecco, allora, il problema: se costoro sono morti, com’è che sono ancora in vita? Sono vivi o sono morti? Sono morti che continuano a vivere o vivi che continuano a morire o, meglio, a vivere di una morte senza fine? E, se sì, come si fa a vivere della morte?

Lascio da parte il *ri-tornare*, il *ri-apparire*, il *ri-sollevarsi* o il *ri-sorgere* perché non sono tanto sicuro della direzione verso cui fa segno il reiterativo: se dalla morte alla vita oppure dalla vita alla morte. Al di là delle abitudini ufficiali e del pensiero dominante, la cosa – almeno a me e al momento – risulta assai difficile da stabilire. Come pure lascio da parte la *Commedia* dantesca sovraffollata più d’ogni altro mondo di spettri umani, bestiali, astrali e celesti.

Punto, invece, a rimarcare quella soglia sottile data tra il morire e il vivere; non una porta, ma l’apertura; anzi, proprio ‘niente’ come lo è la via-di-mezzo tra due vie che è una sola stessa unica via. Morte e vita, dunque, adesive e aderenti, spalla a spalla nella più semplice e schietta *in-differenza*. *La vie la mort*, come in un celeberrimo Seminario: *lavitalamorte* senza opposizione, senza trattini di congiunzione, non in alternativa, indistinte, senza *slash* ma pure senza confusione. Rubando le parole al dogma sulle due nature di Cristo si potrebbe dire “inconfuse, inconvertibili, indivise, inseparabili”.

No, non ci siamo persi. Anche la Bibbia ha le sue peculiari figure spettrali, il suo nutrito album di *zombie, spettri e murèje*. Li ha visti, sentiti e rincuorati Ezechiele. “Ecco, essi vanno dicendo: ‘Le nostre ossa sono inaridite, la nostra speranza è svanita, noi siamo perduti’. Perciò profetizza e annunzia loro: ‘Dice il Signore Dio: Ecco, io apro i vostri sepolcri, vi risuscito dalle vostre tombe, o popolo mio, e vi riconduco nel paese d’Israele’” (Ez 37,11-12).

Si pensi, poi, all’amico Lazzaro che viene fuori ed è liberato dall’impaccio delle bende grazie all’alto grido di Gesù (cf Gv 11,43-44); oppure al giovinetto che fugge via lasciando cadere il lenzuolo nel Getsemani. Persino il Maestro, più volte e dai suoi, è scambiato per uno *Zombie*, tanto da doverli rassicurare dicendo: “Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io! Toccatemi e guardate; un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho” (Lc 24,39-40). E ciò sino a vedersi costretto a mangiare per dimostrare di non essere uno spettro, ma lo *stesso* (cf Lc 24,41-42).

In questi e in molti altri casi analoghi, si tratta evidentemente di eventi eccezionali, cioè di visioni profetiche che guardano lontano dal presente o, più di frequente, di sinistri miraggi su ciò che è visto o si dà a vedere.

Tuttavia, considerevole e degna di rilievo è un'altra tipologia evangelica di *Zombie*, quella che presenta una spettralità, per così dire, ordinaria, quella in cui l'accennata soglia nulla de *lavitalamorte* è davvero sottile, reversibile e permeabile al di là di ogni limite, senza passaggi di tempo né intervalli. Su di essa, molto spesso, Gesù ha intonato il suo lamento. Si badi bene: il “*guai a voi*” che riecheggia nei vangeli più che una minaccia, è l'espressione di un dispiacere funebre per quei morti viventi che gli venivano incontro quotidianamente.

Guai a voi, scribi e farisei, per la meticolosa cura dell'esterno del bicchiere con cui credete di essere assolti dall'oblio dell'interno (cf Mt 23,25). *Guai a voi*, guide cieche di ciechi (Mt 23,16). “*Guai a voi*, ipocriti, simili a sepolcri imbiancati: all'esterno belli, ma dentro pieni di ossa di morti e di ogni marciume; all'esterno giusti davanti alla gente, ma dentro pieni di ipocrisia e di iniquità” (Mt 23,28).

Da ultimo, gli *spettri dei poveri*, vale a dire quelle ombre per lo più invisibili non sullo sfondo lontano e remoto, ma dietro l'angolo vicino e prossimo: *Zombie* silenziosi della porta accanto. I latitanti non visti, gli omessi, gli inavvertiti, dei quali neppure le tracce significano qualcosa, che sono invisibili e mute alla *grandeur chiccosa* della società medio-bassamente e medio-altamente borghese.

Il problema si è venuto complicando più del previsto. Tagliamo corto: insomma, tra il povero Lazzaro (l'altro, quello della parabola) e il ricco epulone chi è lo *zombie*?

Come ho già detto, io non lo so perché non riesco a capire se l'uno e l'altro *Zombie* transiti dalla vita alla morte o dalla morte alla vita, anche perché ognuno di essi usa la stessa parola per avanzare richieste diverse: *giustizia*. Di fatto, non saprò mai, nemmeno con l'aiuto di Freud, se uno o l'altro *Zombie* sia intenzionato a vendicare la vita oppure a vendicare la morte. Quel che so di sicuro è che *viene proprio a me* e – come dice il poeta – “mi fa il verso”. Ne deduco, allora, che, prima e più che una risurrezione, quella dei *poveri zombie* è un'insurrezione in atto. D'altra parte, è scritto proprio così: “li avrete sempre con voi”.

Immagine: “San Lazzaro (Bologna), 28 novembre 2011, libreria Ulisse. Steve McCurry, lecture aperta al pubblico” by Il Fatto Quotidiano is licensed under CC BY-NC-SA 2.0.

IL MANGIAEMOZIONI



PEE GEE DANIEL

Quando tutto quanto era cominciato, Jimbo Meyer era poco più di un pennivendolo da strapazzo, uno scrittorucolo dallo scarso successo, che arrotondava con editing e copywriting a cottimo per qualche modesta casa editrice disposta a contrattualizzargli una salvifica prestazione occasionale.

Il tutto era stato talmente lento e graduale che i soggetti colpiti quasi non se l'erano nemmeno data, scivolando dallo stato "compos sui" al degrado zombie con tanta lentezza da abituarci strada facendo, finché non era stato troppo tardi per invertire la rotta e ogni scampolo di autocoscienza, o quasi, si era dissolto insieme alla rovina finale del loro quadro clinico.

Si diceva che la "zombificazione pandemica" fosse stata inflitta ai tre quarti della popolazione attraverso quella poltiglia bicolore fucsia e giallo fosforescente incapsulata in lattine dai disegni psichedelici, promossa dall'onnipresente slogan "EAT IT!".

E infatti tutti o quasi tutti se l'erano sgarganellata, a tonnellate. Aveva venduto più dell'OKola, era stato il più grande successo commerciale nel settore alimentari dai tempi della prima macinazione della semola.

Alcuni laboratori in seguito rinvennero tracce prioniche all'interno del composto. Comunque era troppo tardi, la frittata ormai era stata fatta. Trasfusioni e lavande gastriche di massa erano servite a poco. Miliardi di forme di vita da mesi si trascinarono per le strade

di tutti i centri abitati, infagottate dentro i medesimi vestiti che portavano al momento del tracollo, ormai logori, con espressioni vacue incorniciate da pallori verdognoli, trascinando i piedi a braccia tese e polsi molli, emettendo versi incomprensibili mentre un dito di bava giallastra solcava i loro menti disarticolati.

Jimbo Meyer era tra loro. Una mattina qualsiasi, allo squillo della sveglia, anziché sedersi davanti al computer come aveva fatto sino alla sera prima, sebbene sempre più faticosamente, per dattiloscivere il solito articoletto settimanale da inviare in redazione, era stato preso dalla smania irrefrenabile di uscire di casa e girovagare senza meta, con la mente completamente obnubilata, senza conoscere neanche lui lo scopo di quell'impulso improvviso, almeno sino a quando non aveva incontrato un ragazzino nel parcheggio di un centro commerciale abbandonato da parecchi giorni.

Lo aveva condotto a lui l'odore di adrenalina, che ora, dopo la "trasformazione", riusciva a percepire distintamente. Un odore vuoto, mai captato prima in vita sua, che però, già alla prima inspirazione, lo aveva obbligato a raggiungerne la fonte. Il teenager, spaurito e tremante, se ne rimaneva incantucciato dietro un cartellone EAT IT.

Aveva scostato il cartellone pubblicitario con un movimento goffo ma energico.

A proposito della cartellonistica, pressoché tutta aveva subito una correzione: sopra EAT a pennarello erano stati vergati degli HIT cubitali. Ora si leggeva "HIT IT!". Pronuncia identica, cambiava il significato.

In effetti era tutt'altro che raro imbattersi in qualche cecchino (amatoriale o governativo che fosse) appostato sui tetti o dietro qualche finestra, pronto a centrare il ciondolante non-morto con una palla in mezzo agli occhi.

Jimbo si era ritrovato sotto il naso il quattordicenne mingherlino dagli occhi sgranati e le ginocchia raccolte davanti alla faccia. Si vedeva che non era ancora stato colpito dal morbo. Lo si capiva dall'incarnato roseo e dalla vivacità dello sguardo.

Neanche lui sapeva bene che cosa gli stesse capitando, ma a quella vista gli scattò qualcosa dentro, come un languore crescente, che ne dominava sempre più le azioni.

Si piegò sulla vittima e, senza che quello potesse opporre alcuna resistenza, gli afferrò la testa per tenergliela ferma e lo addentò sulla fronte con una forza tale da azzerarne all'istante ogni reazione, mentre una cascata di sangue rosso vivo gli scorreva giù fino a imbrattargli il volto terrorizzato.

I denti guasti di Jimbo seppero farsi spazio tra i tessuti dello sconosciuto, frantumando l'osso frontale e attingendo rapidamente alla pappa elastica che fino ad allora era stata protetta dalla scatola cranica.

Quando i suoi incisivi affondarono nel cervello del ragazzino, piccole scariche bioelettriche gli si irradiarono lungo lo smalto dei denti sino a scaricarsi sulle gengive. Addentò un grosso boccone di lobo temporale, che attaccò a masticare con tutta calma, raddrizzando la schiena. Più manducava e più si faceva strada in lui una strana sensazione: al sapore molliccio e vagamente metallico sotto i denti si accompagnava un'esperienza visiva che esplose tra le sue circonvoluzioni cerebrali, o quel che ne rimaneva, prima in un flash. Poi più proseguiva a mangiare e più si dettagliavano forme e colori.

Un campetto di periferia, un gruppo di ragazzini che giocano felici, il sole si versa su di loro come una pioggia di luce, due piedi che dribblano gli avversari in uno slalom frenetico, la porta che si avvicina, lo stacco del piede, tiro, gol! L'esultanza che impregna il ricordo come una spugna imbevuta di un liquido zuccherino.

Jimbo si rialzò dal pasto quasi tramortito.

Fu un fischio a interrompere quel suo scombussolamento. Si guardò alle spalle e, a una distanza di un paio di centinaia di metri, fece in tempo a intravedere lo scintillio di una canna di fucile, prima che un secondo proiettile lo raggiungesse.

Nulla di grave, per fortuna. Una clavicola, presa di striscio.

Mentre zigzagava maldestramente, il cechino fece ancora in tempo a bersagliarlo tre o quattro volte. Il ginocchio destro, l'anca sinistra, la quarta vertebra, un rene. Nessun punto vitale. Non doveva avere una gran mira, a quanto pareva.

Quel primo assaggio anziché saziarlo gli aveva aumentato la fame. Non era tanto un appetito di natura gastrointestinale però, piuttosto era fame di altre reminiscenze come quella che si era appena pappato insieme alle sostanze bianca e grigia.

Procedeva senza una meta. Fu un nuovo sentore a richiamare la sua attenzione, prima leggero leggero poi sempre più intenso, mano a mano che barcollava per il vicolo che aveva imboccato a caso. Le sue narici si dilatarono in prossimità del grosso parallelepipedo di alluminio che stava fiancheggiando. Alzò il naso al cielo per raccogliere meglio l'odore appetitoso che si faceva strada in mezzo al tanfo di frutta marcita.

Dovette provare il salto due o tre volte prima di riuscire ad appendersi al bordo del cassonetto e dovette agitarsi a lungo prima di riuscire a ribaltarlo, mentre dal di dentro fuoriusciva una vocina femminile sempre più sottile e disperata: «Aiuto! No! Aiuto!».

Alla fine riuscì a scaraventare a terra l'enorme contenitore. I rifiuti organici si sparsero ovunque sull'asfalto, ma non erano quelli a interessargli. Si avventò su una montagnola semovente di bucce e foglie appassite. La scrollò fino a far spuntare da là sotto una vecchina blu dalla fifa. Aveva l'aria di una superstite allo stremo delle forze.

Stavolta fu una vera e propria scorpacciata per Jimbo: sì, risultava un tantino coriaceo al gusto, ma quel piccolo cervello sclerotico intrappolato dentro la testolina della signora gli riservò una profluvie di tracce mnemoniche. La visita domenicale al negozio di dolci la domenica mattina, ancora bimba, finite le funzioni, con un lecca-lecca bianco e rosso in mano. Il salto della corda in cortile con le amiche tra le risate argentine. Il bel soldatino che la fa donna in mezzo a un prato, al crepuscolo, l'umore dei fili d'erba che le si infila tra le cosce. Le nozze con il cugino di secondo grado e la torta mutlistrati alla panna. La nascita del primo figlio, a gambe larghe su un tavolo di marmo e il dolore che le strappa via il ventre. Il giorno della laurea del nipote. Il viaggio a Istanbul per festeggiare le nozze d'oro. La morte del marito, assalito dagli zombie in casa sua, mentre le sta dormendo accanto...

Da quando Jimbo Meyer si era svegliato in quelle condizioni, sentiva un vuoto profondo dentro di sé. Come se il morbo di cui si era ammalato, insieme a molte altre funzioni fisiche gli avesse portato via anche ogni briciolo di umanità.

Quei brandelli di vita rapinati alle sue vittime servivano a riempire quel vuoto. Ma non solo. Era come vivere le vite degli altri attraverso i loro ricordi migliori.

Un po' come il suo lavoro da vivo. Allora però si limitava a immedesimarsi negli altri, non sapeva mai quanto adeguatamente. Ora divorava letteralmente le impressioni altrui, come se fossero sue. Non si identificava semplicemente in qualcuno, lo diventava, almeno per tutto il tempo che il frammento cerebrale impiegava a percorrere il tratto di stomaco e intestino fino a essere poi dissolto dallo spruzzo dei succhi gastrici.

Anche se la vecchina lo aveva soddisfatto più del ragazzo, nei giorni a seguire decise di puntare più sulla qualità che sulla quantità.

Girando per l'angiporto deserto, si procurò un'indigestione fatale con le storie immagazzinate da un marinaio in pensione. L'ultimo rutto che esalò sapeva di un'allegria baiadera dagli occhi bistrati che balla ancheggiando nuda al chiaro di luna.

DOPOTUTTO, DEGLI ZOMBI MI PIACE IL SENSO D'AGGREGAZIONE



CRISTINA RIZZI GUELFÌ

zombi

zóm|bis.m. e f.inv.

cadavere tornato in vita che cerca di aggredire esseri umani per cibarsene

Zombie abbandonati all'inedia e a un'inerzia distruttiva. Come muri un tempo così bianchi e così inutilmente nuovi. Neanche un quadro, un tessuto. Questi muri siamo noi, zombie, così assurdamente vuoti, che si incrociano quasi per caso e solo una volta, indifferenti al resto, persino inutili. Non è più una compagnia tangibile, come la finta pelle di una bianca stanza senza orpelli né veri sentimenti. È qui che perseverano personalissimi approcci ai perché e percome. Senza risposte, ma abbarbicati alle domande di sempre che s'attorcigliano a una negatività che sgorga dai vissuti in periferia, poco interessanti e mai condivisibili.







LA FILOSOFIA DEI MORTI VIVENTI



LUCREZIA ERCOLI

1. Siamo tutti contagiati

Rick Grimes e i suoi compagni sopravvissuti, accerchiati da un gruppo di zombi, trovano rifugio nel Centro di Controllo Malattie della città di Atlanta. Il dottor Edwin Jenner, ultimo ricercatore sopravvissuto in una città ormai abbandonata e popolata solo da morti-che-camminano, dopo qualche esitazione li accoglie nell'edificio, uno degli ultimi con una scorta di energia elettrica per riscaldarli e sfamarli.

Ma il dott. Jenner non ha le risposte che il gruppo cercava: nel CCM tutti i ricercatori sono morti o fuggiti, il loro progetto di ricerca è fallito, non è stata trovata alcuna cura per fermare l'epidemia che ha devastato la Georgia e il mondo intero. Nessuna speranza di salvezza per loro stessi e per l'umanità intera.

Non solo. La struttura nella quale pensavano di aver trovato un porto sicuro ha i minuti contati: appena si esauriranno le energie di autoalimentazione, l'edificio del Centro di Ricerca subirà una procedura di "decontaminazione" e si autodistruggerà. Jenner propone ai superstiti di rimanere lì, di aspettare con lui una morte istantanea e indolore, l'unica via d'uscita da un mondo diventato ostile e inospitale.

Rick, però, non si arrende a questa eutanasia senza speranza e decide di fuggire dall'edificio prima che sia troppo tardi. Prima di lasciarlo andare con la sua famiglia, verso l'ennesima fuga tra gli zombi, il dott. Jenner gli sussurra poche parole all'orecchio che lo lasciano sconvolto.

Così si chiude l'ultima puntata della prima stagione di *The Walking Dead*, andata in onda il 5 dicembre 2010. La serie è stata un vero e proprio fenomeno internazionale che ha

segnato l'immaginario della cultura pop degli ultimi dieci anni. Dopo le prime stagioni l'interesse della critica e del pubblico si è affievolito, ma la serie è proseguita, con un discreto seguito, per 11 anni, concludendosi nel 2022.

Soltanto nella seconda stagione è svelata al pubblico l'inquietante scoperta che il dott. Jenner aveva affidato allo sceriffo Grimes prima di consegnarsi alle fiamme: "It's in our blood, we're all carriers. È nel nostro sangue. Ne siamo tutti contagiati".

Gli zombi – nella versione seriale che ha appassionato milioni di spettatori in tutto il mondo – non sono più una minaccia esterna. Non sono mostri violenti e contagiosi da cui possiamo nasconderci; non provengono da virus alieni che possiamo debellare con un vaccino. Gli zombi sono una minaccia interna che portiamo da sempre con noi, non possiamo liberarcene perché è già da sempre nel nostro stesso sangue.

Divenire-zombi – la trasformazione che ci rende macchine carnivore prive di coscienza, corpi in via di decomposizione privi di umanità, volti deformati privi di identità – non dipende da qualcosa che è fuori di noi, ma è una possibilità insita nel nostro DNA.

"Il male che c'è nel mondo – ha scritto il filosofo **Salvatore Patriarca** nel suo saggio ***The Walking Dead o il male dentro*** – il male che è sovrabbondante nel nuovo mondo è dentro l'uomo. È nel suo sangue, al suo interno, connaturato alla sua stessa essenza". Tutti siamo *zombi-in-potenza* perché il male che più ci atterrisce proviene da noi stessi.

La rivelazione del dott. Jenner diventa paradigma ermeneutico per illuminare un mito dell'orrore contemporaneo. L'inquietante tangenza tra l'essere-umano e l'essere-zombi ci aiuta a capire l'incredibile successo di questi cannibali putrescenti che, negli ultimi decenni, hanno contagiato l'immaginario occidentale.

Anche se le sue origini affondano nelle ricerche etnologiche dei riti sciamanici nella lontana isola di Haiti, i *living dead* sono entrati nella cultura di massa statunitense: fumetti, film, romanzi, videogiochi, serie tv hanno raccontato queste moltitudini di esseri senza idee e senza mondo che camminano spinte da una pulsione cieca e distruttiva.

Dal romanzo ***Io sono leggenda*** di **Richard Matheson** pubblicato nel 1954, alla trilogia cinematografica di culto di George A. Romero, lo zombi ci fa fare un giro "on the wild side"; è il Virgilio contemporaneo per attraversare il lato oscuro della nostra in-coscienza.

Lo zombi – figura indefinibile per antonomasia, né morto né vivo, né uomo né bestia – rappresenta i grandi tabù del mondo contemporaneo, rielabora il nostro inquieto rapporto con la coscienza, con il corpo, con la morte.

Il mostro, dunque, non è diverso da noi, ci è molto più familiare e vicino di quanto immaginassimo e sperassimo. Lo zombi non è semplicemente il non-umano, ma – al contrario – è la parte più primitiva dell'umano, il suo nucleo originario e ineliminabile che non vogliamo guardare. Lo zombi è il sintomo di un rimosso che torna a disturbare il tranquillo sonno della nostra civiltà.

2. Il mondo dopo la fine del mondo

Le immagini di una città in rivolta – campo di battaglia di guerriglia urbana, esplosioni e sparatorie, scontri e violenze – si alternano a *frame* di volti tumefatti di zombie famelici

e sanguinolenti. Al montaggio catastrofico fa da colonna sonora il brano *The man comes around*, uno degli ultimi pezzi incisi da **Johnny Cash** prima di morire. Il testo della canzone, non a caso, include molti riferimenti biblici all'Apocalisse e inizia così: "And I heard as it were the noise of thunder / One of the four beasts saying come and see and I saw." "E ho sentito come il rumore del tuono / Una delle quattro bestie dice vieni a vedere, ed ho visto".

È il potente inizio del film *L'alba dei morti viventi* di **Zack Snyder** del 2004, **remake del capolavoro di George A. Romero del 1978**. Il mondo alla rovescia infestato dai morti-viventi è un universo alternativo, ma tangente e speculare al nostro universo. L'apocalisse zombi non è altro che il nostro mondo dopo la catastrofe, è il futuro della nostra civiltà dopo il collasso.

Pensare il mondo dopo la fine del mondo è un esperimento mentale che ci consente di mettere in luce e di porre in discussione i punti cardinali intorno ai quali costruiamo la nostra vita individuale e collettiva. Secondo **Maxime Coulombe** nella sua *Piccola filosofia dello zombie*, i morti-viventi non sono solo una merce corrente della cultura di massa, ma un suo prodotto psichico che "indica le angosce e le paure della società occidentale molto più che le sue speranze e i suoi sogni".

La narrazione horror che immagina un mondo che produce dentro di sé i germi del suo stesso annientamento non è semplice pornografia dell'orrore, ma strumento ermeneutico utile per disvelare una verità dormiente, un aiuto indispensabile per esorcizzare l'esperienza del disastro. Le storie che drammatizzano l'apocalisse non sono ludiche evasioni, ma preoccupanti profezie in cui scorgere le risposte alle domande che ci inquietano.

Nelle città in rovina risuona la nostra memoria 'dal futuro', il nostro manuale di sopravvivenza per scorgere il preludio di un nuovo possibile, la nostra *chance* per scrivere un finale diverso.

Lo zombi, infatti, non è altro che il figlio putrescente della metropoli, il prodotto di scarto della città industrializzata e tecnologicamente avanzata. Allora gli odori fetidi emanati da quei corpi putrescenti e senza coscienza – nella società occidentale ossessionata dall'igiene e dal controllo razionale – risvegliano i sensi di quella che **Norbert Elias** ha chiamato *La civiltà delle buone maniere*. L'abietto – come ci ricorda la filosofa **Julia Kristeva** in *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione* – "è quel che turba un'identità, un sistema, un ordine".

Gli zombi sono "eroi della democrazia di massa" ha spiegato **Rocco Ronchi** nel suo bellissimo saggio *Zombie Outbreak. La filosofia e i morti-viventi*. "Nel cuore della modernità risiede qualcosa di simile al divenire-zombie, [...] l'appiattimento della soggettività e la difficoltà di vivere nuove esperienze segnano l'orizzonte della nostra condizione". Vagano per le strade di città agonizzanti, assaltano centri commerciali e supermercati, e sopravvivono in uno stato catatonico e alienato come compulsivi consumatori "a una dimensione".

La "nuda vita" dello zombi, come quella dell'*homo sacer* teorizzato da **Giorgio Agamben**, si fa chiara metafora politica e sociale del capitalismo occidentale. Lo zombi è

un essere “vivente” ma non “esistente” perché la sua vita non ha valore, non ha mondo, non ha orizzonte progettuale, non ha comunità di riferimento.

Gli zombi non hanno volto, hanno corpi intercambiabili che esistono solo al plurale, in una massa indistinta e acefala che si muove senza direzione. La loro è una vita umana che ha perso la sua umanità e quindi non è più degna di essere vissuta e può essere eliminata senza commettere omicidio.

L’attrazione e la repulsione che proviamo per lo zombi come grado zero dell’umanità non è altro che il nostro maldestro tentativo di mettere a distanza di sicurezza qualcosa che siamo stati e che, da un momento all’altro, possiamo tornare a essere.

ZOMBISMO, COMPLOTTI E VACCINI, OVVERO DELLA RELAZIONE TRA PRIVAZIONE DELL'AUTONOMIA INDIVIDUALE, SUPERSTIZIONE, E DEMOCRATIZZAZIONE DELLA MEDICINA



FLAVIO D'ABRAMO

Il caso storico dello zombismo haitiano, cioè del fenomeno superstizioso voodoo, e della corrispondente pratica schiavista basata sull'induzione di morte apparente, si presta bene ad illustrare il ruolo che le tesi complottiste sulla vaccinazione Covid 19 hanno assunto in relazione all'autonomia individuale. Cioè, che il ruolo irrazionale e superstizioso di tesi semplicistiche come quelle complottistiche o magiche tende a diminuire, in chi le ritiene vere, la capacità di decidere in autonomia, così come tende a neutralizzare proprio quei processi democratici che sono alla base della difesa del principio di autonomia individuale, della salute individuale e collettiva.

È indubbio che l'autonomia, cioè la capacità di prendere decisioni seguendo la propria volontà, i propri bisogni e desideri senza esser costretti o persuasi, sia un principio non solo della bioetica, ma anche dei regimi democratico liberali. Alcune convincenti versioni femministe della nozione di autonomia, come quella di Marina Oshana, insistono sulla "natura" relazionale ed affettiva dell'autonomia, cioè sul fatto che la capacità di realizzare

sé stessi dipende in maniera sostanziale dalla relazione sociali, affettive e materiali con gli altri.

Lo zombi è figura chiave della mancanza di autonomia, specialmente se considerata in maniera relazionale. **William Seabrook**, che pubblicò nel 1929 *The Magic Island*, con cui venne traghettato il termine *zombie* nella letteratura anglofona, racconta della credenza diffusa che alcune persone fossero recuperate dalle loro bare, e che attraverso riti voodoo venissero rianimate per poi compiere, su ordine dello stregone, lavori pesanti nelle piantagioni di canna da zucchero. Nell'opera di Seabrook gli zombi, che lavoravano nei campi della Hasco, cioè la società statunitense che sfruttava il raccolto haitiano della canna e che riforniva di zucchero le classi abbienti americane ed europee, sono descritti con quasi tutte le caratteristiche poi riprese, decenni dopo, da registi ed autori come **George Romero**. Ma gli zombi, o meglio gli individui seppelliti in stato di morte apparente, erano soprattutto **il soggetto dell'articolo 249 del codice penale haitiano**, ci dice Seabrook per spiegare la superstizione, articolo che equiparava all'omicidio la pratica realizzata attraverso l'ingestione di sostanze soporifere, per indurre in stato letargico prolungato somigliante alla morte il malcapitato, per poi esser seppellito e dopo poco riesumato. La pratica descritta nel codice, alla base della superstizione haitiana degli zombi, ha tutta l'aria di essere una pratica di assoggettamento totale, più ingegnoso di quello consistente nella compravendita di esseri umani che ad Haiti aveva tristemente preso forme inconsuete e che venne abolita nell'ottocento. L'esperienza vissuta dai futuri zombi li induceva in uno stato semi vegetativo, occhi persi nel vuoto e faccia inespressiva. Potevano però ricevere ordini per lavorare senza sosta. **"Dead man working"** scriverà l'autore di loro. Lo zombie è dunque colui privo di autonomia, mosso da finalità non proprie, soggiogato e schiavizzato. La negazione assoluta dell'autonomia. L'articolo 249 del codice penale haitiano, che a ben vedere corrispondeva all'articolo 246, mostra che lo zombismo era un modo estremamente articolato per schiavizzare. Nella cultura popolare lo zombismo era invece superstizione, magia, cioè pensiero irrazionale. Dunque, sia la pratica, schiavista, di indurre morte apparente, che la spiegazione di questo fenomeno come magia voodoo, procuravano entrambe una riduzione dell'autonomia individuale. Se nel caso delle persone schiavizzate si trattava della riduzione dell'autonomia fisica e psichica per esser ridotti a schiavi di piantagione, nel caso di chi credeva alla superstizione zombi, la riduzione di autonomia consisteva nell'impossibilità di poter comprendere il fenomeno per piuttosto ridurlo a fenomeno diretto da forze oscure, magiche e dunque governabili solo dagli stregoni. Una credenza superstiziosa che faceva perdere traccia dello svolgimento dei fatti, dei soggetti coinvolti e del contesto.

La narrativa complottista approssima quella superstiziosa. Con quella sulla distribuzione e inoculazione dei vaccini contro Sars-CoV-2 si è creduto al tentativo di soggiogare la popolazione con finalità malvagie e sconosciute, e con mezzi ipotetici o immaginari. Come per la spiegazione superstiziosa, anche la spiegazione complottista richiede uno sforzo cognitivo infinitamente minore rispetto alla comprensione di avvenimenti complessi che hanno caratterizzato la pandemia, e la cui comprensione richiederebbe ben altro sforzo. La campagna vaccinale, che in paesi come l'Italia ha drasticamente ridotto l'autonomia

individuale, prima di tutto scardinando la necessità di utilizzo del consenso informato, cioè la pratica attraverso cui si comunica il funzionamento del farmaco somministrato e i suoi possibili rischi e benefici, è stata accompagnata da un fiume di teorie complottiste. Ma ridurre il funzionamento dell'industria farmaceutica al complotto crea una sua immagine semplicistica, e dunque fuorviante. Infatti l'aver segreto i contratti che l'Unione Europea ha sottoscritto con le case farmaceutiche e i dati sperimentali dei vaccini non corrisponde infatti a congiura. Ma soprattutto, la spiegazione complottista impedisce la comprensione dei fatti, cioè impedisce di capire i motivi che hanno portato ad una campagna vaccinale di questo genere, che vanno invece inquadrati in chiave storica, politica ed economica.

Una distinzione necessaria per risolvere il pensiero complottista consiste nel distinguere tra complotto e politica, soprattutto attraverso l'analisi della relazione costitutiva tra politica di potenza e biomedicina. Lo si voglia o no, è proprio il suo carattere politico, economico, e coloniale che fonda la medicina moderna, come ad esempio mostrano l'antropologa Margaret Lock e il medico Vinh-Kim Nguyen in *An anthropology of biomedicine*. I caratteri più contestuali, e comunque costitutivi della biomedicina, non cancellano tuttavia le sue altre virtù, come ad esempio la spiccata autoriflessione metodologica, la capacità di imparare dagli errori, il suo impatto sociale, e il suo carattere tendenzialmente cooperativo. La biomedicina è sempre stato strumento finanziato e usato da poteri politici e governativi per trarre vantaggio su altri paesi. Infatti, nonostante la biomedicina si dichiari neutrale, il suo sviluppo è sempre dipeso da programmi politici ed economici particolari, dove i brevetti, ad esempio, svolgono compiti geopolitici, come testimonia la battaglia combattuta all'interno dell'OMS per stilare la cosiddetta "lista di farmaci essenziali". Questa lista, costantemente aggiornata, richiedeva la sospensione brevettuali di centinaia di farmaci, e venne strenuamente opposta dai paesi che possedevano i brevetti. Dopo alcuni anni di forti tensioni diplomatiche, i paesi in qualche modo costretti a cedere i loro brevetti, ottennero in cambio che le fondazioni filantropiche entrassero attivamente nei processi decisionali dell'OMS.

Farmaci come i vaccini o gli antibiotici conferiscono vantaggi ai governi che li producono e li immagazzinano. Il loro uso può risolvere un'epidemia in breve tempo, per tornare prontamente ai ritmi produttivi precedenti. I governi che controllano queste tecnologie possono inoltre imporre ad altri paesi un prezzo non negoziabile per accedere a tali farmaci, fino ad operare embarghi. O possono usarli in maniera diplomatica. Come mostra la storia della scienza **Kendall Hoyt in Long shot**, molta dell'innovazione biomedica legata ai vaccini usati in questi giorni venne raggiunta durante la seconda guerra mondiale, con il contributo sostanziale degli apparati scientifico-militari statunitensi. La stessa cosa vale per l'innovazione biomedica sviluppata dall'altra parte della Cortina di Ferro, cioè in Unione Sovietica e nei suoi paesi satelliti. Insomma, gli interessi che ruotano attorno all'uso di farmaci come i vaccini vanno ben oltre l'autonomia individuale. Anzi, strumenti come quelli del consenso informato, che scaturiscono da una storia di conflitti sociali che medici ed attivisti hanno mobilitato per contrastare tendenze autoritarie e paternaliste, possono confliggere proprio con interessi di carattere nazionalistico o

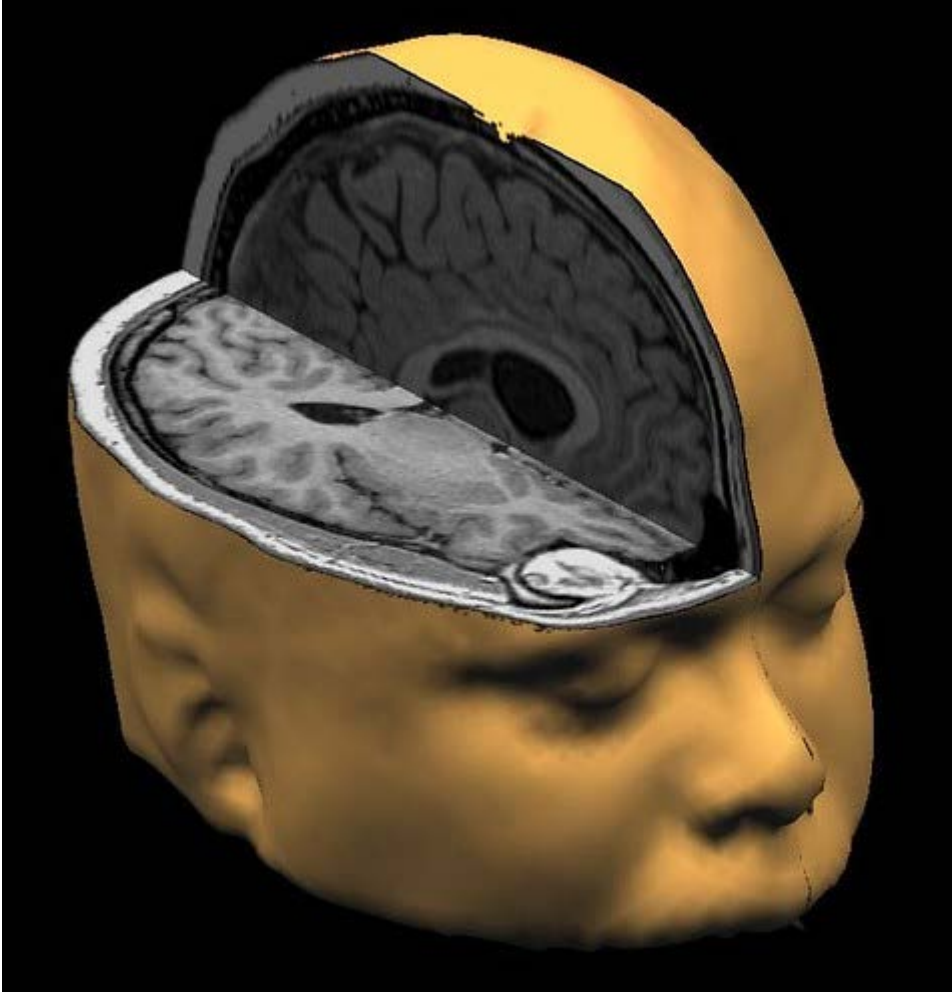
geopolitico. Le battaglie per promuovere l'uso del consenso informato che nacquero nei paesi tecnologicamente più avanzati come Germania e Stati Uniti, ovvero lì dove gran parte della ricerca biomedica veniva fatta, costituirono la base di norme istituzionali di democratizzazione. Attraverso questi processi, che sortiscono un impatto fondamentale sugli organi regolatori, sul funzionamento della scienza, e sulla relazione tra scienza e società, viene lentamente, e costantemente, difesa la salute individuale e pubblica. Ne sono testimonianza le imprese di quelle che un tempo erano definite medicina industriale e medicina sociale, e di quelle che oggi sono la medicina occupazionale ed ambientale. Anche un bel pezzo di storia della bioetica ha sancito processi di democratizzazione della medicina.

Insomma, in momenti di conflittualità internazionale come quello che stiamo vivendo, diritti come quello dell'autodeterminazione, e le battaglie che hanno portato alla democratizzazione delle attività scientifiche ed industriali, ovvero verso la difesa della salute di comunità ed individui, sono visti come possibile impedimento al vantaggio strategico che gli stati acquisiscono con l'innovazione tecnologica biomedica. Dunque le proteste e le segnalazioni che le comunità sollevano per gli oneri causati dall'innovazione biomedica, ad esempio gli effetti collaterali dei vaccini, sono indicati come freno alla competizione internazionale, se non addirittura come ingerenza estera, fino ad arrivare alla critica dei sistemi di segnalazione delle reazioni avverse ai farmaci di cui si sono dotati gli apparati sanitari europei, ad esempio il sistema **EudraVigilance**.

A complicare ulteriormente il quadro, è il profitto attraverso cui procede l'innovazione tecnologica dei paesi a trazione capitalista. Associati al segreto industriale, i brevetti possono infatti impedire l'accesso alle informazioni necessarie per comprendere benefici e rischi di una specifica tecnologia. Questo vale in modo particolare per i prodotti biotecnologici rilevanti per la sicurezza nazionale, ad esempio gli anticorpi monoclonali, cioè una biotecnologia posta alla base dello sviluppo di molti vaccini, medicinali, e test diagnostici, e che da quando vennero inventati, negli anni settanta, furono al centro di arbitrati internazionali. Il primo, tra Regno Unito e Stati Uniti, generato su di un farmaco capace di contrastare l'influenza. Pur essendo stata sviluppata nei laboratori inglesi intorno al 1975, la prima applicazione venne brevettata nel 1978 da ricercatori statunitensi, brevetto che gli inglesi non riconobbero. Se nel 1978 le richieste brevettuali per prodotti medicali basati su anticorpi monoclonali erano nove, nel 2020 superavano le 18.000. Nel 2012 i dieci più redditizi prodotti terapeutici basati su anticorpi monoclonali valevano 120 miliardi di dollari. Dunque, i relativi interessi ed arbitraggi commerciali, oramai quarantennali, contribuirono ad incrementare la segretezza (industriale) dei processi di sviluppo biotecnologico, segretezza che oggi impedisce l'autonomia dei pazienti che potrebbero beneficiare di tali tecnologie proprietarie, o riceverle in ambito sperimentale. Segretezza legata al segreto industriale, ai possibili guadagni, e a precise agende geopolitiche, che ha riguardato proprio le informazioni dei trial clinici dei vaccini più diffusi durante la pandemia Covid-19, quando sono stati approvati in modalità *fast track*, con una tecnologia, quella **mRNA**, pensata proprio per risolvere le difficoltà di produzione a cui sono soggetti gli anticorpi monoclonali.

Insomma, la riduzione di autonomia individuale con cui è stata condotta la campagna vaccinale ha radici che affondano in processi politici, economici, e culturali. Così come per la superstizione dello zombismo, le tesi complottiste sui vaccini attribuiscono, erroneamente, super poteri a soggetti ed istituzioni che con i loro interventi impediscono l'autonomia individuale, tesi complottiste che possono arrivare addirittura a fungere da depistaggio. In gran parte dei casi, le tesi complottiste impediscono infatti la comprensione del fenomeno. Le spiegazioni della riduzione di autonomia individuale in ambito biomedico sono invece da cercare in ambiti come quello della storia della medicina, della storia coloniale e industriale, della bioetica, della teoria politica ed economica, e della storia della diplomazia scientifica. In ogni caso, la parola e le azioni di cittadini che riescono a mantenere i piedi a terra, cioè che innanzitutto interpretano tesi complottiste come mero fenomeno folcloristico culturale, possono attivare proprio quei processi democratici decennali che hanno fatto della biomedicina un servizio a supporto della salute individuale e collettiva.

TRA LA VITA E LA MORTE: GLI STATI VEGETATIVI



FRANCESCO GALOFARO

Zombie, what's in your head?
(Dolores Mary O'Riordan)

Tanti anni fa, nel libro che dedicai ad Eluana Englaro (Eluana Englaro. La contesa sulla fine della vita), scrissi che equiparare chi si trova in stato vegetativo a uno zombi non è solo indelicato, ma anche, dal punto di vista di chi allora si batteva per i testamenti biologici, un errore politico. Mi riferivo a Umberto Veronesi, che aveva dichiarato: “C’è un migliaio di famiglie distrutte dalla penosa presenza di questi morti viventi. Il disagio per i congiunti è grande, riguarda la sfera affettiva ma anche sociale, economica”. Per conformarsi al ritratto del laicista, spacciato all’epoca dalla parte più conservatrice del Paese, non si sarebbero potute scegliere parole più efficaci. Tuttavia, riflettere sul rapporto

tra quel dibattito e lo zombi, inteso come elemento della mitologia contemporanea, può essere, per molti versi, produttivo. Lo zombi è una figura onnipervasiva. Secondo Paolo Fabbri, “il Vampiro è (ancora, ma per poco) l’elegante abitatore di dimore e sepolcri, gli Zombi frequentano fosse comuni in periferia e supermercati middle class, parchi di attrazioni, isole-prigione e persino set del Grande Fratello”. Gli zombi abitano anche i luoghi della politica: le piazze, sotto forma di flash mob e performance alternative alle processioni tradizionali, e i palazzi, dove gli zombi a volte ritornano in mancanza di vere trasformazioni.

Un confine conteso

C’è un elemento che accomuna senza dubbio lo zombi e gli stati vegetativi. Sono entrambi collocati alla soglia tra la vita e la morte. Ciò fa del primo un mitema che permette di interpretare il disagio che proviamo nel discutere del secondo. I “non-morti” inquietano perché l’assenza della morte è sì implicata, ma non implica in alcun modo la presenza della vita. **Per rimanere sul tema degli stati vegetativi, il discorso “laicista” e, specularmente, quello che ho definito “cattolicista”, proprio di un cattolicesimo conservatore indisponibile alla negoziazione, differivano e probabilmente differiscono tuttora per via di una differenza inconciliabile nel modo in cui categorizzano gli stati vegetativi su tre livelli semiologicamente distinti: i valori di fondo; il punto di vista da cui essi sono raccontati; il modo in cui lo stato vegetativo è enunciato.**

Il conflitto sui valori

Circa i valori, ho già anticipato la posizione laica: chi si trova in stato vegetativo non è (ancora) morto senza che con ciò possa tornare in vita. Per quel che riguarda quella cattolica, a Veronesi, che parlava di morti viventi, Rosi Bindi obiettò che si trattava di persone ancora in vita. Dunque, la parte cattolica identificava gli stati vegetativi con la vita biologica a tutti gli effetti; la parte laica sosteneva non trattarsi più di vita umana, intesa come degna di essere vissuta. Questa opposizione di fondo ne spiega un’altra: per il laico, si tratta di lasciar morire chi non è morto; per il cattolico, si tratta di uccidere chi è ancora vivo.

Il punto di vista sul racconto

Per quanto riguarda il racconto degli stati vegetativi, il discorso laico assume il punto di vista del protagonista del racconto. Il laico si pone la domanda: “e se succedesse a me, cosa vorrei che fosse della mia vita?”. Il laico rivendica la possibilità di autodeterminarsi nelle proprie scelte anche oltre la fine della coscienza. Scriveva Beppino Englaro, padre di Eluana “Rivendico il diritto di dire ‘No, grazie’, lo splendore della speranza non fa per me. Questa vita-non-vita tenetevela, lasciate morire chi è ridotto così, grazie”. Al contrario, il discorso cattolico assume invece la prospettiva del buon samaritano, contraddistinta dal dovere di aiutare. All’autodeterminazione del laico contrappone il concetto di alleanza

terapeutica tra medico e paziente; pur restando indisponibile a discutere di testamenti biologici, all'epoca apriva a una legge sulla tutela della vita in casi di malattia inguaribile o grande disabilità.

La nozione di persona

La posizione di Rosi Bindi che ho introdotto sopra aggiunge un elemento alla discussione: la questione della persona e del suo status filosofico-giuridico. La scoperta della persona da parte della filosofia cattolica è molto recente. Vero è che Boezio aveva definito la persona “*naturae rationalis individua substantia*” (‘sostanza individuale di natura razionale’). Tuttavia, nelle sue opere filosofiche, Karol Wojtyła scrive che la definizione scolastica di persona non è certamente in grado di cogliere il valore della differenza individuale, fondamento dell’etica, e per questo occorre rivolgersi alla riflessione fenomenologica e ad autori come Max Scheler. La nozione filosofica di persona è dibattuta: se per Edith Stein il riconoscimento dell’Altro come persona è la base della fondazione di comunità etiche; per Simone Weil ciò che è sacro è l’individuo nella sua interezza: non posso amputare un braccio a qualcuno sostenendo di non aver violato la sua “persona”; il sacro è dunque impersonale. Simone Weil considera “mediocre” la nozione di giuridica di persona, perché presuppone un titolare dei diritti che possieda la forza di farli valere; precisamente quel che non accade nel caso di chi si trova in stato vegetativo.

L’enunciazione

Questa opposizione tra personale e impersonale è quanto mai pertinente per introdurre la terza differenza tra il discorso laico e cattolico sugli stati vegetativi: quella dell’enunciazione. Il grande linguista Émile Benveniste distingue i pronomi io/tu dall’egli. I primi sono personali, mentre “egli” è non-personale. Persona è chi può dire “io” nel discorso; Persona è anche quel “tu” cui mi rivolgo il quale, al proprio turno, potrà a propria volta dire “io”. Dell’egli invece si parla senza che possa intervenire nel dialogo, con le modalità enunciative proprie non più del discorso, ma della storia. Non si usa il tempo presente, come nel dialogo, ma il preterito. Quindi, nel discorso cattolico sulla bioetica, il problema è se si riesce ancora a rivolgersi a una persona in stato vegetativo come a un “tu”. Alle suore che assistevano Eluana Englaro riusciva facilmente: “sembra che voglia comunicare. Addirittura (...) abbozza sorrisi”, dichiarò all’epoca Albina, la direttrice della struttura in cui Eluana era ricoverata. “La portiamo in giardino, a volte sembra quasi che ci sorrida (...) Dopo undici anni è diventata una di noi”. Lo stesso accade nei video di Terri Schiavo che la famiglia diffuse per mobilitare l’opinione pubblica allo scopo di impedire al marito di procedere con la sospensione delle cure: in essi, il medico e i familiari si rivolgono a Terri e lei sembra reagire, con movimenti e vocalizzazioni che i neurologi interpretano come involontari. Detto questo, pur nella differenza degli strumenti interpretativi, sia lo scienziato sia il familiare utilizzano lo stesso criterio. Come scrisse Carlo Alberto Defanti, il neurologo di Eluana Englaro: “non si può non riconoscere che l’unico modo che abbiamo, nel mondo reale, per accedere alla coscienza altrui è proprio

l'osservazione dell'altrui comportamento". Dopo l'inutile protrarsi delle cure per decenni, non stupisce che un marito o un padre possano non essere più in grado di rivolgersi con un "tu" alla propria moglie, alla propria figlia. Qualcosa di simile, secondo Luc Boltanski, accade nei reparti di ginecologia. Quando la gravidanza viene portata avanti, medici e infermiere parlano del feto come di un bimbo e ci si rivolge a lui come a un "tu". Quando invece occorre un aborto, il feto diventa un "esso", lo scarto di un progetto mancato o di un breve sogno seguito da un tragico risveglio.

Una soglia convenzionale

Come semiotico, la mia analisi deve terminare qui: non posso prendere parte in causa. La semiotica - diceva Umberto Eco - è come la radiologia: il radiologo indica dov'è il problema, ma spetta al chirurgo decidere come intervenire. **Come semiotico, i casi vegetativi ci dicono che la soglia tra la vita e la morte e il criterio per deciderla è convenzionale e culturale. I religiosi impiegano un criterio metafisico, ma - paradossalmente - si rivolgono a alla comunità scientifica o a una sua parte perché ne dimostri la pertinenza. D'altro canto, la comunità scientifica ha modificato i criteri per giudicare la sopravvenienza della morte per rendere possibili i trapianti.** Anche chi non fa parte della comunità scientifica si rende conto di quanto sia labile la soglia che permette di entrare in relazione con i nostri affetti.

Un dolore senza fine?

Per consolarla della perdita della figlia amata, Plutarco consigliava alla moglie di mantenersi salda nel proprio dolore, "entro i limiti, così come lo dico a me stesso. Certo, lo so e posso impostare una misura alla grandezza della nostra perdita, se la prendo di per sé; ma se trovassi qualsiasi stravaganza in te, data dal dolore, questo sarà più grave per me più di quanto sia successo". Il dolore di chi ci è vicino ci impedisce di contenere il nostro, in una sorta di contagio senza termine. Bisognerebbe dunque permettere alle persone di contenere il proprio dolore entro un limite: questo è ciò che è in gioco nel discutere e nel decidere della soglia tra vita e morte, dei testamenti biologici e dell'eutanasia.

Chi sono i veri zombi

A questo proposito, smettendo i panni del semiotico, ritengo che l'infuriare della polemica all'epoca abbia talvolta accantonato ogni carità, esacerbando il dolore oltre il necessario. Non si tratta solo delle parole infelici di Veronesi, o di Marco Pannella ("se si fosse trattato Wojtyła come si è trattata Eluana Englaro egli sarebbe ancora vivo"); non si tratta neppure dei militanti contrari alla sospensione dell'alimentazione che si spingevano a portare bottiglie d'acqua fin sul portone della clinica di Eluana Englaro, distribuendo volantini, attaccando manifesti, assediando un luogo di dolore e di silenzio. Si tratta piuttosto dell'indisponibilità al dialogo; della cinica decisione di aprire un conflitto politico; di spaccare l'opinione pubblica per mobilitare gli elettorati rispettivi; di sparare

su eventuali pontieri; Un'eclissi, fortunatamente temporanea, dell'intelligenza che suscita un interrogativo inquietante: che in realtà gli zombi, i veri morti viventi, fossero tra noi.

"[My brain](#)" by [Digital Shotgun](#) is licensed under [CC BY-ND 2.0](#).

I NON-MORTI



TOMMASO GAZZOLO

Richiamati in vita, ritornando, non saranno più morti – ma non per questo saranno vivi. I *Morti viventi*, zombi, *undead*, “non-morti”. Più volte, nei suoi testi, **Zizek** ha insistito su come il *non-morto*, qualcosa che – in modo inspiegabile, sembrerebbe – continua a vivere *dopo* la sua morte, che cioè vive *da morto*, indichi una specie di eccesso vitale, di “pure vita” che è al di là della vita e della morte, della sua stessa morte. Pulsione, *pura libido*, forza vitale che continua a insistere, a pulsare, a ripetersi, anche dopo che la si sia uccisa. Il che porterebbe al primo paradosso: che la cosa non-morta sarebbe, qui, l’immagine di una “pura vita”, di una vita così insistente da non smettere di generare, di proliferare, anche da morta – un qualcosa che si moltiplica se la si fa a pezzi, che non cessa così di tornare, di riprodursi. Zizek lega, così, il non-morto alla **pulsione**, che chiamiamo sì “pulsione di morte”, ma che in realtà è propriamente *eccesso* di vita, coazione a ripetere anche *oltre la* morte dell’organismo: sono le scarpette della fiaba di Andersen, spinte da un impulso a continuare a ballare al di là di quanto chi le indossa possa sopportare, al di là della morte stessa della bambina che danza.

Zizek, però, iscrive, al contempo, il “non-morto” nella distinzione tra giudizio negativo e giudizio *infinito* presente in Kant. Kant intende, qui, distinguere il giudizio infinito (del tipo: “A è non-B”, “l’anima è non-mortale”) tanto dal giudizio affermativo (“A è B”,

“l’anima è mortale”) che da quello negativo (“A non è B”, “l’anima non è mortale”). Nei giudizi negativi, infatti, il soggetto viene posto *al di fuori* della sfera del predicato, scrive Kant: si dice che A non è, non si trova in B, senza per questo, tuttavia, dire dove invece sia (negando che sia mortale, dico solo ciò che l’anima *non è*). Con il giudizio infinito, diversamente, il soggetto viene incluso, posto in una sfera, *non-B*. Ciò che è negato, qui, è il predicato, e non l’attribuzione di esso. Ora, rispetto al giudizio negativo, quello infinito è un giudizio che *determina* comunque, delimita una proprietà. Se dico che “la rosa non è rossa”, non affermo niente di determinato: non dico, cioè, se, non essendo rossa, la rosa sia gialla, o bianca, o se abbia in generale un colore. Se invece dico “la rosa è non-rossa”, dico che cosa la rosa è. Senonché, lo dico affermando che essa è la negazione del predicato che le attribuisco. Se allora «ogni cosa possibile è o A o non-A», quando affermo che «qualcosa è non-A», sto dicendo che quel qualcosa si situa in uno spazio *indeterminato*, in cui di esso non è possibile dire che sia A, ma neppure negarlo. Questo è lo statuto, per Žižek, del non-morto: qualcuno di cui non può dire che sia vivo, ma nel contempo di cui non è neppure possibile dire che sia morto, se pure *tra le due* ipotesi una terza non potrebbe esistere. Se lo zombi è allora “non-morto”, significa che esso è posto in uno spazio che è *al di fuori* della morte, di ciò che è morto, senza per questo, però, essere *incluso* nello spazio di ciò che è vivo.

Perché? Perché la vita non è altro che l’essere mortali: “vivi” possono esserlo solo coloro che muoiono. La morte, cioè, non è altro dalla vita, non è qualcosa di esteriore rispetto ad essa. E la vita stessa non è altro che ciò che tende al proprio morire. Vita, se si vuole, non è che morte differita, non è altro – per dirla con Freud – che il tentativo di ciascun essere di morire a proprio modo, di morire della *sua* morte. È la preghiera di Rilke: “O signore, concedi a ciascuno la sua morte”. La *propria* morte, morire della *propria* morte: è questo che definirebbe l’uomo, l’umano in quanto vivente, è questa *legge del proprio* – come la chiama Derrida – in cui la vita e la morte non sono affatto due termini opposti, ma ciò che questa legge oppone per potersi articolare. E dunque ciò che conserva la vita, non farebbe che conservare, insieme la morte: conservare la vita, significa conservare la possibilità di morire a proprio modo, di morire la *propria* morte. Ma come morire una morte che sia *propria*, appropriarsi della morte? O la morte “personale”, la morte che sia la *mia*, è propriamente quel che è impossibile? *Blanchot* lo ha detto più volte: morire è, propriamente, impossibile, è impossibile qualcosa come la “propria” morte, dal momento che, quando muoio, cesso di essere un uomo, e cesso di essere mortale, di essere *capace* di morire. La morte non *mi* accade mai: non potrei mai incontrarla, perché quando lei è venuta, non ci sono più io – ho cessato di esistere. La morte, pertanto, è ciò che ci impedisce di morire. L’uomo è mortale, allora, nella misura in cui non può morire, in cui cerca – disperatamente – di morire una morte che gli sia *propria*, senza che ciò possa mai accadere.

Bisognerebbe a questo punto tornare alla “cosa”: a ciò che torna come non-morta. Essa non torna come *viva*, ma come qualcosa che, dal momento che è già morta, non può più *morire* – ed è questo morire che, incessantemente, cerca: “infinito morire del non morto”, lo ha chiamato *Bruno Moroncini*. Il non-morto non può *essere*, finalmente, *morto* – può

solo morire, ma senza poter smettere mai di morire. Potremmo anche dire che *Alien*, la “cosa”, ma anche i morti che ritornano, gli zombi, dicono l’impossibilità di far coincidere il morire con l’essere morto. Morire non significa essere morto – ed è questa separazione tra il verbo ed il nome, ma anche tra l’evento e lo stato di cose, tra ciò che accade e ciò che è, a far sì che il “contrario” dell’essere vivi non sia semplicemente l’essere morti. Se la morte è esattamente ciò che rende impossibile morire, è qui che si definisce la soglia che separa l’umano e l’inumano, i mortali dalla “cosa”, la cosa non-morta. Ché il mortale deve rendere possibile la *propria* morte, e non può: perché egli non può morire, dal momento che morire significa, esattamente, «perdere la propria morte», perdere, ciò che in lei e per me la rendeva morte. Al mortale è precluso il morire. Al contrario, il non-morto, invece, è qualcuno, che sarebbe, ricorda ancora Blanchot, capace di «morire, malgrado la morte, in ogni momento, continuare come se nulla fosse con la morte». *Morto*, ha dimenticato di morire. *Morto*, cerca disperatamente di morire, ma la morte è ormai al di “qua”, e quindi gli è preclusa. Si tratta di una morte che non muore, che non può più *esserlo*, proprio in quanto è morta. Per questo la sua forza *vitale*: ma una vita che eccede la vita proprio in quanto non può più raggiungere, ritornare alla morte.

Resta un ultimo passaggio. Dove passa questa soglia? Dove morire ed essere morto si separano? Certo non sono distinte: i “non-morti”, gli zombi, la “cosa” che ritorna, non proviene certo da qualche altra parte, non è certo qualcosa che esista al di fuori di noi. La soglia attraversa l’*umano* stesso, lo divide al suo interno – è nell’umano, cioè, che c’è qualcosa di “non-morto”, c’è l’impossibilità di essere morto, la condanna alla ripetizione infinita del morire. Ma la soglia – diremmo, qui, metaforicamente – divide in fondo anche gli uomini tra loro, i loro atteggiamenti di fronte a questa separazione tra il morire e la morte. Non ci sono infatti i vivi, e poi i non-morti, o gli zombi. C’è, piuttosto, *chi crede di vivere, perché ha dimenticato la propria morte e chi, credendosi morto, lotta invano per morire* (Blanchot). A ciascuno, a questo punto, scegliere se credersi vivo o credersi morto.

ZOMBIE FILOSOFICI



ANDREA PACE GIANNOTTA

La figura dello *zombie* è stata introdotta nel dibattito filosofico da **David Chalmers** nel libro *La mente cosciente* (1996). Lo zombie di cui parla Chalmers non va però confuso con i “morti viventi” dei film horror. In questi ultimi, infatti, lo zombie è di solito una creatura mostruosa che ha perso molte delle caratteristiche essenziali di un essere umano: è privo di intelligenza e si muove in modo lento e impacciato mosso solo dalla volontà di nutrirsi di carne umana. Nella cultura haitiana in cui ha origine, il termine zombie si riferisce al fantasma di un defunto richiamata in vita attraverso un rito vudù, e nella realtà etnografica si tratta perlopiù di individui in uno stato di torpore o affetti da disturbi mentali.

Lo zombie di Chalmers, invece, è uno *zombie fenomenico*: una creatura fisicamente identica, atomo per atomo, ad un essere umano, e quindi identica ad esso in *quasi* tutto. Il mio gemello zombie si comporta come me, parla e scrive come me, affermando ad esempio di provare gioia alla vista di un bel tramonto in riva al mare, di desiderare di bere un buon bicchiere di vino, di ritenere però che quelle nubi in lontananza fanno presagire l’arrivo di un temporale e che forse è meglio andar via, etc. Egli (o, meglio, *esso*) è indistinguibile da un essere umano dal punto di vista del comportamento osservabile: fa le stesse cose. C’è però una profonda differenza tra me e il mio gemello zombie: tutti gli “stati mentali” che egli riferisce di avere e che ne muovono il comportamento (credenze, ricordi, desideri, congetture, ragionamenti, etc.) non sono accompagnati da alcuna *esperienza*, ossia: non si prova nulla ad essere uno zombie, non fa alcun “effetto”.

L’espressione “l’effetto che fa” è stata introdotta da **Thomas Nagel** in un celebre articolo del 1974 in cui egli si interroga, appunto, sull’ “effetto che fa” essere un pipistrello.

Nagel si riferisce a un peculiare apparato sensoriale di questi mammiferi (gli unici capaci di volare, tra l'altro): il sonar o ecogoniometro, attraverso cui il pipistrello percepisce il riflesso degli ultrasuoni da egli stesso emessi e che rimbalzano sugli oggetti circostanti. In tal modo, il pipistrello riesce a farsi una sorta di rappresentazione sonica tridimensionale dell'ambiente. Il punto è che per quanto le nostre conoscenze scientifiche relative al funzionamento del sonar del pipistrello possano essere dettagliate ed esaustive, secondo Nagel non possiamo sapere in alcun modo che cosa si prova a percepire attraverso questo sistema sensoriale: è simile a vedere i colori, sentire i suoni o gustare i sapori? Non possiamo saperlo perché c'è uno scarto incolmabile tra il punto di vista oggettivo, "in terza persona", sui fenomeni – come quando descrivo scientificamente il funzionamento del sonar del pipistrello, o dell'udito degli umani – ed il punto di vista soggettivo, "in prima persona", attraverso cui ciascun soggetto d'esperienza (compreso il mammifero volante) sa che effetto fa vedere, odorare, udire, etc., ma anche provare emozioni come la gioia o l'angoscia, e sentimenti come l'amore, l'odio, la gelosia, etc. (chissà che non provi qualcosa di simile anche il pipistrello!). Tutti questi fenomeni, accessibili a ciascuno solo attraverso l'assunzione del punto di vista in prima persona (*io* sento così), circoscrivono la dimensione *qualitativa* dell'esperienza: la cosiddetta *coscienza fenomenica*.

Ecco: lo zombie di cui parla Chalmers è identico fisicamente, atomo per atomo, ad un essere umano, ma è privo di coscienza fenomenica: non fa alcun effetto, per il mio gemello zombie, sentire, credere, desiderare, immaginare, etc. La differenza con lo zombie dei film è quindi netta: un film che avesse per protagonisti gli zombie fenomenici (poniamo, **Quarto potere di Orson Welles**) sarebbe identico ad un film con personaggi umani: la storia narrata sarebbe la stessa e i personaggi avrebbero lo stesso comportamento (ad esempio, Charles Foster Kane che in punto di morte lascia cadere una palla di vetro sussurrando "**Rosebud**"). A pensarci bene, però, lo scenario descritto da Chalmers è altrettanto inquietante di quello narrato nei film di Romero. L'idea dello zombie fenomenico, infatti, ci fa riflettere sul fatto che non abbiamo modo di sapere se l'entità che abbiamo di fronte sia davvero un essere cosciente o sia, piuttosto, uno zombie fenomenico. Si tratta del classico "problema della mente dell'altro": che ne so io che la persona che ho di fronte – poniamo, un amico che mi viene incontro sorridente dicendo di essere contento di rivedermi, in un esempio di Ludwig Wittgenstein – stia davvero provando quello che dice e mostra di provare con il suo comportamento, anche non verbale? Si faccia attenzione, però, a non confondere questo scenario con quello, più o meno frequente, in cui l'altro prova sì qualcosa, ma non ciò che dice di provare e che dà a vedere, in tal modo ingannandomi. Il problema della mente dell'altro è più radicale: l'altro potrebbe non provare alcunché, perché potrebbe essere appunto uno zombie.

In realtà, nessuno crede davvero che possano esistere zombie di questo tipo, e chi manifestasse una seria convinzione in tal senso andrebbe gentilmente indirizzato al primo reparto psichiatrico nei paraggi. Eppure, il problema epistemologico – ossia, relativo alle nostre possibilità di conoscere – rimane, con lo scarto netto tra la conoscenza, diretta, che ho della *mia esperienza* e la conoscenza, solo indiretta, che ho delle esperienze altrui.

Comunque, Chalmers non sostiene che gli zombie fenomenici esistono davvero ma solo che essi sono *concepibili*, ossia: possiamo pensare a questa entità senza incorrere in alcuna contraddizione. L'obiettivo di questo "argomento della concepibilità" è di farci progredire riguardo uno dei più importanti problemi filosofici: il **problema mente-corpo**. Ossia: che rapporto c'è tra la mia mente – costituita da stati mentali come sensazioni, credenze, desideri, emozioni, ragionamenti, etc. – ed il mio corpo, fatto di materia e quindi parte del mondo naturale assieme a rocce, piante e animali? Tradizionalmente, nella storia dell'umanità e della cultura (anche non occidentale), sono state elaborate diverse risposte a questa questione, che **si muovono tra i due estremi del dualismo delle sostanze e del monismo materialista**. Il dualismo è quella posizione secondo cui mente e corpo sono due ambiti della realtà assolutamente distinti, anche se legati l'uno all'altro: il corpo è parte del mondo materiale e naturale, mentre la mente è una diversa "sostanza" (l'*anima* o *spirito* delle filosofie di Platone e Cartesio, ad esempio, oltre che del cristianesimo). Il monismo materialista, invece, sostiene che vi è un solo tipo di realtà: la materia, e che quindi anche la mente è parte del mondo materiale. Queste due opzioni principali riguardo il problema mente-corpo si sono "scontrate" nel corso dei secoli sia all'interno del dibattito filosofico che nella storia della cultura più in generale. A partire dalla rivoluzione scientifica, però, il materialismo ha preso sempre più il sopravvento, sviluppandosi all'interno di una visione del mondo secolarizzata in cui non sembra esserci più posto per la nozione di un'anima disincarnata. Si può dire, in effetti, che il materialismo è la posizione standard nell'ambito della filosofia della mente, che è appunto quell'ambito della filosofia contemporanea che si interroga sul funzionamento e sul "posto" della mente nella realtà e che lo fa in stretto dialogo con le cosiddette "scienze cognitive" (psicologia, linguistica, neuroscienze, informatica, etc.). La forma più avanzata di monismo materialista è in particolare il *fisicalismo*: la prospettiva che assegna alla fisica, in quanto scienza della natura al suo livello più fondamentale, il compito di individuare le entità e i processi "di base" del mondo naturale su cui, come si dice in gergo tecnico, "sopravvengono" tutte le altre entità e processi (ad esempio montagne, fiumi, costellazioni, etc.). In questa prospettiva, le entità di livello "superiore" si "fondano" sulle entità di base che vengono ammesse dalla fisica (o meglio, dalla fisica nel suo sviluppo definitivo e ideale, di là da venire, quando potrà legittimamente proporsi come una "teoria del tutto"), che siano esse atomi, campi quantistici, superstringhe, etc.

Ecco, l'argomento dello zombie di Chalmers si propone di dimostrare che il fisicalismo è falso: non tutto ciò che esiste sopravviene sul fisico, e quindi non tutto è riducibile in linea di principio al mondo fisico. Questo poiché, appunto, sono concepibili gli zombie fenomenici: creature identiche agli esseri umani dal punto di vista fisico (molecola per molecola o atomo per atomo) ma a cui manca la coscienza fenomenica. Di conseguenza, **la coscienza non è fisica: è qualcosa in più, che si aggiunge all'"arredo ontologico del mondo"** (ossia: l'inventario dei tipi di cose che esistono), oltre alle entità e proprietà di base ammesse dalla fisica e a quelle "superiori", che si fondano su quelle fisiche e che sono ammesse dalle altre scienze come chimica, biologia, meteorologia, etc.

Un punto cruciale dell'argomento di Chalmers è che la coscienza fenomenica (l'effetto che fa avere sensazioni e sentimenti, provare dolore e piacere, etc.) rappresenta un'eccezione alla pervasività della "sopravvenienza logica" dei fatti di alto livello sui fatti fisici fondamentali. "Sopravvenienza logica" vuol dire che, dato un insieme di fatti fondamentali (poniamo, un certo insieme di atomi disposti in un dato modo), da essi seguiranno necessariamente i fatti di livello superiore (ad esempio fatti chimici, biologici o metereologici). Se c'è sopravvenienza logica dei fatti di livello superiore su quelli fondamentali, allora i fatti di livello superiore sono in linea di principio "riducibili" a quelli di base, ossia: per spiegarne l'esistenza, non c'è bisogno di ammettere ulteriori entità e proprietà oltre a quelle fondamentali ammesse dalla fisica. Infatti, un qualsiasi fenomeno indagato da una scienza di "alto livello" (ad esempio, il processo di formazione di un uragano, indagato dalla meteorologia), risulta essere analizzabile nei termini dei suoi costituenti fisici fondamentali. Questo non vuol dire che sia poi utile descrivere la formazione di un uragano entrando nel merito delle miriadi di particelle d'acqua in sospensione che lo costituiscono, ma sarebbe in linea di principio possibile farlo. Per questo motivo, non è concepibile il "duplicato fisico" di un'entità come un uragano o un batterio che non sia identica anche dal punto di vista macroscopico (ad esempio, dal punto di vista meteorologico o biologico). E ciò vale anche per l'ipotetico zombie, che sarà appunto identico non solo fisicamente ma anche biologicamente e psicologicamente, *se* però dalla "psiche" escludiamo la dimensione qualitativa o fenomenica (l' "effetto che fa").

In realtà, l'argomento dello zombie contro il fisicalismo, proposto da Chalmers, è basato su un'idea espressa anche da altri filosofi prima di lui. In particolare **Saul Kripke** – molto citato da Chalmers – nel suo *Nome e necessità* (1980) ha utilizzato l'immagine del dio creatore che, nell'atto di forgiare il mondo, deve fissare le entità e le proprietà fondamentali su cui si fonda tutto il resto. Kripke sostiene quindi che, una volta che il creatore ha fissato le entità e proprietà fisiche fondamentali, non deve fare alcuno "sforzo ulteriore" per far sì che, ad esempio, ad una certa configurazione di atomi corrisponda una montagna o un cavallo (con tutte le proprietà associate a queste entità). Ma ciò non vale nel caso della coscienza e, in particolare, del rapporto tra stati di coscienza e stati cerebrali. Questo perché, appunto, è concepibile che si dia un certo stato fisico che noi solitamente constatiamo essere correlato ad uno stato coscienziale, senza che si dia il corrispondente stato coscienziale. In un esempio classico, anche se poco accurato, noi constatiamo la correlazione tra la sensazione di dolore e la stimolazione di un particolare tipo di fibre nel cervello (le fibre corticali) ma, secondo Kripke, è concepibile uno scenario in cui vi è stimolazione delle fibre corticali senza che si dia alcun dolore. Questo poiché non vi è alcun legame necessario tra i due ordini di fenomeni (secondo Kripke vale anche il contrario: è concepibile che il dolore sia vissuto da un'entità priva di cervello e di corpo, come un angelo). Si tratta, appunto, della concepibilità di quello che Chalmers chiamerà poi *zombie fenomenico*.

Agli occhi del non addetto ai lavori nell'ambito della filosofia della mente e degli studi sulla coscienza (*consciousness studies*), il problema sollevato da filosofi come Chalmers,

Nagel e Kripke può sembrare futile. Eppure, a ben guardare, si tratta di una questione dai risvolti anche esistenziali ed etici. Ad esempio, ammettere il carattere non fisico della mente cosciente può aprire le porte ad una concezione dualista che vede nell'anima disincarnata l'essenza dell'umano e che ammette la possibilità che essa abbia anche una forma di esistenza "ultraterrena".

Bisogna però dire che in Chalmers la critica al fisicalismo non conduce necessariamente a posizioni radicalmente opposte come il dualismo delle sostanze. Sostenere che la coscienza è non fisica, infatti, non implica necessariamente che essa sia una realtà separata radicalmente dalla materia e dalla natura. Oltre al dualismo "cartesiano", infatti, esistono varie posizioni metafisiche di tipo *naturalista* (secondo cui tutto ciò che esiste è naturale) ma non fisicalista, stando alle quali la natura non è colta esaustivamente dalla scienza fisica, perché c'è qualcosa "in più" nella natura oltre al dominio delle entità fisiche. Un'opzione, ad esempio, è l'*emergentismo* riguardo la coscienza: l'idea secondo cui la coscienza è qualcosa di *nuovo* che emerge dal mondo fisico quando questo raggiunge un certo livello di complessità (plausibilmente nei sistemi nervosi degli animali). Un'altra posizione che, per quanto possa sembrare "strana", è sostenuta da diversi filosofi contemporanei, è il *panpsichismo*: la teoria secondo cui la coscienza è diffusa ovunque in natura, costituendo per così dire "l'altra faccia della medaglia" in corrispondenza ad ogni entità fisica, dagli atomi alle galassie.

Il panorama delle posizioni metafisiche sulla coscienza alternative al fisicalismo è molto articolato ed il dibattito a riguardo è molto aperto e vivo, ma tutte si muovono nel contesto dell'orizzonte problematico aperto dalla nozione (filosofica) dello *zombie*.

DI RAGNI, ZOMBI E AUTOMI: L'ALBA DELLA NECROBOTICA



ALFONSO LOMBARDI

Negli ultimi anni si è parlato spesso di ragni zombi. No, non si tratta di un *horror movie* di successo né tanto meno dell'ultima trovata commerciale di Halloween. Non c'entrano neppure i paesaggi spettrali creati dallo spostamento di massa di quelle creaturine da brividi mediante il cosiddetto *ballooning*. La definizione di ragni zombi compare, invece, nella divulgazione di un raccapricciante meccanismo parassitario.

Sono molte, infatti, le ricerche che hanno portato alla luce le capacità manipolatorie di determinate specie di imenotteri a danno di differenti specie di ragni. Si è osservato, in particolare, come la larva deposta all'interno o sul dorso degli aracnidi induca gli stessi a tessere un bozzolo nel quale l'insetto potrà svilupparsi al riparo dalle intemperie e dai suoi predatori, dopo aver fagocitato o lasciato morire il ragno che l'ha ospitata. La "zombificazione" avverrebbe attraverso l'iniezione di sostanze ormonali che nei ragni si presenterebbero di per sé nel momento opportuno, come nel caso della muta, sfruttando in questo modo un comportamento usuale e lasciando che sia il parassitoide a stabilire quando vada attuato, naturalmente godendone ogni vantaggio.

Soffermandoci su una ricerca specifica, apparsa nel 2019 sul numero 44 della rivista *Ecological Entomology*, alcuni studiosi dell'Università della British Columbia hanno descritto l'interazione che avviene tra le vespe del genere *Zatypota* e i ragni appartenenti alla specie *Anelosimus eximius*. È da notare che quest'ultimi sono definiti ragni sociali,

per via della loro strabiliante cooperazione nella tessitura delle tele e nella cura delle covate, la quale apporta notevoli benefici alla vita delle colonie. È proprio la loro socialità che rende ancora più evidente la manipolazione alla quale sono soggetti gli individui parassitati. Infatti, il comportamento di questi sfortunati, una volta indotti ad allestire il bozzolo che servirà per lo sviluppo della pupa, è del tutto inconsueto.

Diversamente da molte altre specie di ragni, l'*Anelosimus eximius* non si isola dalla propria colonia; ciò accade, invece, quando un esemplare viene infettato e destinato a divenire un non morto che cammina. La larva cresciuta sul suo addome, infatti, non si accontenta di nutrirsi dell'emolinfa del ragno ospitante, ma quando è il momento lo induce ad abbandonare il nido e a tessere una tela differente dal solito, presumibilmente più efficiente per lo sviluppo della vespa. A questo punto il ragno ha portato a termine il suo compito, non gli resta che attendere oziosamente la sua morte, eventualmente inferta da quello stesso boia che si ritirerà presto nella dimora per lui preparata.

Ora, da qualche mese a questa parte, per alcune specie di ragni si è aperta una nuova prospettiva di non morte oltre la vita. Al destino disumano a cui vengono condannati dagli icneumonidi per mezzo di una composizione chimica, si affianca la possibilità per questi commiserabili esserini di venir controllati tramite un *soffio* non proprio vitale. Questa volta il protagonista è il cosiddetto ragno lupo, della famiglia dei licosidi; il carnefice *Homo sapiens*. Certamente le differenze sono molte e sostanziali, a cominciare dalla messa in atto di una “buona morte”.

Ciò di cui stiamo parlando è la **necrobotica**, un nuovo campo di studi inaugurato dalla ricerca di un team della Rice University; i risultati della sua prima applicazione sono stati pubblicati sulla rivista *Advanced Science* nel mese di luglio 2022. Si tratta dell'eutanasia di un ragno lupo mediante temperature molto basse e della successiva applicazione di una siringa nel suo prosoma, attraverso la quale si rende l'aracnide una vera e propria pinza meccanica. Infatti, la fisiologia del ragno permette di sfruttare il meccanismo idraulico che controlla il movimento delle zampe, il quale non avviene tramite un sistema muscolare bensì regolandone la pressione.

Certo, nulla che non sia stato già immaginato, ma ancora una volta le fantasie più bizzarre si trasformano in realtà, infatti è da anni che la tecnologia si ispira a organismi viventi o ne utilizza parti per creare nuove ibridazioni. È pure vero che da sempre l'essere umano sfrutta altri esseri viventi per nutrirsi e rendere migliore la propria esistenza, ed è altrettanto vero che farlo gli è connaturato e indispensabile per poter sopravvivere. Sono maggiormente discutibili, invece, i metodi e i fini che spesso intervengono nello sfruttamento spregiudicato della natura e delle forme di vita che ne fanno parte.

In questo caso, i pionieri della necrobotica mostrano un certo riguardo per il benessere animale, infatti, nonostante i ragni non sempre sono stati considerati degni di tali attenzioni, i nostri ricercatori sono consapevoli che gli studi più recenti non escludono la possibilità che gli aracnidi siano capaci di provare dolore, paura e altre spiacevoli sensazioni, lasciando in ogni caso il beneficio del dubbio.

Eppure, la semplicità con cui un essere vivente può essere ucciso e trasformato in un attrezzo meccanico lascia pur sempre spazio a ulteriori riflessioni etiche, fino ad arrivare a pensare – o almeno a provarci – i limiti dell'umano. Se vogliamo non essere noi gli zombi, o anche solo delle vespe, ne abbiamo la possibilità: basta prendere atto della nostra *simbiosi*, del nostro vivere insieme ad altre forme di vita e non lasciare che questa si riduca alla semplice predazione.

PENSARE GLI ZOMBIE E RI-PENSARE IL FINE VITA: IL CORPO, IL TEMPO E LA NON MORTE



TULLIA PENNA

Perché scrivere di zombie? Prima di questo, perché *pensare* gli zombie? Il numero di risposte possibili è considerevole, così come il loro contenuto: dalla riflessione sui simboli della cultura pop della non morte, passando da una riflessione sui diversi stati di coscienza e sul loro motore ultimo, per giungere quindi al tradizionale incontro/scontro tra dualismo e materialismo. Qualsiasi prospettiva si intenda assumere, il minimo comun denominatore rimane immutato e consiste nell'appartenenza dei non morti, e degli zombie in particolare, a un immaginario collettivo che si rinnova senza disperdersi da decenni. A partire dalla pellicola *L'isola degli zombie* (*White Zombie*) di **Victor nel Halperin** 1932, attraverso l'evoluzione offerta da **George Andrew Romero** con la saga inaugurata da *La notte dei morti viventi* (1968), il fascino oscuro (e ripugnante) degli zombie continua a mietere, almeno metaforicamente, le proprie vittime. Basti pensare all'adattamento televisivo del fumetto *The Walking Dead* di **Robert Kirkman**, trasposto in una fortunatissima serie TV da ben 11 stagioni.

Certamente i connotati elementari dello zombie sono cambiati nell'arco di quasi un secolo dalla loro prima comparsa in versione caraibica ne *L'isola degli zombie*, quando le

loro azioni, e anche i più elementari movimenti, erano frutto esclusivo di ordini impartiti da altri o, in ogni caso, cause esterne alla loro corporeità. Gli zombie di Halperin erano lenti, si potrebbe dire addirittura *imbambolati*, visto il loro essere vittima di riti voodoo, mentre i loro “discendenti” contemporanei sono sempre più spesso scattanti, quasi fulminei, e assolutamente efficaci nelle loro azioni di aggressione. I non morti, in una certa accezione, si sono quindi *evoluti*, pur rimanendo fermamente presenti, e anche attraenti, nel cuore della cultura pop occidentale. Gli zombie affascinano, attraggono e turbano le nostre menti o forse, per meglio dire, le *perturbano*. Il perturbante di freudiana creazione «è quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare», che affonda le proprie radici in qualcosa che conosciamo, al punto da ritenerlo familiare, eppure ci lascia in un senso di terreo sbigottimento. Osserviamo gli zombie sullo schermo e ne riconosciamo immediatamente la struttura corporea, materiale, appartenente alla nostra stessa specie, eppure, nel medesimo istante, ci assale il senso di disagio perché alla familiarità segue il terrore.

Esattamente questa fase transitoria, questo momento di intuizione *perturbata*, ci concede uno dei tanti possibili spazi di riflessione sulla non morte e sulla morte stessa. In particolare, riconoscerci negli zombie e, al contempo, disconoscerli come nostri simili, ci spinge a porre in discussione alcune delle dicotomie che maggiormente diamo per scontate quando trattiamo di fine vita. Fine vita inteso come parentesi conclusiva, più o meno prolungata, ma pur sempre *medicalizzata*, dell’esistenza umana. Lo zombie, questo non morto che in parte richiama la vita (si muove, agisce, aggredisce), ma simboleggia la morte (putrescente, inanimato, privo di coscienza), può diventare dunque metafora efficace per interrogarsi sul rapporto stesso tra vita e morte, tra esistenza e non esistenza. Si tratta non certo di proporre un’ontologia zombica, ma di utilizzare lo zombie come lente di indagine e riflessione, anche minimamente provocatoria. Se i morti viventi de *L’isola degli zombie* possono essere interpretati, secondo **Kasey Silem Mohammad**, come metafora di una forza lavoro umana completamente alienata, i morti viventi in generale possono aiutarci (ammesso che ciò ci interessi) a porre in discussione alcune nostre certezze, non sempre del tutto consapevoli, rispetto al fine vita, a quel frangente che divide e unisce la nostra esistenza e la nostra non esistenza. Un frangente che assume significato filosofico e giuridico al contempo.

Lo spunto riflessivo che si intende proporre, suscitato dai non morti, da queste figure immaginifiche ricche di significati simbolici e metaforici, concerne appunto il porre in discussione alcune dicotomie legate al fine che vengono generalmente date per scontate nel sentire comune e riflesse, talvolta, nel dato normativo. Porre in discussione non per un afflato decostruttivo, ma con il genuino intento di interrare un modesto seme di dubbio. Quali sono dunque queste antitesi, queste contrapposizioni concettuali forti? Innanzitutto, e senza ripercorrere il vasto mare del dialogo tra dualismo e materialismo, possiamo constatare come il sentire comune, interrogato rispetto al concetto di identità, tenda a far prevalere il piatto della bilancia su cui si trova l’elemento psichico. In linea generale, una persona comune tenderà a rispondere alla domanda “chi sei?” con risposte inerenti alle

qualità psichiche che pensi la connotino. Dagli elementi biografici ai tratti della personalità, difficilmente le risposte si soffermeranno in prima battuta sui tratti fisici, materiali, corporei. Ciò rileva anche rispetto al fine vita, quando chiamati a riflettere su quali siano i nostri desideri rispetto alla conclusione dell'esistenza, tralasciando l'elemento di fede rispetto alla continuazione della stessa in altra *forma*, siamo abitualmente spinti a far prevalere l'elemento incorporeo. Certo, in prima battuta ci soffermiamo a stabilire che vorremmo non soffrire, o che le sofferenze siano le minime e più veloci possibili, ma in generale ci riferiamo costantemente al concetto di *qualità* della vita. La qualità della vita si fonda, in sintesi, sulla possibilità e sulla nostra capacità di utilizzare a pieno le nostre funzioni cognitive di ordine superiore. Si tratti della capacità di muoversi autonomamente in modo complesso (praticare il nostro sport preferito), di svolgere compiti altamente organizzati (svolgere il proprio lavoro) o di comunicare compiutamente con il mondo esterno, tali funzioni assumono tutte un peso fondamentale nella definizione di ciò che riteniamo essere una vita di *qualità*. Il valore che attribuiamo loro è elevato perché profondamente connesso all'elemento psichico: poter continuare a comunicare e intessere relazioni con le altre persone non è rilevante perché ci interessa svolgere compiutamente una funzione di articolazione del linguaggio attraverso l'esercizio dei muscoli palatoglosso e genioglosso nel cavo orale. Quel che ci preme, e che ci spaventa perdere, è il significato psicologico attribuito alla funzione dell'articolazione del linguaggio, il suo riflesso emozionale e le conseguenze relazionali. In sintesi, attribuiamo un valore maggiore all'elemento mentale, rispetto a quello fisico.

Ci si chiederà: quale ruolo per i nostri zombie in questo contesto? Ebbene, se riflettiamo su quel senso del *perturbante* freudiano di cui prima si faceva menzione, ritorneremo sul punto dell'empatia che tendiamo a provare verso i non morti. Nel primo istante in cui appaiono sullo schermo, o tra le pagine di un libro, la sensazione è di riconoscerci in loro: possiedono una forma umana, benché piuttosto putrescente. Al di là della morfologia, sappiamo che nell'ambito della storia, che stiamo leggendo o guardando, lo zombie prima di assumere tale natura fosse una persona, una *data* persona. Prima di strisciare angosciosamente o scattare famelicamente, lo zombie è stato una *persona*. Come ci ricorda **William Larkin**, lo zombie ci pone di fronte alla continuità corporea di quell'individuo non morto, che riconosciamo come entità che è stata una persona e che continua a essere riconoscibile come tale perché a perdurare, seppur in decomposizione, è il corpo. Perché ci disturba tanto la visione dello zombie? Perché convoca quel senso di riconoscimento (il corpo è rimasto il medesimo, seppur in forma deteriorata) verso cui non sappiamo resistere di primo acchito, nonostante realizziamo che ogni elemento psichico sia assente in quell'individuo. Vale a dire che a continuare a esistere sia esclusivamente l'elemento materiale e non certo quello mentale.

Ci troviamo quindi davanti a una situazione paradossale, che Larkin per primo ha sottolineato: il senso generale ci spinge, intuitivamente, a definire un individuo sulla base della sua personalità e di elementi ultranei rispetto a quelli fisici, ma posti davanti a un morto vivente... la corporeità ci pone spalle al muro, costringendoci a riconoscerle, nella

sua continuità irrealistica, un peso quasi identico. La relazione tra zombie e fine vita si costruisce su questo preciso punto: benché portati, anche inconsciamente, a sostenere che l'elemento psichico sia prevalente quando ci si trovi a riflettere sul fine vita, la dicotomia corpo – mente si fragilizza quando utilizziamo altre chiavi di lettura, portandoci ad ammettere che la continuità corporea dei non morti ci solleciti un senso di irrisolto. Un senso che affonda le radici in quel riconoscerci nell'umanità pregressa dello zombie, ma nel non riconoscerci nel suo spaventoso movimento inanimato, che ci *perturba* freudianamente.

Non è un caso, comunque, che riflettendo sul fine vita come scelta davanti a un disagio esistenziale insormontabile, **Jean Améry** sottolineasse l'algido e impersonale ipertecnicismo della medicina, che reifica completamente il corpo sottoposto alla cura, tramutandolo in banale "*chose*". Da raffinato fenomenologo Améry definiva i confini del suo io tracciando i confini del proprio corpo ("la superficie cutanea mi protegge dal mondo esterno") e distingueva, rispetto alla morte, il *terror* (provocato dalla morte subitanea proveniente dall'esterno) e l'*horror* (la morte che inesorabilmente ci erode dall'interno). L'*horror* di Améry ci riavvicina, almeno semanticamente, ai nostri non morti e alla loro continuità corporea: "se devo avere fiducia, sulla pelle devo sentire solo ciò che voglio sentire", ma gli zombie non hanno coscienza, non possono nutrire fiducia, né negarla. Tuttavia servono a noi come metafore (non)viventi per interrogarci su quale ruolo attribuiamo, anche solo istintivamente, alla nostra dimensione fisica, specialmente nel fine vita.

Ultimo spunto, sempre a proposito di dicotomie e assiomi, di zombie e di fine vita. Nonché di perturbante in senso freudiano. Siamo abituati a pensare alla morte in molti modi diversi, sui quali giocano la propria influenza le nostre convinzioni religiose, culturali e anche le circostanze storico-geografiche in cui nasciamo. In generale possiamo però affermare che la persona comune ritenga la morte uno stato, o una condizione, che si contrappone diametralmente alla vita. Dove vi è l'una, manca l'altra. Gli zombie ci aiutano a riflettere anche su questa dicotomia, collocandosi in una situazione frammista di morti *viventi* o di non morti. Ci ripropongono la continuità tra vita e morte di spinoziana memoria, che nega la natura assoluta di tali condizioni. Améry stesso, trattando della *Freitod* (morte libera), ritiene che il suicidio non consista in un esercizio della libertà, ma di un cammino *verso* la libertà, in un *continuum* tra ciò che è stato e ciò che non sarà. Così come Patrick Nerhot evidenzia rispetto al suicidio, contestando la diffusa concezione dicotomica tra un tempo "prima" e uno "dopo" la morte. L'istante del fine vite non è altro che un "salto", un non tempo, che non ha né un prima, né un dopo. L'annientamento dell'essere non può esaurirsi quindi nella contrapposizione tra vita e morte, tra ciò che è stato e l'ignoto che seguirà. I non morti, in questo senso, ci aiutano enormemente. Sono metafore (non) viventi speciali per la nostra riappropriazione intellettuale del significato che abitualmente attribuiamo al tempo, al presupposto sui "agire" su di noi e sulle nostre condizioni.

Perché scrivere di zombie e fine vita, quindi? Per offrirci un supporto metaforico e immaginifico differente dalle consuete chiavi di lettura, per gettare dei semi di dubbio, ma anche per ricordarci l'importanza dell'immaginazione nella creazione intellettuale.

SPAVENTOSO COME UNO ZOMBIE? IL DILEMMA DELLE EMOZIONI PER I PRODOTTI DI FINZIONE



GIULIO SACCO

Mentre guarda *l'Alba dei morti viventi*, Marco è sulle spine. Si spaventa quando gli zombie appaiono sullo schermo, e durante tutto il film è in apprensione per la sorte dei protagonisti. La sua è un'esperienza comune agli appassionati di horror. Tuttavia, come spesso accade in filosofia, un fatto che di primo acchito ci appare banale può rivelarsi più problematico del previsto dopo una riflessione approfondita.

In particolare, i problemi sorgono quando ci interroghiamo meglio sulla natura delle nostre normali reazioni emotive. Solitamente, infatti, proviamo emozioni nei confronti di fatti, eventi, persone che pensiamo esistano: sarebbe alquanto bizzarro sostenere di essere tremendamente arrabbiati con la sorella di Roberta, sapendo che Roberta è figlia unica. Ed è probabile che ci preoccuperemmo per la salute mentale di qualcuno che dicesse di avere paura che il suo amico immaginario parli male di lui alle sue spalle. Eppure, ciò – o qualcosa di simile – è proprio quello che accade quando guardiamo un film o leggiamo un libro di fantasia. Mentre si gode il suo horror, Marco è consapevole che gli eventi e i personaggi che sono rappresentati sono un puro prodotto dell'immaginazione degli autori; ma, ciononostante, prova nei loro confronti delle emozioni che sembrano reali e genuine.

Questo dilemma è ciò che i filosofi definiscono **“paradosso della finzione”**. Il primo a porlo in questi termini è stato il filosofo dell’arte inglese **Colin Radford**, che in un celebre articolo del 1975 si chiese come fosse possibile, per una persona razionale, provare compassione e struggimento per il destino di Anna Karenina, l’infelice eroina dell’omonimo romanzo di Tolstoj che, al termine di vicende travagliate e amori struggenti, pone fine alla sua vita gettandosi sotto un treno. Com’è possibile – si chiedeva Radford – essere tristi al termine della lettura pur sapendo che in realtà non c’è alcuna donna di nome Anna spinta al suicidio dalle sue sofferenze? Sarebbe decisamente più razionale struggersi di fronte alle notizie del telegiornale, che raccontano i problemi di persone in carne ed ossa. In modo alquanto sorprendente, invece, questo genere di risposta è considerato un sintomo di ipersensibilità (una forma di neurodiversità opposta all’autismo, che porta il soggetto a manifestare livelli di empatia decisamente superiori alla media), mentre commuoversi per storie di finzione sembra piuttosto naturale. Ma, per quanto naturale, cominciamo a capire che ciò ha dei tratti paradossali.

Essendo dirette a oggetti che in realtà non esistono, Radford concludeva che le emozioni suscitate dai racconti di fantasia sono irrazionali. A seguito del suo articolo, molti filosofi si sono confrontati con la sua sfida, provando a risolvere in modi alternativi il paradosso della finzione. Ciascun tentativo ha i suoi pregi, sottolineando aspetti della nostra esperienza; anche se, come accade altrettanto spesso nella discussione filosofica, nessuno ha conquistato un consenso unanime. Una delle proposte più conosciute si richiama al concetto di **“sospensione volontaria dell’incredulità”**, fatto risalire al poeta inglese **Samuel Taylor Coleridge**. Secondo questa visione, quando fruiamo di un prodotto di finzione, stipuliamo una sorta di patto con l’autore, e ci impegniamo a non questionare la veridicità di quanto ci viene raccontato. Chi va a guardare un film horror, non si mette a pignoleggiare sulla plausibilità di un virus che trasforma chi ne è colpito in uno zombie: accetta che, per il tempo in cui è al cinema, esistano creature non-morte che contagiano le persone con il loro morso, e quindi ne è spaventato. Perciò, argomentano i sostenitori di questo approccio, non si crea alcun paradosso, perché – fintanto che siamo coinvolti da ciò che vediamo – è come se dimenticassimo temporaneamente che i fatti mostrati non sono veri.

In effetti, poche cose riescono a rovinare la vista di un film fantastico più di un vicino pedante che sottolinea le sue imprecisioni scientifiche. Per godere della finzione dobbiamo accettarne le “regole”. Tuttavia, la sospensione dell’incredulità non è mai totale: se davvero credessimo di trovarci di fronte una creatura mostruosa che attenta alla vita delle persone, non ci limiteremmo a sobbalzare sulla poltrona. I più impavidi proverebbero forse ad aiutare i protagonisti in pericolo; realisticamente, la maggior parte cercherebbe di scappare a gambe levate dalla minaccia e magari chiamare il soccorso della polizia. Ma, per fortuna, non è questo che avviene solitamente al cinema o a teatro: la massima forma di fuga che può mettere in atto uno spettatore fufone è smettere di guardare. (È ciò che mi capitò da bambino quando vidi per la prima volta un film in 3D a Mirabilandia. Delle mostruose – e tremendamente realistiche – api sembravano uscire dallo schermo, terrorizzandomi:

eppure, persino un bambino di 8 anni capì che per sfuggire a quell'orrore era sufficiente togliersi gli occhialini 3D, tirando un sospiro di sollievo di fronte all'immagine sgranata che rimaneva senza di essi.)

Ricorrere alla sospensione dell'incredulità, perciò, non basta a superare il paradosso della finzione, perché, pur abbassando le nostre pretese di verosimiglianza, non arriviamo mai a pensare realmente che ciò che vediamo (o leggiamo) sia vero – ma proviamo comunque emozioni per quelle falsità. Una soluzione analoga, tra le più discusse negli ultimi anni, è stata proposta dal filosofo americano **Kendall Walton**, che paragona il nostro atteggiamento di fronte a un film a quello dei bambini immersi nel gioco. Quando fingono di essere guardie e ladri (o, per rimanere in tema, zombie e sopravvissuti), sanno benissimo di essere dei normali bambini, ma agiscono “come-se” chi rincorre sia un pericoloso mostro. Allo stesso modo, Marco non crede realmente di trovarsi di fronte dei morti viventi, ma ne è spaventato perché “sta al gioco” del regista: si emoziona come farebbe se fosse davvero a tu per tu con uno zombie, pur sapendo di non esserlo veramente.

La proposta di Walton (chiamata in gergo “teoria della finzione” o “del far finta”) coglie un aspetto importante del nostro atteggiamento nei confronti dei prodotti di fantasia: quando un film è coinvolgente, possiamo dire che “Era *come* essere lì!”. Tuttavia, anch'essa non è pienamente soddisfacente. Infatti, c'è una differenza sostanziale tra l'emozionarsi per un'opera di finzione e i giochi dei bambini: solo questi ultimi sono volontari. Quando un bambino non vuole più giocare, in un attimo può far cadere la recita a suo piacimento; al contrario, uno spettatore terrorizzato da un film non può sottrarsi alla sua emozione con tanta facilità. Certamente, può interrompere la visione (come il me bambino che si sfilava gli occhiali 3D); ma non può continuare a guardarlo e decidere volontariamente di non avere più paura, magari pensando qualcosa del tipo “Adesso basta: smetto di fingere di avere di fronte uno zombie”.

Negli ultimi anni, i filosofi dell'arte e delle emozioni hanno avanzato molte altre proposte. Ma credo che quella più plausibile sia una qualche versione di ciò che già **Aristotele** aveva in parte suggerito nella *Poetica*. E cioè: ciò che ci fa emozionare delle opere di finzione è il fatto di richiamare, in qualche modo, alcune esperienze e caratteristiche che, con le dovute proporzioni, sono proprie di tutti gli esseri umani anche nella vita reale. Il fascino della finzione starebbe perciò nell'umanità che ritroviamo in essa. È anche per questo, forse, che non ho mai pienamente apprezzato i mostri come personaggi spaventosi: certamente, zombie e vampiri sono terrificanti alla vista; ma credo che facciano molta più paura i pericoli a cui siamo realmente esposti, e la malvagità che (alcuni) veri umani sanno esercitare. E ho l'impressione che, limitandoci a identificare come cattivi quei mostri così bizzarri e diversi da noi, si voglia forse esorcizzare l'idea di poterlo essere, a volte, anche noi stessi.

ZOMBIE, O DEL DIRITTO 'DEI MORTI VIVENTI': FORMA, DECISIONE, RESPONSABILITÀ



JACOPO VOLPI

1. Lo spazio del diritto sembra talvolta evitare il “sostanziale”, quello che maggiormente conta: il “decisivo”, si potrebbe dire. Se è vero, come è vero, che le modalità attraverso cui il diritto, spesso, si trova ad operare sembrano omettere tutti quegli elementi che, nelle “vite degli altri”, assumono un aspetto cruciale.

Nella ‘ciurma nera’ del bastimento *Yorikke*, la ‘nave morta’ del noto romanzo di **Bruno Traven** (*La nave morta*, 1926), molti membri dell’equipaggio hanno i tratti, tipici, dell’“emarginato”, del “paria”, del “reietto” e, nella quasi totalità, la caratteristica di essere, fondamentalmente, **degli ‘apolidi’, dei soggetti formalmente privi di cittadinanza e nazionalità, ironicamente parlando: dei ‘morti viventi’, degli ‘zombie’**. La loro condizione è il riflesso delle varie peripezie narrative in cui si trovano coinvolti, sintetizzabili nelle complicità ‘miopi’ della (allora) ascendente burocrazia statale europea che, nel groviglio delle forme procedurali, sovente determinava non poche difficoltà nell’ottenimento e acquisizione di documenti ufficiali, soprattutto per talune categorie di soggetti, quali, appunto, i marinai di bastimento, che, in virtù della loro condizione lavorativa ed esistenziale, non si uniformavano del tutto all’immagine, solare, del ‘buon borghese’. Come noto, infatti, e come messo in luce da molta letteratura europea degli anni Venti e Trenta del secolo scorso, dopo la Grande Guerra si fa largo nelle procedure formali

interstatali – quale vero e proprio nume tutelare per il viaggiatore (e lavoratore) internazionale – il documento del **passaporto**, che, fino a pochi anni prima, rivestiva un carattere prettamente secondario, se non del tutto ininfluenza (come constatabile, ad esempio, nelle magnifiche testimonianze contenute ne *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo* (1942) di **Stefan Zweig**).

Gli episodi che affiorano dall'opera di Traven sono soltanto un suggerimento per evidenziare come la connotazione classica del concetto di diritto – che ha fatto da padrona, quantomeno, dall'avvento del così detto 'Stato moderno' e che si è contraddistinta per il predominio, nell'ambito del 'giuridico', delle dimensioni legalistico-formalistica, coercitiva e imperativistica – se spinta ai suoi esiti estremi conduca, essenzialmente, ad un'irreale forma di *non sense* normativo, che contraddice i più elementari bisogni dei consociati, nonché gli scopi fondamentali per i quali ogni norma giuridica viene pensata e, dunque, formulata e promulgata.

Le ragioni per cui il diritto risulta "opaco" rispetto a tali sfere di operatività normativa sono variegata, ma potrebbero ricondursi a due aspetti primari, che riguardano, da un lato, un elemento, potremmo dire, **contenutistico**, dall'altro, un aspetto più propriamente strutturale, o **'formale'**, che sembra fors'anche aver impregnato la giuridicità prima ancora dell'avvento della 'macchina' dello Stato moderno e della sua principale cornice teorica, quella del positivismo giuridico.

2. La ragione **contenutistica** concerne un tema che potrebbe apparire, *prima facie*, "utile" ai meccanismi del consorzio sociale: il diritto, entro una certa misura, *ignora la vita*; ma in che senso, e in quali termini? La "ignora" nel momento in cui **riduce la componente più strettamente esistenziale dell'esperire quotidiano a contenuto non decisivo degli eventi che coinvolgono le relazioni soggettive e la collettività**. Il diritto, ad esempio, stabilisce le modalità e le forme ai fini della stipulazione di un accordo contrattuale, diretto a completare una transazione economica, commerciale o immobiliare; consente tale possibilità, pur rimanendo *ai margini* della stessa – è, in un certo senso, uno strumento, che può essere declinato nei termini di una norma tecnica (se vuoi X, devi fare Y). È in questa logica che il diritto può apparire, appunto, "utile": utile nella sua strumentalità, consentendo di compiere azioni che, altrimenti, non risulterebbero realizzabili, e permettendo, nel rigido rigore formalistico, di modellare ambiti di attività vantaggiosi per conseguire determinati fini.

Ma l'oggetto fisico della transazione – può essere un libro raro, una casa, un'opera d'arte, un mobile di pregio – con le sue (eventuali) ricadute affettive rimane estraneo alla dinamica giuridica, che trascura le qualità spirituali e **valoriali** del bene in questione, trattandolo alla medesima stregua di altri oggetti materiali, senza ponderarne il potenziale simbolico. Una procedura di pignoramento (mobiliare o immobiliare) viene portata avanti accantonando la possibilità che il bene oggetto della procedura esecutiva possa rivestire, per il debitore, un valore peculiare che potrebbe essere preservato, tale da consentirne la eventuale sostituzione con altri beni potenzialmente *aggredivibili* – è così, che

emblematicamente, e con terminologia non priva di una certa carica ideologica, si definiscono, nel gergo giuridico-dottrinale, i beni del debitore pignorabili dal creditore. Non vi è di che stupirsi: il diritto tratta il mondo, per proseguire con la metafora, come pullulato di oggetti “morti”, o “moribondi”. Ancora oggi, l’animale è considerato, secondo le categorie del diritto privato, come un semplice bene mobile, una *cosa*, con tutto ciò che ne consegue sul piano della disciplina giuridica. Nessuno, tuttavia, si sentirebbe di poter paragonare una sedia o un tavolo – beni mobili – alla dimensione affettiva e al coinvolgimento etico che può implicare la relazione con un altro essere vivente. Eppure, ad oggi, l’auspicabile passaggio diretto a qualificare giuridicamente gli animali come esseri senzienti non sembra imminente, e neanche latamente prossimo.

Continuando con alcuni esempi: in qualsiasi Stato europeo non è generalmente ammissibile passeggiare nella pubblica via senza indumenti, a corpo nudo. Il diritto ci dice che quando ci troviamo in un contesto pubblico, dove si sviluppa la convivenza con altre persone, è bene che le nostre parti intime siano adeguatamente coperte, e il nostro vestiario sia congruo ad alcuni criteri di moralità che non entrino in contrasto con le clausole generali che pertengono al buon costume e alla pubblica decenza. Le norme giuridiche, insomma, ci informano che dobbiamo indossare degli indumenti, altrimenti, se ciò non verrà fatto, potrà seguire una specifica sanzione. Ci dicono cosa dobbiamo fare (vestirci), ma non il modo in cui sia necessario farlo. Ognuno è libero, in Europa (e nel così detto ‘Occidente’) di vestirsi nel modo che meglio crede, con buono o cattivo gusto, in modo stravagante o maggiormente sobrio, o, ancora, può optare liberamente per una giacca di colore scuro, o di colore chiaro, a *pied de poule* o *tartan*, ma ciò che per il diritto rileva è che vengano garantiti quei criteri minimi di pubblica moralità stabiliti dalle leggi vigenti, qualunque sia lo ‘stile personale’ che, nel vestiario, si scelga di adottare.

Tutto questo, a ben vedere, si inserisce in quel processo di **autonomizzazione del ‘giuridico’** che rinviene i suoi primi elementi genetici già nell’antico diritto romano, per poi trovare varie forme di implementazione nei secoli successivi, fino al completo *exploit* con l’epoca dei Codici, a cavallo fra Settecento e Ottocento. E ciò consente anche di sottolineare come, in effetti, taluni diritti extra-europei si caratterizzino e si differenzino dai modelli del diritto occidentale non solo per la commistione di fattori diversi (di natura etico-politica ed economica) nella qualificazione della condotta umana, ma, altresì, per la traslazione **contenutistica** in termini giuridico-normativi di vere e proprie componenti tipicamente esistenziali (si veda, ad esempio, il complesso *corpus* del diritto islamico).

Il retroterra concettuale di questo discorso risiede in ciò che nella filosofia morale contemporanea (con Rawls e Habermas) è stato anche definito e declinato attraverso la distinzione fra *right* (campo del ‘giusto’) e *good* (sfera del ‘buono’). Mentre il primo, infatti, pertiene alla giustizia e allo spazio intersoggettivo del vivere in società, la seconda concerne, invece, la prospettiva morale, coinvolgente i valori che singoli soggetti (a mezzo di ‘progetti di vita’), o determinate comunità, mettono quotidianamente in gioco. Il tema, come emerge con chiarezza, non riguarda tanto la distinzione fra i due àmbiti che, teoricamente, sembra piuttosto pacifica, quanto, piuttosto, la capacità di delimitare, in

modo preciso, dove l'una dimensione principi e l'altra finisca; dove, cioè, tali criteri di delimitazione formale della sfera del *right* possano spingersi, al fine di non intaccare l'elemento decisionale dei singoli soggetti nella ricerca del migliore, e (per loro) più consono, progetto di vita.

3. Che il diritto accolga dentro di sé talune distinzioni concettualmente significative, come la ripartizione tra sfera del 'buono' e sfera del 'giusto', fra componente intersoggettiva nell'ambito della giustizia e decisioni morali sui propri progetti esistenziali, ci permette di scorgere anche l'altra faccia della medaglia, da cui traspare una qualità squisitamente **formale** dell'operare del diritto moderno.

Talvolta, infatti, la smisurata propensione formalistica, lungi dal determinare conseguenze positive, ovvero benefici o vantaggi obiettivi per i cittadini, può invece risultare senz'altro corrosiva dei legami sociali e lesiva di alcuni basilari nuclei di giustizia. E ciò avviene quando il diritto, pur di rispettare quegli stessi requisiti formali, e quei criteri procedurali che pure sono di sano ausilio in alcuni ambiti di vita – anche ai fini della capacità di preservare specifici diritti fondamentali –, si spinge fino ad estremizzarli, rendendoli paradossali, e costitutivamente privi del loro senso performativo.

Nel sopracitato romanzo di **Bruno Traven**, il protagonista si trova, ad un certo momento, dinanzi al console del proprio Stato di appartenenza. Egli vi si era rivolto perché, privo di passaporto e libretto di navigazione, o altra documentazione di analogo tenore, non poteva, senza alcun foglio ufficiale, unirsi a un qualche equipaggio di bastimento per fare rientro in terra patria, lasciando lo Stato straniero in cui si trovava temporaneamente. Quando il protagonista avanza l'istanza finalizzata ad ottenere un nuovo passaporto si trova dinanzi all'inamovibile atteggiamento del console, che rigetta la richiesta in ragione dell'assoluta mancanza di prove documentali che attestino l'effettiva cittadinanza americana, nonostante il protagonista parlasse perfettamente la lingua inglese! Orbene, quale più nitente evidenza – forse non esaustiva e non totalmente comprovante, ma, di certo, **ragionevolmente ammissibile** – come l'impeccabile padronanza della lingua del proprio paese può dimostrare un *trait d'union* intimo, effettivo, reale con la nazione stessa e un legame sostanziale di cittadinanza?

In questo caso la **formalità del diritto**, volta a preservare proficue modalità di gestione della convivenza e del vivere sociale, assume invero tratti parossistici, perdendo di vista il fulcro centrale della giuridicità, che, in quanto modalità prescrittiva di coordinazione delle vite individuali, deve preservare al suo interno un'area di **senso** che filtra, altresì, dalla necessità di determinazione semantica dei contenuti prescrittivi delle norme.

4. Quanto detto al fine di far emergere il fatto che un ordinamento giuridico, il quale vada a trascurare la componente soggettiva delle responsabilità decisionali dei singoli individui che si trovano a dover applicare ed attuare le norme, è un ordinamento che fa oblio della sua funzione cruciale di coordinazione delle esistenze secondo criteri di giustizia. La mancanza di apertura, infatti, alle dimensioni del **buon senso** e della

ragionevolezza nell'applicazione delle prescrizioni giuridiche conduce ad un circolo vizioso che destabilizza le stesse basi fondanti del vivere in società, annullando integralmente l'elemento esistenziale, che pure l'ambito giuridico frequentemente lambisce. Sovente, ed a ragione, il fattore esistenziale viene escluso dalle forme ordinarie di regolazione, stante la necessità di preservare i cittadini dalla possibile intrusione dell'autorità politica, che, con le proprie decisioni giuridiche, può, varcando i limiti consentiti, incidere negativamente sulla sfera dell'etica, del 'good', dei progetti di vita (individuali e della comunità). Tuttavia, non è raro che tali componenti restino fra loro strettamente comunicanti, e la distinzione normativa generale non riesca ad assorbirne i possibili elementi conflittuali. È in tal caso che subentra la necessità del singolo **interprete-decisore** che dovrà farsi carico, con **responsabilità**, dei riflessi e contraccolpi esistenziali del proprio sillogismo deduttivo, ma non solo: sarà oltremodo doveroso – e ci si rende conto di lambire terreni gravidi di sfumature *antiformalistiche* – che colui che provvede all'applicazione ed attuazione della regola giuridica debba considerare, non già sul piano meramente logico, ma **pragmatico-esistenziale**, il rapporto di proporzione fra ciò che rischia il decisore laddove commettesse un errore applicativo, e le conseguenze, tragiche, di chi viene coinvolto nella decisione finale, nel momento in cui l'applicazione tassativa della regola sia posta in essere, appunto, al fine di preservare sé stessi da possibili rischi derivanti da, più o meno rigidi, obblighi gerarchici.

Questa forma di 'equilibrio' decisionale dovrebbe essere sottoposta a meta-criteri valorativi di natura normativa i quali, però, sarebbero nondimeno, e di necessità, in seguito nuovamente sottoposti a forme valutative di stretta pertinenza *umana*: cosicché, in fondo, il momento della **responsabilità decisionale** dei soggetti riaffiora, in forma orizzontale o verticale, in altre sedi, riproponendosi come (perpetua) questione ineludibile.

In quest'ottica, il non eccessivo ancoraggio ad una dimensione puramente *testuale* del diritto può contribuire a sganciare il 'giuridico' da forme di eccessiva compressione di senso, dato atto, peraltro, come, tale aspetto, più che dimostrare l'esistenza effettiva (nei termini, si può dire, del '*law in action*') delle stesse regole giuridiche, ne rappresenti, piuttosto, una forma di **pubblicizzazione**, veicolo di garanzie formali storicamente riconducibili alla tradizione dello Stato di diritto.

Così come il tentativo proteso alla pensabilità di un ordine giuridico sempre meno vincolato a logiche gerarchiche, attraverso forme diffuse e orizzontali di esercizio della normatività, possa sicuramente aprire sentieri di crescita e sviluppo, purché ciò non inviti a dimenticare che, anche laddove si arrivasse a costituire una *rete normativa* (persino di carattere 'algoritmico' o tecnologico), costitutiva di regole sostanziali, permarrrebbe sempre, in ogni caso, quale componente inaggrabile, il momento decisionario e **responsabile del soggetto agente**, che certo non potrebbe, prima, in nome della gerarchia di potere, dopo, in nome del sistema normativo, trascurare il richiamo alla sua responsabilità per una ragionevole valutazione delle circostanze concrete.

La ponderazione dei rischi e la valutazione delle conseguenze di vita condurrebbero dunque ad una rivalutazione della capacità non meramente logico-deduttiva, ma

genuinamente **argomentativa** della decisione giuridica che dovrebbe sempre contenere, nel suo seno, il riflesso di ciò che, realmente, è destinata a regolare: gli àmbiti di vita nel plesso delle esistenze individuali, con i drammi e le sofferenze, con le gioie e le felicità, che i singoli atti umani comportano e ingenerano.

ZOMBIE: BREVE FENOMENOLOGIA CINEMATOGRAFICA



DANIELE TERZIOLI

Si, ma quale tipo di zombie? Zombie soprannaturali, derivazione della cultura e mitologia *voodoo*, oppure zombie infetti, scatenati dalla chimica o dai virus? Lenti e intontiti, oppure feroci e corridori? Tecnologici e post-umani, elettrificati o mistici? E ancora, zombie votati alla lotta di classe oppure zombie nazisti?

Zombiepedia, sito web enciclopedico dedicato interamente agli *undead*, completo di analisi scientifiche del fenomeno e procedure da seguire in caso di un'apocalisse zombie, ne classifica 62 categorie, ma è una lista dichiaratamente arbitraria e destinata a crescere, perché la moltiplicazione delle varianti non sembra destinata a esaurirsi.

Per una fenomenologia degli zombie nell'immaginario cinematografico, meglio procedere con ordine (non sempre cronologico), prendendo in esame le pietre miliari e seguendo alcune linee di tendenza. La prima apparizione sul grande schermo è databile al 1932 con il film *White Zombie (L'isola degli zombies)*, realizzato dai **fratelli Victor e Henry Halperin** e ispirato agli scritti del reporter, occultista e viaggiatore americano **William Seabrook** contenuti nel libro *The Magic Island* (1929), frutto di studi ad Haiti e di osservazioni sui rituali *voodoo* e sui culti funerari. La pellicola, non a caso di ambientazione haitiana, ha per protagonista nel ruolo del *villain* **Bela Lugosi**, star hollywoodiana grazie alla sua leggendaria incarnazione del conte Dracula, qui oscuro negromante e proprietario di piantagioni di canna da zucchero dove i lavoratori sono zombie in stato di trance. Slavoj Žižek riconduce già a questo primo prototipo l'ipotesi di una contrapposizione tra vampiri e zombie sotto il profilo della differenza di classe: dove i primi sono ricercati, aristocratici e affini alla società, i secondi risultano goffi, inerti e

sporchi, e appartengono alla categoria degli esclusi, segnando così un'equazione tra zombie e classe operaia che nel film degli Halperin si tradurrebbe in riferimento esplicito alla brutalità del capitalismo e alle lotte salariali.

Altro capitolo fondamentale nella storiografia degli *undead* sul grande schermo è ***I Walked with a Zombie (Ho camminato con uno zombi)*** diretto nel 1943 da **Jacques Tourneur** e prodotto da **Val Lewton per la RKO**. La trama, costruita a tavolino partendo da un articolo della giornalista Inez Wallace per il *San Francisco Examiner* (I met a zombie!), ripercorre il tema del romanzo vittoriano ***Jane Eyre*** di Charlotte Brontë rapiantando l'azione in un'isola caraibica: il tessuto culturale è ancora quello del folklore haitiano, mentre il sottotesto della schiavitù come condizione esistenziale degli zombie, rappresentati come robot umani, emerge nel film contrappuntato dalle atmosfere noir impresse dal regista di ***Cat People***.

Significativo nell'evoluzione dell'iconografia zombie è l'apporto dei *comic books* prodotti tra la fine degli anni '40 e la prima metà dei '50 dalla casa editrice americana EC, con tre collane dedicate ai mondi del terrore: ***The Vault Of Horror, The Haunt Of Fear e Tales From The Crypt***. Le storie presentano un eccellente campionario di creature, vampiri, lupi mannari, accanto a cui gli zombie trovano degna ospitalità, come nel caso della storia ***Zombie Terror*** (1948) con i disegni di **Johnny Craig**, e iniziano a caratterizzarsi come corpi in disfacimento dall'aspetto orripilante. Spesso citate come influenza artistica da **Stephen King** e **George Romero**, queste pubblicazioni furono bandite dopo l'introduzione del codice di autocensura della **Comic Code Authority** nel 1954, conseguenza delle noie giudiziarie a seguito della pubblicazione del libro dello psichiatra **Fredric Wertham *Seduction of the Innocent*** e di un'audizione pubblica al Congresso degli USA sulla delinquenza giovanile, dove i fumetti erano indicati come elementi negativi nella formazione della personalità.

Parole come *Weird, Fear, Horror*, saranno bandite per anni dai *comics* americani, ma l'esperienza non rimane senza eredità, e sull'altra sponda dell'oceano è la casa cinematografica Hammer a raccogliere il testimone, delineandosi come fucina di storie con protagonisti alieni, vampiri, licantropi, mummie, ***Frankenstein & company*** (per parafrasare il titolo del pionieristico volume di **Ornella Volta** del 1965, che dedicava la sezione *Gli zombi, ovvero i morti che lavorano agli scritti di Seabrook*). Dopo lunga gestazione anche gli *undead* fanno irruzione nell'universo Hammer, con ***The Plague of the Zombies*** (1966) di **John Gilling**, primo zombie-movie in Technicolor: le leggende *voodoo* si innestano su un *plot* che riecheggia il *Dracula* stokeriano, con un'epidemia zombesca che si diffonde in un villaggio della Cornovaglia; il gotico europeo incontra il passato coloniale britannico, e - come segnalato dal critico e scrittore David Pirie - la minaccia di una peste misteriosa importata da una aristocrazia corrotta diventa metafora anti-capitalista e anti-colonialista.

Ma è **George Romero**, regista di ascendenze cubane nato a New York e passato alla storia come ***The Godfather of Zombies***, memore della fascinazione di quei racconti a fumetti degli anni '50 dove il macabro era in realtà sempre affiancato da un messaggio

moralistico, a cambiare drasticamente le regole del gioco. Nel 1968 gira in un ruvido bianco e nero il suo primo film *Night of the Living Dead (La notte dei morti viventi)*, inizialmente intitolato *Night of the Flesh Eaters*: di fatto il termine zombie non è mai utilizzato nel film, e nei ricordi del regista fu il critico Serge Daney sui Cahiers du Cinéma il primo ad applicare questa etichetta ai suoi demoni di celluloidi, liberamente modellati sulla base del racconto di **Richard Matheson** *I'm Legend* (1954). *Night of the Living Dead* è il film che codifica una nuova specie di mostri cinematografici, ripugnanti e dalla carne in decomposizione, antropofagi, mutanti, arrabbiati e contagiosi, pronti per essere plasmati come perfetta metafora sociale sotto infinite sfumature, e destinati a diventare una saga sotto l'attenta e corrosiva regia del film-maker newyorchese. Sono gli anni della Guerra del Vietnam, di tensioni negli USA attorno all'irrisolta questione razziale, della critica al capitalismo cannibale e distruttivo dei rapporti umani; rivoluzione e rivolta sociale si respirano nell'aria in America e nel mondo, e il film di Romero, popolato da modernissimi *ghouls* originati per effetto delle radiazioni emesse da una sonda spaziale, con un attore afroamericano nel ruolo del protagonista sopravvissuto all'orda di morti viventi e incautamente ucciso dalle forze dell'ordine impegnate a ristabilire lo status quo, si rivela un concentrato di messaggi politici anticonformisti e sovversivi.

Nelle sue interviste, Romero raccontava che gli zombie non sono mai stati per lui un semplice *franchise* da sfruttare per motivi commerciali, ma piuttosto un soggetto da resuscitare ogni volta che egli avvertiva un nuovo mutamento antropologico in atto nella società americana. Il successivo *Dawn of the Dead*, prodotto nel 1978 dall'allora lanciatisimo talento dell'horror italiano **Dario Argento** e uscito nel nostro paese come *Zombi*, è ambientato in un centro commerciale, e i resuscitati all'attacco del *mall* diventano simbolo degli esclusi dalle dinamiche del consumismo. *Day of the Dead (Il giorno degli zombi)*, 1985, realizzato al culmine della Guerra Fredda, punta il dito contro l'America militarista reaganiana; *Land of the Dead (La terra dei morti viventi)*, 2005) osserva con sospetto il turbocapitalismo finanziario del nuovo millennio, con una sceneggiatura scritta nei giorni immediatamente successivi all'11 settembre; *Diary of the Dead*, film che ricorda più degli altri il capostipite per l'uso di tecnologia digitale a basso budget, è un film profetico riguardo all'esplosione dei media digitali, poco affidabili e incontrollabili; *Survival of the Dead* (2011), ultimo titolo della saga romeriana, è un western che guarda alla globalizzazione segnalando come i disperati siano ovunque, anche nelle più lontane terre promesse.

Un capitolo a parte lo meritano gli zombi all'italiana, la cui grafia non prevederebbe la e finale della locuzione anglosassone. L'industria cinematografica nazionale, forte nella produzione di film di genere fino alla metà degli anni '80, fa leva sul successo di *Zombi* per una serie di pellicole pensate anche per l'esportazione e diventate nel tempo cult-movies. *Zombi 2* (1979) è il primo horror realizzato da **Lucio Fulci**, e non si tratta di un sequel: l'ambientazione ritorna alla mitologia caraibica, mentre gli effetti speciali virano verso lo *splatter* per esaltare il lato teratologico. *Zombi Holocaust* (1980) di **Marino Girolami** ne sfrutta la scia (e le location) innestando il tema sul filone cannibalistico

(celebre in quegli anni grazie a titoli famigerati come *Cannibal Holocaust* e *Antropophagus*), mentre *Incubo sulla città contaminata* (1980) di **Umberto Lenzi** presenta una invasione di zombie provocata da una fuga di radiazioni nucleari (*La Invasión de los Zombies atómicos* recita il titolo spagnolo) e *Virus* (1980) di **Bruno Mattei** spinge sul versante dell'esotico-ecologico per collocare in Nuova Guinea una storia di indigeni trasformati in zombie per la fuga di sostanze chimiche da un laboratorio. Se la parodia è da sempre un indicatore di grande successo popolare, la conferma arriva dallo sgangheratissimo *Io zombo, tu zombi, lei zomba* (1979) di **Nello Rossati**, mentre si colloca sul versante *hard-core* *Le notti erotiche dei morti viventi* (1980) di **Joe D'Amato**, e il *trash* emerge nella bizzarria di *Le notti del terrore* (1981) di **Andrea Bianchi**, con l'attacco a una villa borghese da parte di una schiera di zombie etruschi. L'apporto più originale e autoriale è intestato invece a **Pupi Avati** con *Zeder* (1983): il regista de *La casa dalle finestre che ridono* ripercorre la strada dell'horror padano con la storia di un'indagine, in bilico fra scienza e religione, attorno a dei misteriosi terreni le cui particolari caratteristiche chimiche consentirebbero ai defunti ivi sepolti di ritornare in vita. L'onda lunga degli zombi si propagherà di lì a poco anche nel campo del fumetto: *Dylan Dog* esordisce nelle edicole nel 1986, il primo volume della collana creata da **Tiziano Sclavi** è intitolato *L'alba dei morti viventi* e in una delle tavole cita espressamente il mitico Zombi di Romero. Il tentativo di replicare i successi del fumetto al cinema, con l'horror grottesco e cimiteriale *Dellamorte Dellamore* (1994) di **Michele Soavi**, non avrà tuttavia l'esito sperato.

Dawn of the Dead di Romero è un film di svolta anche per l'estetica del *new horror* (americano ma non solo) degli anni '80 e '90, che si incanala gradualmente in direzione dello *splatter* e del *gore*, distinguendosi grazie a nuovi mostri della modernità svincolati dagli archetipi del gotico.

Il processo di zombificazione finisce per coinvolgere così anche gli scritti di **H.P. Lovecraft**, autore negli anni '20 del racconto *Herbert West, Reanimator* che aggiornava il mito di Frankenstein con la figura di un *mad doctor* dedito alla sperimentazione di un siero chimico per riportare in vita i cadaveri. Se la fama del solitario di Providence era stata da poco riesumata da Fulci con la trilogia della morte (inequivocabili i tre titoli: *Paura nella città dei morti viventi*, 1980; *...e tu vivrai nel terrore! - L'aldilà*, 1981; *Quella villa accanto al cimitero*, 1981) e da **Sam Raimi** con *Evil Dead (La casa)*, 1981), il regista **Stuart Gordon**, reduce dalle esperienze dell'*Organic Theatre* (compagnia teatrale con base a Chicago, celebre in quegli anni per lo show *E/R Emergency Room* che avrebbe aperto la strada alle omonime sitcom e serie tv), si rifà a Lovecraft direttamente e attualizza per il grande schermo *Re-animator* (1985) come un truculento e ironico *body-horror*, che denuncia i progressi di una scienza medica proiettata cinicamente a trattare i corpi come macchine; il produttore del film **Brian Yuzna** dirigerà due sequel, ma resterà incompiuto il progetto di Gordon per un ulteriore seguito che avrebbe visto gli zombie protagonisti di un assalto alla Casa Bianca.

L'ondata prodotta dal *new horror* si espande anche oltre i confini del cinema, e il passaggio alle abitazioni domestiche attraverso il tubo catodico avviene a ritmo funky con

artefici **Michael Jackson** e il regista **John Landis**: nel 1983 il videoclip di *Thriller*, con la famosissima sequenza della zombie-dance, fa registrare record di ascolti sull'emergente canale MTV. Gli zombie ormai non fanno più paura come un tempo, e iniziano a muoversi con maggiore libertà.

La *Zombie Renaissance* del nuovo millennio secolo inizia con *28 Days Later... (28 giorni dopo)*, 2002) del futuro premio Oscar inglese **Danny Boyle**, debitore nello stile degli storici fanta-sceneggiati televisivi della BBC (come *Doom Watch* o *The Survivors*) e scritto da **Alex Garland** traendo spunto dal romanzo di **John Wyndham**, *The Day of the Triffids* (1951). In una Londra post-apocalittica e deserta, che vista oggi sembra prefigurare quella spettrale e metafisica dei giorni del lockdown, l'epidemia è stata originata da un virus mutante, testato in laboratorio sugli animali e trasmesso incidentalmente agli uomini in forma di zombifera rabbia. I morti viventi incominciano ad accelerare, rivitalizzati anche dall'estetica videoludica inaugurata dal gioco per console nipponico *Resident Evil* e mutuata nell'omonima serie di film girati e prodotti da **P.W. Anderson** (sei episodi fra il 2002 e il 2016); nei mondi della fiction il contagio è pronto a svilupparsi su scala planetaria, in un numero crescente di variazioni sul tema, incoraggiate dagli incassi stratosferici ottenuti dal film a basso budget di Boyle e alle opportunità offerte dalle nuove tecnologie anche negli effetti speciali.

La filmografia degli ultimi vent'anni è sterminata. *Shaun of the Dead* (2004) di **Edgar Wright** sposta l'asse verso la commedia horror in chiave zomedy; *Les Revenants* (2004) del francese Robin Campillo accantona le tensioni verso la crudeltà per raccontare di un mondo invaso dai migliaia di resuscitati che chiedono di riprendere il loro posto nella società; *[REC]* (2007) di **Jaume Balagueró** e **Paco Plaza** utilizza lo stile *mockumentary* per mettere in scena la paura, e una feroce critica dei media, in un condominio di Barcellona, sulle tracce di un paziente zero incarnato da una anziana infetta (seguiranno tre *sequel* e il remake americano *Quarantine*, 2008); *Zombieland* (2009) di **Ruben Fleischer** ci racconta le 33 regole per sopravvivere agli zombie in un road movie attraverso gli USA contaminati da un'infezione generata dal virus della mucca pazza. E ancora: *Dead Snow* (2009) resuscita un plotone di zombie nazisti tra le nevi norvegesi, *La Horde* (2010) affianca un gruppo di poliziotti e una banda criminale nella lotta per la sopravvivenza contro un'orda zombesca in un claustrofobico palazzo parigino, *Juan of the Dead* (2011) sposta l'azione a Cuba con esilaranti connotazioni politiche, *World War Z* (2013) è la trasposizione dell'omonimo best seller di **Max Brooks** (autore del manuale di sopravvivenza *The Zombie Survival Guide*) ed eleva gli zombie alla dimensione blockbuster, *Wyrmwood: Road of the Dead* (2014) si immerge nel contesto del *bush* australiano con un gruppo di zombie ad alto numero di ottani, *Train to Busan* (2016) fa esplodere il contagio tra i passeggeri di un convoglio della Korea Train Express e *Attack of the Lederhosen Zombie* (2016) ci proietta nell'incubo surreale vissuto da un gruppo di snowboarder tra le Alpi del Südtirol.

Nel frattempo una nuova mutazione è già avvenuta: nel 2010 gli zombie sbarcano sul piccolo schermo con la serie *The Walking Dead*, creata da **Frank Darabont** dalla serie a

fumetti di **Robert Kirkman**, e il successo è trionfale. Ormai la *zombie culture* è fenomeno di massa, le sanguinolente passeggiate in maschera note come *zombie walk* si diffondono nelle città e si manifestano in *flash mob* con la complicità dei social network, in un crescendo contagioso dove il mostruoso si svuota della valenza perturbante e produce viceversa effetti di empatia e di identificazione. Sempre più iconici e soggetti alla mercificazione, gli zombie diventano personaggi crossmediali nell'osmosi tra film, serie per la tv e per il web, graphic novel e videogames, insinuandosi parallelamente in ogni genere di oggetto di consumo. I media studies decidono che è tempo di approcciare frontalmente il tema della zombificazione: nel 2011 all'Università di Winchester si organizza il convegno *The Zombosium* da cui nel 2015 nasce il volume *The Zombie Renaissance in Popular Culture*; nel 2019 lo University College di Dublino avvia la prima *Theorizing Zombiism Conference* e il lancio dello *Zombie Studies Network*; e la pandemia di SARS-CoV-2 rilancia il tema dell'immaginario del contagio in rapporto alle forme di rappresentazione del lockdown. Nel frattempo l'invasione continua.

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