

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

8, 47, 2024

GENNAIO 2024

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



## CARNE

- 7 MAURIZIO BALISTRERI *Carne - Editoriale*
- 11 TOMMASO GAZZOLO *La gravidanza di Marco*
- 17 FERDINANDO MENGA *E la carne si fece verbo... ma continuò ad abitare in mezzo a noi: traiettorie per una metaforologia politica dei corpi*
- 22 PIER MARRONE *Resurrecturis*
- 27 CRISTINA RIZZI GUELFU *Viviamo confusi come un vegano in carne*
- 30 DAVIDE SISTO *Carni digitali: morbidezza, vulnerabilità e decomposizione della presenza on line*
- 34 ANDREA PACE GIANNOTTA *Filosofia della carne*
- 39 EUSEBIO CICCOTTI *La carne e il diavolo nel cinema muto*
- 46 PEE GEE DANIEL *Mr. Okay vs. Giant Pretty Lory©*
- 51 MATTIA POZZEBON *Yuck! Carne di animali geneticamente modificati*
- 58 LUCIANO SETTIMIO *Respirare il mondo e respirare in Dio*
- 64 TOMMASO ROPELATO *Gigante di ferro o cuore di ciccia? Riflessioni sull'incarnazione tecnologica e sull'homo cyiberneticus*
- 70 ARIANNA FERRARI *La prospettiva animale dimenticata nel discorso sulla carne coltivata*
- 74 ALESSANDRO DORIA *Carne senz'anima*



## CARNE



## CARNE - EDITORIALE



### MAURIZIO BALISTRERI

Quanto è importante la carne? Siamo vulnerabili soprattutto perché abbiamo un corpo, perché le ferite possono farci sanguinare, perché le nostre cellule invecchiano e i nostri organi smettono di funzionare. Naturalmente la sofferenza può essere anche soltanto psicologica, ma il dolore che percepiamo fisicamente è più particolare, perché gli altri possono fare molta più fatica a prendervi parte. Adam Smith osservava che il nostro atteggiamento verso la sofferenza fisica degli altri è duplice. Da una parte, questa sofferenza suscita molta simpatia e “se vedo che una gamba o un braccio di un’altra persona stanno per essere colpiti, istintivamente mi contraggo e ritiro la mia gamba o il mio braccio; e quando il colpo si abbatte, in qualche misura lo sento e ne sono ferito come la vera vittima.” Dall’altra, è vero che il dolore fisico appare sempre indegno di un uomo e disdicevole, in quanto è difficile simpatizzare ovvero sia prendere parte pienamente alle sue sofferenze. “È indecente - scriveva ancora Smith in *Teoria dei sentimenti morali* - esprimere a un livello alto le passioni che derivano da una certa situazione o disposizione del corpo, perché non ci si può aspettare che la compagnia simpatizzi con esse, non trovandosi nella stessa disposizione fisica. Un forte appetito, ad esempio, per quanto in molte occasioni sia non solo naturale, ma anche inevitabile, è sempre indecente, e mangiare con voracità è universalmente considerato esempio di cattive maniere.” Se, pertanto, desideriamo che gli altri continuino ad amarci,

non abbiamo altra scelta, dobbiamo essere capaci di controllare i nostri sentimenti e temperare sia il dolore che il piacere. La conclusione di Smith, pertanto, è che, nel caso delle passioni del corpo, la persona ‘virtuosa’ si riconoscerà dalla sua capacità di coltivare la temperanza: “Nella padronanza di tali appetiti del corpo consiste la virtù propriamente detta temperanza. Spetta alla prudenza limitarli all’interno dei confini prescritti dal riguardo per la salute e la fortuna. Ma confinarli all’interno dei limiti richiesti dalla grazia, dall’appropriatezza, dalla delicatezza e dalla modestia è compito della temperanza.” Alla luce di queste considerazioni che mettono in evidenza non soltanto la fragilità e vulnerabilità, ma anche la pericolosità sociale della carne (nel senso che le passioni che dipendono strettamente dal corpo, sia quelle dolorose che quelle piacevoli, possono allontanarci dalle altre persone) è legittimo chiedersi da dove mai provenga questa venerazione profonda per il nostro corpo. In fondo, non sarebbe meglio liberarsi piano piano della carne, dei pezzi di carne che ci compongono? E attraverso la liberazione dalla carne, non realizzeremmo un miglioramento importante? In fondo quello che propongono i transumanisti quando parlano di sostituzione del corpo umano con parti artificiali (dalle protesi agli impianti) o di uploading della mente in un dispositivo elettronico vuole essere proprio la soluzione definitiva al problema di cui stiamo parlando. Per non urtare troppo le sensibilità, si potrebbe incominciare lentamente, con le protesi. Le protesi sono dispositivi artificiali progettati per sostituire un organo o una parte del corpo, e generalmente vengono impiegati per correggere e ripristinare almeno parzialmente le funzioni “naturali”. Possono sostituire intere parti mancanti o parti specifiche come ossa, legamenti o articolazioni (protesi interne) oppure possono essere passive o attive, alimentate da dispositivi esterni come batterie, e inoltre possono essere removibili, parzialmente mobili o fisse (protesi esterne). Come illustrato dal Dizionario di Medicina della Treccani, le protesi hanno una lunga storia, dalle protesi dentarie e degli arti alle moderne protesi acustiche e di ricostruzione di organi interni. All’inizio, perciò, si tratterebbe di passare da un uso delle protesi esclusivamente terapeutico ad un uso migliorativo che ha l’obiettivo di sostituire una parte del corpo con un parte artificiale più performante. Poi, eventualmente si potrebbe considerare la possibilità di passare ad interventi più invasivi. Un essere, però, che non ha più un corpo – almeno di carne – potrebbe dirsi ancora ‘umano’? Oppure l’eliminazione della carne, alla fine, comporterebbe l’estinzione della specie umana?

Ma noi siamo veramente la nostra carne oppure potremmo continuare ad esserci anche in un altro corpo? Mentre l’animalismo sostiene che ognuno di noi è un ‘organismo’ della specie *Homo sapiens* e che di conseguenza la nostra sopravvivenza coincide con la sopravvivenza del nostro corpo (di animali), altre prospettive, invece, affermano che noi non siamo animali e che, perciò, potremmo continuare a vivere anche se la nostra mente fosse trapiantata in un altro corpo o in un dispositivo elettronico. Se ci confrontiamo con alcuni casi immaginari, scrive Derek Parfit, scopriamo le nostre credenze sulla natura dell’identità persona e che cosa implica ai nostri occhi, la continuità dell’esistenza, “ovvero che cosa sia a far sì che noi ora e noi stessi di qui a un anno siamo le stesse persone”. I non riduzionisti sostengono che noi siamo entità ulteriori rispetto al nostro corpo e al nostro cervello, altri, i



riduzionisti, affermano che noi siamo il nostro corpo oppure il nostro cervello. Analizzando i casi del teletrasporto, dell'ameba e dello spettro combinato, afferma Parfit, noi arriviamo alla conclusione che, per noi, non conta l'identità personale, ma la connessione psicologica o (R): lo stretto legame tra i miei desideri, pensieri e piani di vita passati e quelli che ho ora. Ci sono situazioni, infatti, in cui non è possibile dire se la persona continua a vivere o muore e lascia il posto ad un'altra persona. Prendiamo in considerazione, ad esempio, il caso dell'ameba. Ciascun emisfero del mio cervello verrà trapiantato con successo nel corpo estremamente somigliante di ciascuno dei miei due fratelli: entrambe le persone che in tal modo verranno a costituirsi saranno in connessione e continuità psicologica con me, così come sono ora. Ma che cosa ne sarà di me? Parfit afferma che una volta che sappiamo che ciascuna delle due persone ha una metà del mio cervello ed è in relazione di connessione e continuità psicologica con me, sappiamo tutto. Ma io sarò la prima di queste persone, la seconda o nessuna? Noi, precisa Parfit, non siamo in grado di dare (non disponiamo) di alcuna risposta, anche se conosciamo tutto ciò che è avvenuto: "in casi del genere possiamo dire che o quella persona sarà me o che io morirò e lei sarà qualcun altro. Ma queste alternative, qui non rappresentano degli esiti diversi. Sono semplicemente descrizioni diverse dello stesso evento". In questi casi, qualsiasi affermazione sull'identità è arbitraria. Si può, pertanto, concludere, afferma Parfit, che quello che conta non è l'identità personale: anche, prima dell'operazione, se non posso dire (o sapere) se ci sarò ancora "io" (e anche dopo l'operazione continuerò evidentemente a non saperlo), ciò che per me conta è che, comunque, ci sarà ancora una corrente di esperienze connessa strettamente alle mie esperienze attuali.

Le considerazioni precedenti sembrano testimoniare di una dematerializzazione del corpo o, come scrive Ferdinando Menga, della perdita del peso specifico del corpo che si verifica nella Modernità: "Una forma di alleggerimento dalla gravità corporea che innesca, in qualche modo, tutta una serie di processi fondamentalmente concatenati o, se vogliamo, l'uno concausa dell'altro". Eppure la Modernità non è soltanto questo, ma è anche una riaffermazione del corpo e della sua rilevanza attraverso narrazioni che vanno da Michel Foucault e Bernard Siegler fino all'emergenza ecologica.

La carne, però, non è soltanto quella del nostro corpo, ma anche quella degli altri animali che, malgrado tutto, continuiamo ad allevare e che poi portiamo nei mattatoi per ucciderli e, infine, mangiarli. Abbiamo veramente bisogno di consumare la carne di altri esseri viventi per sentirci umani? E coltivare carne animale a partire dalle cellule staminali (e che pertanto non comporta sofferenza) non potrebbe essere la soluzione ideale per superare la nostra dipendenza dalla carne animale? In questo caso, cioè, il consumo di carne non sarebbe moralmente accettabile? Oppure, anche se la carne è prodotta non attraverso un animale ma facendo crescere delle cellule, continuare ad avere ancora il desiderio di mangiare carne non sarebbe, comunque, un tratto virtuoso? Nel frattempo, mentre consideriamo l'opportunità di ricorrere alla carne coltivata, non possiamo ignorare che molti animali continuano a essere allevati in condizioni che causano loro sofferenza. È quindi importante esaminare come possiamo migliorare il benessere degli animali da allevamento e come le

nuove tecnologie potrebbero giocare un ruolo significativo in questo processo. I consumatori possono provare un sentimento di disgusto nei confronti della carne ottenuta da animali geneticamente modificati e gli stessi interventi di modificazione genetica possono essere percepiti come interventi o tecnologie che non rispettano l'integrità del corpo degli animali. Tuttavia, si tratta di interventi potrebbero permettere agli animali di percepire meno la sofferenza. Non sarebbe giusto, allora, incoraggiare le industrie alimentari a ricorrere a queste tecnologie? E, nell'ipotesi che essi riescano veramente a ridurre le sofferenze, il ricorso a questi interventi non sarebbe desiderabile anche se essi poi depotenziano le capacità cognitive degli animali?

Questi sono soltanto alcuni dei temi che troverete discussi in questo numero e che evidenziano come dalla nostra relazione con la carne e il corpo umano emergano questioni fondamentali riguardanti la nostra condizione umana e la nostra interazione con il mondo che ci circonda.

## LA GRAVIDANZA DI MARCO

TOMMASO GAZZOLO



1. Forse “Marco” finirà per dover portare avanti la gravidanza, e partorire suo figlio. La storia è recente, ed è stata ripresa più volte dai giornali italiani, in questi giorni. Marco ha completato la transizione di genere, ed ha ottenuto la rettificazione dell’attribuzione anagrafica del sesso. Per la legge, per il diritto, è un uomo. Marco, però, non si è sottoposto all’intervento di rimozione di utero e ovaie, e dunque può procreare. E, a sua insaputa, ha scoperto nelle scorse settimane di essere al quinto mese di gravidanza. Il suo è un caso che meriterà di fare scuola, per il nostro diritto, in quanto esso potrà, forse, consentire un chiarimento sul modo in cui il diritto è in relazione con i corpi, la carne, la materializzazione del sesso.

Iniziamo con l’evitare una serie di equivoci. Sono già stati, infatti, riportate alcune considerazioni, da parte dei giornali, che rischiano di non far capire il punto. La prima riguarda il fatto che Marco resterebbe, “biologicamente”, una donna, e che il fatto che abbia potuto ottenere una rettifica anagrafica non implicherebbe che abbia **cambiato sesso** (così Assunta Morresi, del Comitato Nazionale di Bioetica: «una donna resta tale anche quando si percepisce uomo [...], è rimasta donna biologicamente, *tanto che* è restata incinta»). Non importa, qui, se la tesi sia, in sé stessa, valida o meno. Ciò che importa è che, a torto o ragione, dal punto di vista *giuridico* tale argomentazione non ha alcun senso: poiché, infatti, la nostra legislazione pensa l’incongruenza di genere come ciò che dà diritto alla rettifica del sesso (e non del “genere”), per il diritto, oggi, Marco non è affatto una donna: è di sesso maschile, è un uomo quanto alla sua identità sessuale (e non semplicemente di “genere”).

Sotto il profilo giuridico, pertanto, non ha senso dire: “poiché è rimasta incinta, è biologicamente una donna”. Per il diritto, qui si tratta, infatti, di un **uomo** che sta aspettando un bambino, che sarà la **madre** del figlio che partorirà.

Ecco il secondo equivoco da evitare: sulle pagine di **Repubblica**, la psicoanalista Matilde Vigneri ha scritto che Marco si ritroverà ad «essere madre biologica e padre legale insieme, madre perché partorirà un figlio, padre perché all’anagrafe ha ormai un’identità maschile».

Le cose non stanno, in realtà, così – e questo argomento è fondato sulla confusione tra “biologico” e “giuridico”, che è esattamente ciò che occorre evitare a ogni costo. Cerchiamo di chiarire il punto. Giuridicamente, chi è la madre del bambino? L’art. 269 c.c., al comma 3, dispone che «la maternità è dimostrata provando la identità di colui che si pretende essere figlio e di colui che fu partorito dalla donna, la quale si assume essere madre». La giurisprudenza ha interpretato la disposizione nel senso che essa definirebbe la regola secondo cui madre è **colei che ha partorito**.

Ed è qui che si pone la questione: e se a condurre la gestazione e a partorire il figlio è – come nel nostro caso – un uomo? La lettera dell’art. 269 c.3 c.c. può consentire due diverse definizioni di “madre”:

- (a) per essere “madre” occorre essere una donna ed aver partorito un bambino;
- (b) per essere “madre” occorre aver partorito un bambino.

Ora, che la legge italiana non fornisca una definizione precisa di “madre”, dipende, ovviamente, dalla tradizione da cui essa proviene – in primo luogo dalla codificazione francese, e, per suo tramite, da una cultura giuridica, quale quella romana, che non ha mai avuto alcun interesse a presentare una qualche minima definizione di che cosa fosse una “madre” – né di cosa fosse una “donna”. Già nel diritto romano, l’identità di madre è determinata dalla nascita di un figlio. Ed è per questo che essa era necessariamente **certa**: perché il fatto della nascita, il fatto storico del parto, bastava a designarla, a renderla tale. E mentre la “paternità” deve essere sempre **ricostruita** (per il diritto non c’è mai “padre” se non in quanto esistono dei meccanismi – storicamente variabili – attraverso cui diviene possibile fornire la “prova” della paternità), la “maternità” è sempre e soltanto **constatata**. Il che però significa che è la certezza del parto, è il fatto storico – sempre accertabile – della nascita, che consente di pensare la maternità come qualcosa che sarebbe dell’ordine di ciò che ci si può e deve limitare ad “accertare”, a constatare. È il parto, dunque, a fare di una madre una madre, e *non* l’essere donna da parte di chi partorisce.

In questo senso, lo stesso principio *mater semper certa* implica una potenziale scissione tra l’essere donna e l’essere madre, in quanto:

(a) da una parte, tale dispositivo ha giustificato, fino ad oggi, il mancato riconoscimento della qualità di madre a persone diverse da quella che ha partorito, considerando la volontà del legislatore di «mantenere quale principio cardine dell’ordinamento la maternità naturale legata al fatto storico del parto». Di recente, la Cassazione (Cass., Sez. I, 25 febbraio 2022), ha ribadito come la cosiddetta “**madre intenzionale**” non possa ottenere il riconoscimento di “madre”, in quanto una sola sarebbe la persona che «può essere menzionata come madre in un atto di nascita», da identificarsi sulla base del **fatto del parto**. Anche nel caso della “**madre**

**genetica**” (la donna cui risale l’ovocita fecondato), la giurisprudenza ha finito, per ora, per ritenere che debba comunque prevalere, rispetto ad essa, la madre “biologica” o “uterina”, definita, come si è detto, dal fatto di «avere condotto la gestazione» (Trib. Roma, 8 agosto 2014);

(b) dall’altra, non si può escludere, in linea di principio, che se a partorire fosse un uomo, fosse una persona che giuridicamente ha lo “status” di uomo, il suo rapporto con il bambino sarebbe dell’ordine di ciò che si “constata” – e non che si “ricostruisce” –, e dunque integrerebbe quel tipo di relazione che il diritto definisce come *maternità*.

2. La differenza tra maternità e paternità, giuridicamente, dipenderebbe, pertanto, non dal “sesso” dei genitori, quanto dalla natura diversa della *relazione di filiazione*: “constatata”, accertata come un “fatto naturale”, nel primo caso; “ricostruita”, istituita dal diritto attraverso i meccanismi di accertamento e di costituzione dello status di figlio, nel secondo caso. Mentre, in altri termini, lo “status” di madre è attribuito in base all’accertamento del fatto storico del parto, quello di padre è sempre, invece acquisito tramite un sistema di attribuzioni legali (la cd. “presunzione” di paternità, o l’azione di riconoscimento, etc.).

La circostanza che a partorire, pertanto, sia – nelle società fino a come le abbiamo conosciute oggi – sempre una donna, non sembra altro che un “fatto” che il diritto certo assume come ovvio, ma al quale non ricollega, di per sé, una rilevanza giuridica di qualche tipo.

Certamente si può discutere questa costruzione – compresa, appunto, la costruzione della maternità come qualcosa che sarebbe sempre dell’ordine di un “fatto” storico, “naturale”, e non istituito dal diritto. Ma, allo stato, sembra chiaro come la giurisprudenza italiana sia ancora legata a questa logica. Ciò che intendiamo, qui, mostrare, è che essa, nel caso che ci interessa, iscrive allora Marco dal lato della maternità, e non della paternità.

3. Di recente, una sentenza della Corte Europea dei diritti dell’uomo, del 4 aprile 2023 (*Affaire O.H. e G.H. c. Allemagne*), si è espressa secondo una linea analoga, in relazione ad un caso, relativo al diritto tedesco, in cui il ricorrente aveva partorito un bambino dopo aver ottenuto la rettificazione del sesso e chiesto di poter essere indicato come “padre” del proprio figlio all’anagrafe. La Corte Europea ha confermato la decisione dei giudici tedeschi, i quali avevano rigettato la richiesta, precisando come il ricorrente avrebbe dovuto essere in realtà registrato come “madre” del bambino. La decisione è certamente discutibile – se non altro perché obbliga la “madre” a registrarsi con il suo nome di “donna”, precedente alla rettifica del sesso. Ma essa ci consente di chiarire alcuni aspetti ulteriori.

Nel caso, il ricorrente aveva motivato la sua domanda di essere riconosciuto come “padre”, e non come “madre”, in quanto, a suo dire, in caso contrario sarebbe stata pregiudicata e lesa la propria “identità” di genere. In particolare, il fatto di risultare la “madre” del bambino, avrebbe di fatto costretto il ricorrente a dover fornire al figlio, al momento opportuno, spiegazioni circa il fatto di essere stato una “donna”, prima di effettuare il cambio di sesso.

Così formulata, l'argomentazione sembra presupporre che essere registrato come "madre" del proprio figlio *impliciti* necessariamente l'essere riconosciuto come donna da parte del diritto, secondo la logica: "se è la madre, allora è una donna".

In realtà, però, come stiamo cercando di mostrare, questo tipo di logica non è affatto, necessariamente, quella propria del diritto. Essa, infatti, finisce per assumere – secondo un certo "naturalismo" o "biologismo" – che sia impossibile essere madre senza essere donna. Per come abbiamo visto, tuttavia, la logica del diritto implica, almeno potenzialmente, proprio la possibilità di tale separazione: se la "madre", infatti, è individuata dal fatto storico del parto, allora un uomo che partorisce un bambino è la madre del proprio figlio, senza che ciò comporti la necessità di considerarlo come una "donna".

Che, poi, Marco, non sia affatto, giuridicamente, il "padre" del bambino, dipende, chiaramente, dal fatto che sarebbe già dichiarato "madre" del proprio figlio – ed il diritto non sembra consentire che il padre possa riconoscere un figlio di cui egli è già l'altro genitore.

4. In Inghilterra, la sentenza *McConnell*, pronunciata il 29 aprile 2020, ha risolto un caso analogo a quello di Marco seguendo lo stesso indirizzo poi ripreso in Francia. Il Signor McConnell, infatti, è stato registrato come "madre", e non come "padre" del bambino. Lo status di "madre" – come hanno precisato i giudici inglesi – deriva esclusivamente dal ruolo che una persona assume nel processo biologico del concepimento, della gravidanza e della nascita. Per questo "essere madre" o "essere padre" non è qualcosa di legato necessariamente al "genere" (*necessarily gender-specific*) – nella legislazione italiana, diremmo: al "sesso". Per questo è possibile, giuridicamente, che una "madre" sia di genere maschile, o un "padre" di genere femminile. Perché è il fatto di partorire un bambino a determinare la relazione di maternità.

Le polemiche che il caso di Marco ha già sollevato, la ripresa del dibattito sui **Seahorse Dad**, i "papà cavallucci marini", andrebbero, allora, risolte tenendo conto della dissociazione che la logica giuridica permette tra la realtà "biologica" o "naturalisticamente" intesa e quella "giuridica". Cerchiamo allora di riprendere i punti essenziali del discorso. In primo luogo, è falso affermare che, "in realtà", a partorire, anche in questo caso, è una donna. Marco, **giuridicamente, è un uomo** – ed il fatto che abbia l'utero, o che stia portando avanti una gravidanza, non costituisce, per la nostra legislazione, una circostanza che valga a rettificare nuovamente il suo sesso.

Inoltre, è improprio anche sostenere che Marco sarà "legalmente" padre e "biologicamente" madre. Egli, diversamente, sarà legalmente madre – in quanto ha partorito il figlio – e non padre, pur restando, sempre legalmente, un uomo. Che cosa "sia" biologicamente Marco, è una circostanza rispetto cui il diritto non ha nulla da dire, e che considera irrilevante.

La soluzione che proponiamo scontenta, probabilmente, tutti:

(a) scontenta un certo orientamento giurisprudenziale – già consolidatosi in altri Paesi europei – per il quale Marco sarebbe sì la "madre" del bambino, ma proprio per questo dovrebbe essere registrato, nell'atto di nascita, con il proprio nome "originario" femminile

(in una sorta di “reviviscenza” della precedente identità sessuale, che tuttavia non è prevista da alcuna norma);

(b) scontenta, almeno a vedere i precedenti giudiziari, quella che potrebbe essere la pretesa del genitore di vedersi invece riconosciuto come “padre” (come se, appunto, la sua qualità di “madre” dovesse rimettere in discussione l’identità che ha ormai, giuridicamente, acquisito).

Forse scontentare tutti è un buon indizio del fatto che si sia sulla via giusta. Ed è, sicuramente, la “spia” del fatto che si fa sempre più fatica a capire come la realtà *giuridica* non abbia nessun rapporto necessario con quella “sociale”, e men che meno con quella “biologica” o “naturale”, o con il modo in cui gli individui “percepiscono” se stessi. Questo è un punto su cui insistere. Il diritto non ha, infatti, la funzione di **riconoscere** le cose per come “sono” o di assecondare i “desideri” delle persone, quali che essi siano. Ha, diversamente, quella di **costruire la realtà** in maniera tale da rendere possibile la produzione di determinati effetti che esso ritiene di dover realizzare.

5. Si possono pertanto più che legittimamente discutere - e criticare - le ragioni in forza delle quali il nostro diritto continua a pensare la costituzione della relazione di maternità a partire dal fatto storico del parto. Se, però, ci atteniamo alla logica che continua a essere sottesa all’attuale modo di regolare l’acquisizione degli status di madre e di padre, ci si può rendere conto come essa implichi già una radicale *de-biologizzazione* e *de-naturalizzazione* anche della nozione “madre”, e non solo di “padre”. Se è il parto a fare la madre, infatti, allora un uomo che partorisce è, giuridicamente, la madre del bambino. Il che non significa, però, considerarlo come una donna - ri-attribuirgli un’identità femminile. E’ tale confusione che va evitata. Marco sarà la madre di suo figlio, e sarà, al contempo, un uomo. Il diritto è già - già da sempre - “**queer**”, perché la sua tecnologia è, di per sé, anti-naturalistica. Ma questo significa anche che la “realtà” giuridica **non è**, e non determina, la realtà che assumiamo come “naturale”: il fatto che Marco sia *giuridicamente* un uomo, non dice nulla, non implica nulla su ciò che egli “veramente” o “realmente” sia. Significa soltanto che egli assume la posizione di “uomo” per ciò che concerne gli effetti giuridici - in termini di facoltà soggettive, “poteri”, obbligazioni, etc. - che il diritto ricollega a tale posizione. Analogamente, per ciò che concerne la sua posizione di “madre”.

Una delle “distorsioni” possibili, pertanto, del principio secondo cui il diritto dovrebbe “riconoscere” le persone per ciò che “sono”, è quello di produrre l’illusione per cui, se il diritto dice che le cose *sono* in un certo modo, allora esse sono *effettivamente* così. Ma il fatto che il diritto mi attribuisca lo “status” di *padre* di un bambino, non significa affatto che io **sia** “realmente” il padre di mio figlio. Significa, diversamente, che, giuridicamente, agirò **come se** fossi il padre. Ciò vale anche con riferimento alle identità di genere, alla maternità, e più in generale ad ogni “status” o “qualità” che il diritto istituisce. Affermare, pertanto, che è come uomo che Marco partorirà, e sarà madre, non ha alcuna implicazione se non giuridica.

Ed è proprio per questo che il diritto funziona, e potrà forse continuare a funzionare: perché si fonda sull'*astrazione* assoluta dai corpi, dalla *carne*, dalle cose per come “naturalmente” sono.

6. Tutto ciò sembra in netto contrasto con quei discorsi – come quelli di Foucault, o di Butler – che hanno insistito sul carattere “performativo” della legge, e quindi anche del diritto. I dispositivi normativi, in tale prospettiva, sarebbero anzitutto tecniche che producono certi corpi e non altri, che si “inscrivono” sulla carne delle persone: le norme, reiterate costantemente dagli individui stessi, agirebbero sempre come ciò che produce effetti *materiali*, come quelli legati, ad esempio, alla produzione stessa dei “generi”, delle “identità di genere”.

E tuttavia: non è il diritto, in realtà, a produrre di per sé questi effetti. Sono le relazioni di potere a farlo – e lo fanno anche attraverso norme giuridiche, in quanto e nella misura in cui esse vengano fatte funzionare, applicate, reiterate, all'interno di tali relazioni. Occorre, allora, distinguere. Riprendiamo la logica che si è vista. Di per se stesso, nel momento in cui il diritto mi riconosce come una “bambina”, attribuendomi un “sesso” femminile, sta in realtà compiendo un'operazione di *astrazione* rispetto a chi “realmente” sono, a come è fatto il mio corpo, al “genere” cui appartengo, etc. – potrei, eventualmente, anche essere in realtà un maschio, che per diverse ragioni il diritto ritiene però opportuno qualificare come “donna”. Certo, ci si può chiedere se tutto ciò non veicoli anche una serie di aspettative normative, di pressioni, affinché io sia spinto ad assumere anche nella realtà effettiva una serie di modi di fare, di percepirmi, di essere riconosciuto e trattato come una “bambina”, e dunque a materializzare il mio sesso ed il mio genere come femminili. Ma se questo avviene, non è “a causa” del diritto, quanto, diversamente, del modo in cui esso viene utilizzato nelle relazioni familiari, sociali, etc., entro cui viviamo.

Il problema è, dunque, sempre lo stesso: quello per cui il diritto è venuto progressivamente a costituirsi come se esso intrattenesse con la “realtà” una relazione di *corrispondenza*, tale per cui proprio perché si assume che il diritto dovrebbe sempre “rispecchiare” e adeguarsi a come la realtà “è” realmente, si finisce poi – visto che le cose non stanno affatto così – per fare in modo che la realtà si adegui ad esso, in una circolarità tale per cui “legale” e “naturale” finiscono per identificarsi e confondersi, in modo che non si riesce più a distinguere se si stia “legalizzando” ciò che è naturale o “naturalizzando” ciò che è legale. È con tutto questo che occorrerà farla finita. E non siamo sulla buona strada, se, criticati gli effetti di “naturalizzazione” che il diritto produce, non sappiamo poi che percorrere l'altra faccia della medaglia, che è quella di un diritto asseritamente vincolato a “riconoscere” le cose per come “realmente” o “veramente” sono. Perché così facendo, si finisce per ritrovarsi, presto o tardi, sempre dall'altro lato di questo pericoloso nastro di Moebius.



## E LA CARNE SI FECE VERBO ... MA NON SMISE DI ABITARE IN MEZZO A NOI: TRAIETTORIE PER UNA META- FOROLOGIA POLITICA DEI CORPI



**FERDINANDO MENGA**

**Trasposizioni:** ... e il verbo si fece carne. *“Kai ho lógos sàrx eghéneto kai eskênôsen en hêmin”* - “E il verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi”. Questa è una delle formule più celebri con cui, secondo le parole del Vangelo di Giovanni (Gv 1,14), si annuncia l’incarnazione di Dio nella persona del Cristo - unificazione compiuta di trascendenza divina e immanenza del mondo - e si dà avvio, attraverso morte, resurrezione del Figlio e invio dello Spirito ai discepoli, alla dinamica storica del cammino della Chiesa.

Ma, a prescindere da una connotazione strettamente ecclesiologica, suddetta trasmutazione, a ben vedere, produce effetti molto più pervasivi e affatto teologici. Essa fornisce, in effetti, scaturigine e consistenza a quel flusso di **legittimazione sim-**

**bolica** e concretamente **politica del potere**, che sosterrà l'intera catena di trasmissione del comando entro gli ordini temporali dell'Occidente cristiano, quanto meno fino alle soglie della **Modernità**.

Con qualche licenza di semplificazione è possibile assumere, infatti, che è precisamente e letteralmente tale "**metafora**" capitale **dell'incarnazione** - ossia, trasferimento/trasposizione del divino nella carne del mondo attraverso il Cristo - ad aver dato sussistenza al **mandato petrino**, permettendo così, di volta in volta, **l'infondersi del potere nel corpo del sovrano**, presidio e centro di tutte le membra dell'intero organismo politico.

Non è un caso, dunque, che un tale **schema teologico-politico**, su cui peraltro molto si è soffermato **Carl Schmitt**, venga connotato da **Claude Lefort** proprio nei termini di una **logica dell'incorporazione**, ovvero un'irrorazione pervasiva del tessuto mondano da parte della sostanza divina, da cui altro non può conseguire se non un'organizzazione ferrea dell'intero corpo sociale e di tutte le sue componenti. La compiuta razionalità divina che presiede e attraversa l'organismo politico tutto, in effetti, non può far altro che trattenere a sé ogni singolo elemento di questo corpo stesso, non concedendogli vero e proprio spazio di movimento e libertà.

Di qui, il notorio modello complessivamente organicistica con cui si autocomprensive la società medioevale e che fissa ogni individualità a un sostrato di predeterminazione ontologica, fino a inchiodarne i piani di vita a luoghi e ruoli prestabiliti. Come a dire: se il verbo divino si è davvero fatto carne ed è perciò dominatore dell'ordine mondano nella sua intera estensione e in ogni suo segreto anfratto, allora è altrettanto indubbio che il corpo politico stesso e ogni corpo al suo interno altro non possono rappresentare se non una cristallizzazione di suddetto ordine.

**Levitazioni: ... ma la carne si fece verbo.** Eppure, come accennato poc'anzi, un tale schema metaforico vige fino a un certo punto. Nell'epoca moderna si verifica, infatti, un capovolgimento decisivo. Capovolgimento che non smette di investire - questo è bene sottolinearlo - la medesima grammatica del corpo.

Si tratta, seguendo sempre la lettura di Lefort, di un **movimento di scorporazione** che, in estrema sintesi, implica quanto segue: nel dispositivo simbolico-antropologico medievale si insinua la **perdita di credenza nella dinamica di trasmissione teologico-politica del potere**. È in particolar modo **Lutero**, con la sua messa in dubbio della legittimità della mediazione petrina, a dare la stura a una tale svolta: spezzato, infatti, l'anello di congiunzione che per intermediazione individuava nel sovrano la piena compenetrazione di trascendenza e immanenza, si viene a perdere il luogo d'identificazione corporea con il potere. Il luogo del potere, in altre parole, sottratto una volta per tutte alla sua fissazione in un corpo determinato, da cui in precedenza si credeva soltanto potesse irradiare - appunto, quello del sovrano -, si scopre ora senza corpo.

Per indicare la presa di consapevolezza di una tale scorporazione, Lefort parla anche di una scoperta del **potere quale "luogo vuoto"**. Svuotamento, questo, che,

in quanto disidentificazione col sovrano, dà forma incipiente a una possibilità di distribuzione alternativa del potere: ossia, quella della **democrazia** come organizzazione di condivisione agonistica del governo attorno a un centro di comando non più occupabile una volta per tutte; e questo dal momento che nessuno può più reclamare qualsivoglia consustanzialità corporea col potere stesso.

Va da sé, inoltre, che lo svuotamento del luogo del potere finisce per produrre anche un'altra conseguenza importantissima: la **liberazione dei corpi stessi entro lo spazio politico**. Difatti, dal momento in cui l'organizzazione dell'organismo sociale cessa di credere di derivare legittimamente la propria configurazione da una fonte trascendente atta a predeterminarla in modo sostanziale, neppure può più pretendere d'inchiudere le identità individuali e i relativi piani di vita a un ordine inesorabilmente cristallizzato. È per tale ragione, quindi, che la scorporazione del potere conduce direttamente a un incrementale e generalizzato affrancamento dei corpi.

In tal modo, quanto potremmo sostenere si verifichi nella Modernità è una sorta di **perdita di peso specifico del corpo**. Una forma di alleggerimento dalla gravità corporea che innesca, in qualche modo, tutta una serie di processi fondamentalmente concatenati o, se vogliamo, l'uno concausa dell'altro.

Probabilmente, quello più importante e che li lega tutti assieme è l'istituzione stessa della **soggettività moderna**: cioè un'unità potenziale che ora, proprio perché svincolata, si rivela dotata di energia psichica per elevarsi e librarsi libera, prendendo così le distanze per oggettivare, valutare, sperimentare, paragonare, mappare, esercitare critica, funzionalizzare a sé spazi e tempi - insomma, autopercepirsi come dominio spirituale sul cosmo. Potenzialità che incontra, se vogliamo, il suo culmine teoretico tanto nell'impresa di **razionalizzazione scientifica del mondo** di stampo illuminista, quanto nel movimento di compiuta **concretizzazione concettuale** prospettato dalla **dialettica dell'Assoluto hegeliano**, per il quale, in effetti, ultimativa non è la condizione di un **Soggetto che si sa come Sostanza**, ma, al contrario, quella di una **Sostanza che si sa in quanto Soggetto**.

Sul versante pratico, alla liberazione di una tale energia psichica, fa riscontro la corrispondente mobilitazione di energia fisica; un'energia dei corpi volta a consentire un percorrimiento sempre più esteso delle distanze e una colonizzazione sempre più capillare dei luoghi, come pure uno sfruttamento sempre maggiore delle risorse, laddove queste siano reperibili. Tutti processi, questi, anch'essi tipici della civiltà moderna e destinati a trovare nella **contemporaneità globalizzata** un'espressione dotata d'intensità quantitativa e accelerazione temporale senza precedenti.

Esattamente in tale linea potremmo perciò segnalare quanto la Modernità sia attraversata da una dinamica di ribaltamento metaforico rispetto a quella enunciata all'inizio: non più ora un verbo che si fa carne e che fissa i corpi al mondo, ma piuttosto **una carne che si fa verbo**, sì da innescare un movimento tale per cui i corpi risultano più che mai liberi di fluttuare in un'inarrestabile e progressiva espansione,

fino a giungere a quel che **Nietzsche** nel suo *Zarathustra* avrebbe apostrofato come un capriccioso saltellare dell'ultimo uomo sul mondo.

**Ossessioni: ... la carne ritornò (fantasmaticamente).** Eppure, la Modernità non si limita a mostrare soltanto una versione così lineare e unidirezionale della grammatica del corpo. Anzi, a ben vedere, ne rivela una gestione piuttosto ambigua e problematica: come se il corpo, insomma, nel momento stesso della sua massima liberazione, si ritrovasse impigliato in contromovimenti tali da riattivarne, in qualche modo, il peso specifico ineliminabile.

Numerose e complesse sono le traiettorie metaforiche di un tale **rientro fantasmatico della gravità del corpo** sul palcoscenico moderno. Mi limito a citarne alcune e in modo assai succinto.

Una prima versione di rientro del corpo, a dispetto della celebrazione della sua libera mobilitazione, è mostrata esattamente dall'ossessione del potere rivolto al suo controllo. La dinamica di pervasivo **disciplinamento biopolitico** tipico della governamentalità tardo-moderna, su cui molto si è intrattenuto **Foucault**, rileva in effetti un caso del genere. Come a dire: proprio nel momento in cui i corpi individuali assurgono alla piena possibilità di svincolo, esattamente lì si necessitano e mettono in moto forme di previsione e contenimento della loro energia. Il corpo liberato diventa, in altri termini, elemento di pericolo potenziale per la tenuta stessa dell'ordine, innescando quindi l'esigenza di apparati epistemologici e simultaneamente psico-politici che ne predispongano l'irreggimentazione.

Nella medesima direzione può essere letta anche la dinamica psico-economica prodotta dalla macchina del **consumo capitalistico**, laddove il ripresentarsi di un'ossessione all'immobilizzazione del corpo emerge – come ci insegna molto bene **Bernard Stiegler** nella sua **teoria psicopolitica** – proprio in controtendenza a tutte le tattiche finalizzate all'adescamento e cattura dell'energia desiderante e attenzione dei soggetti.

Pulsioni desideranti che, poi, non solo a partire da strategie progettate dall'alto, ma anche attraverso iniziative azionate dal basso, ripropongono la medesima tendenza di fissazione ossessiva al corpo mediante vere e proprie coazioni a ripetere, come quelle che vedono protagoniste **pratiche di maniacale dedizione all'aspetto fisico**. L'odierno pullulare di centri estetici, programmi fitness e piani dietetici di ogni sorta e foggia, altro non testimoniano – al di là di qualsivoglia giudizio di valore – se non l'estensione e pervasività del movimento di un inchiodamento autoprocuro al/del corpo.

Nondimeno, il ritorno di un peso specifico della corporeità non conosce, però, soltanto le traiettorie problematiche e tendenzialmente detrattive appena indicate. A ben guardare, invece, la scena moderna e contemporanea, accanto a tali versioni reattive di rientro fantasmatico di un gravame del corpo, presentano anche forme di attivo e genuino re-investimento sulla **materialità irriducibile della carne** proprio

in linea con una risposta alla pericolosa ubriacatura di una levità corporea responsabile dell'allontanamento dell'umano dalla sua strutturale connessione con una materialità tutta terrena.

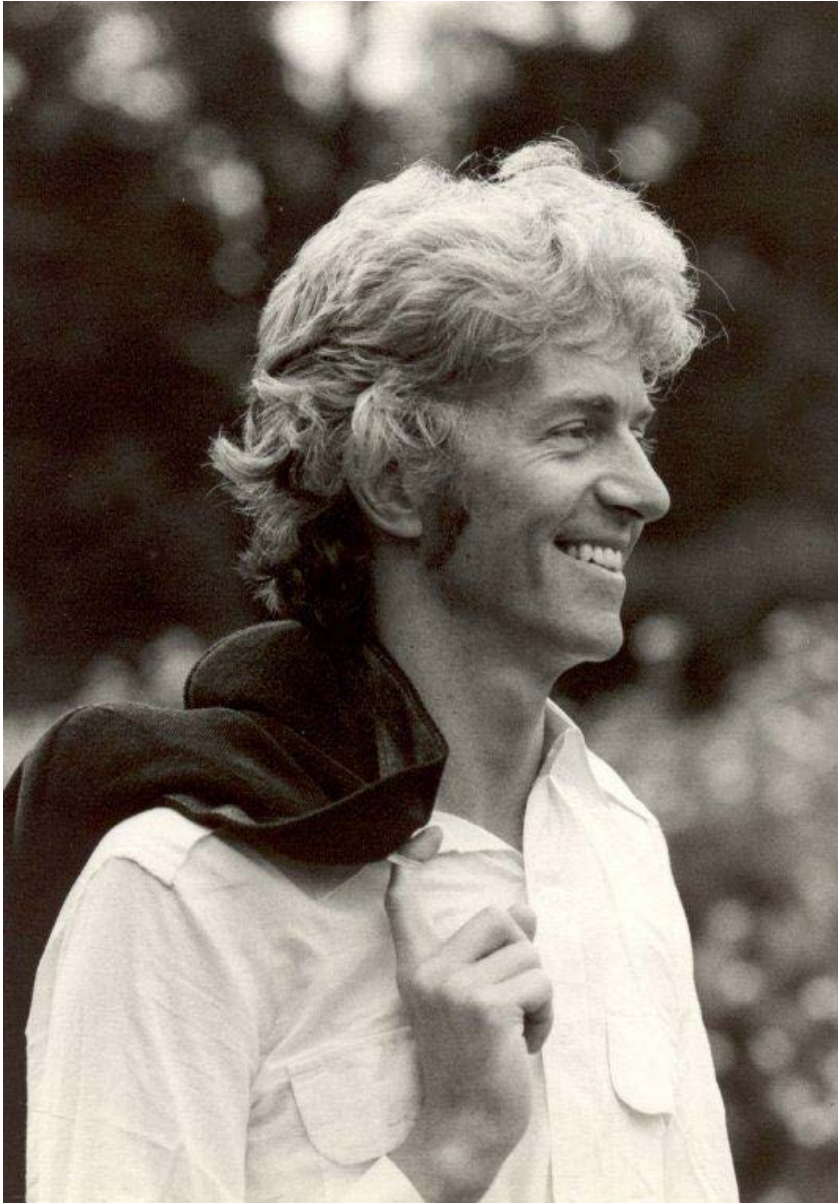
**Freud**, ad esempio, proprio all'apice della grande illusione illuminista-razionalizzante protonovecentesca, richiama inequivocabilmente alla necessità di scoprire in modo rinnovato la significatività estrema del radicamento della vita soggettiva nel suo sostrato pulsionale di matrice fisico-corporea.

In modo diverso, eppure indicante in direzione simile, è anche **Merleau-Ponty** a sostenere l'esigenza di ricalibrare la co-esistenza umana non solo e non tanto sulla facoltà razionalizzante, ma anche su quanto egli stesso indica nei termini di una **"inter-corporeità trascendentale"**. Come a dire che noi veniamo all'esistenza e perduriamo in essa non tanto quali entità spirituali, quanto piuttosto mediante e grazie a una corporeità condivisa, che attraversa e connota continuamente il nostro essere-al-mondo.

Condivisione di una materialità corporea primordiale di cui, a ben vedere, oggi impariamo sempre più a saggiare l'importanza, se solo pensiamo all'**emergenza ecologica e climatica**, la quale a null'altro richiama se non alla necessità di un riequilibrio fondato su un'abitazione armonica dei corpi umani con ed entro il grande corpo costituito dalla connessione degli habitat ecosistemici. Come ben sappiamo ormai, è proprio su questo riequilibrio che si giocano le sorti del pianeta.

Riequilibrio destinale che, peraltro, volendo chiudere il cerchio con la grammatica stessa da cui abbiamo preso le mosse, non cessa di trovare anche qui suggestioni o echi metaforologici di sapore tutto teologico. Al riguardo basti pensare alla promessa di **riconciliazione escatologica** di matrice cristiana, che non abbandona affatto la significatività del peso del corpo, ma, al contrario, la accentua iperbolicamente. E lo fa nella misura stessa in cui l'intercorporeità trascendentale, di cui parlavamo poc'anzi, esprime qui tutta la sua dinamizzazione temporale: quella, per l'appunto, di un ritorno del **"mondo che verrà"** popolato non da spiritelli o meri enti di ragione, ma piuttosto da una diffusa e trasversale **"resurrezione della carne"**.

## RESURRECTURIS



### PIER MARRONE

Esiste il teletrasporto. Adesso è possibile viaggiare in maniera istantanea qualsiasi parte dell'universo colonizzato dove ci siano condizioni di vita sostenibili per gli esseri umani. La tecnologia, oltre a essere molto avanzata, è attualmente anche molto sicura. Molto sicura significa che finora ha funzionato in maniera impeccabile per quanto riguarda gli esseri umani dopo una lunga e adeguata sperimentazione. Prima sono stati fatti tentativi con oggetti inanimati. Alcuni sono stati estratti alla stazione ricevente radicalmente alterati nella forma, altri alterati nella struttura atomica, dando origine a materiali che erano precedentemente

sconosciuti, altri semplicemente non sono arrivati e se ne sono perse le tracce. Mano a mano che le sperimentazioni ottenevano maggiori successi si è passati alla sperimentazione con gli insetti: formiche, tafani, zanzare, cicale, grilli. Quando la trasmissione non riusciva alla stazione riceventi gli scienziati si trovavano con piccole salme insettivore bruciacchiate oppure aprivano lo sportello della stazione ricevente e non trovavano nulla. Quello che si apprese era che era meglio non spedire due esseri viventi alla volta. Poteva capitare che i loro codici genetici si mischiassero e ne risultassero degli esseri mostruosi, anche se, finora, del tutto innocui. Poi si passò alla sperimentazione sugli animali vertebrati. Si scartarono pesci, anfibi, mammiferi marini perché si sarebbero dovuto allestire delle stazioni di trasporto subacquee e questo comportava complicati problemi tecnici di gestione dei materiali e del personale adetto. Si cominciò a mandare dei topolini, gli stessi che vengono allevati a milioni per essere sacrificati nelle sperimentazioni scientifiche che testano farmaci, cosmetici, alterazioni del genoma tramite la forbice chimica Crisp/Cas9, il cui sviluppo aveva procurato il premio Nobel per la chimica a **Emmanuelle Charpentier e Jennifer A. Doudna** nel 2020. Adesso, nella maggior parte dei casi, uscivano dalla stazione ricevente quelli che sotto tutte le apparenze erano gli stessi topolini squittanti che erano entrati nella stazione di partenza.

Numerose questioni etiche sorsero nel momento, ovviamente inevitabile, in cui si cominciò esplicitamente a pensare di teletrasportare degli esseri umani. Vennero consultati numerosi filosofi e anche rappresentanti delle varie religioni. Tra queste, soprattutto quelle che prevedevano la bilocazione attribuita a personalità toccate dalla santità e dal favore divino non trovarono nulla da ridire: se la tecnologia era possibile, significava che era in accordo con le leggi di natura e con il piano che l'Architetto dell'universo (o gli Architetti) aveva saggiamente disegnato. Tra il dire e il fare, tuttavia, c'era di mezzo trovare candidati disponibili a fare le prime esperienze. Sì: oramai gli animali si teletrasportavano con un'enorme percentuale di successo; sì: condividiamo con gli animali la gran parte del nostro patrimonio genetico (con gli scimpanzé quasi il 99% del nostro Dna). Il progetto raggruppava team di diverse nazionalità e con diverse sensibilità morali. I russi proposero di inviare criminali condannati a lunghe pene detentive con la promessa di un reinserimento nella vita sociale, in caso di riuscita del teletrasporto, i cinesi offrirono candidati prigionieri politici le cui famiglie in caso di insuccesso avrebbero pagato il costo dell'esperimento, condannandosi alla schiavitù perpetua. Americani, italiani, spagnoli e sudamericani proposero di lanciare un *talent show* televisivo sul modello di *Tú sí que vales* per selezionare i candidati. Gli introiti degli spot pubblicitari avrebbero coperto i costi dell'impresa. Il problema però è che il talent deve concludersi con un vincitore che dimostra di possedere un talento in maniera eccezionale. In questo caso qual era il talento, prima di salire dentro la stazione di partenza? Un dose di coraggio fuori dal comune? Una dose di incoscienza che trascende il senso comune (ammesso si tratti di una cosa diversa)? E se il candidato avesse assunto ad esempio del **Captagon**, la droga che inibisce la paura, questo avrebbe alterato il risultato del talent? Forse ci vuole avere del coraggio per decidere di non avere paura. Che il risultato sia raggiunto attraverso l'assunzione di una sostanza, quale differenza potrebbe fare?

Alla fine però si decise di percorrere la strada della selezione di personale volontario militare. In fin dei conti, un militare ha a che fare con la morte come la propria specializzazione professionale, che in qualche caso diviene pure vocazione alla distruzione e all'autodistruzione. Detto fatto. Il militare venne teletrasportato con successo alla stazione di destinazione. Le prospettive che si aprivano erano entusiasmanti e nemmeno del tutto immaginabili. Ci sarebbe stata una **Amazon** interplanetaria. Le escort avrebbero potuto andare in trasferta i fine settimana su qualche splendido resort nei pressi di Alpha Centauri. L'Erasmus, che molti studenti più scafati chiamano in altro modo e lo interpretano come parte della propria educazione sentimentale, sarebbe stato intergalattico.

Tuttavia, in qualche rarissimo caso si verificava un inconveniente. C'era stato il caso di quello studente inglese di filosofia, tale **D. Parfit**, che era entrato nella stazione di partenza. I tecnici avevano avviato la procedura per telespedirlo sul pianeta **Identity**. Istantaneamente D. Parfit era uscito dalla stazione ricevente per godersi il tepore dell'eterna primavera di Identity. Però, quando gli addetti aprono la stazione di partenza per far entrare un altro passeggero, dentro c'era ancora D. Parfit. Il problema è: chi è andato a finire su Identity? Questo dilemma è illustrato in un famoso articolo di Derek Parfit, un gigante della dialettica filosofica, del 1971, *Personal Identity*, un lavoro che ebbe uno straordinario impatto e che procurò a un filosofo pressoché sconosciuto e non ancora trentenne una quasi immediata fama internazionale.

La drammatizzazione di Parfit ha degli antecedenti in alcuni esperimenti di pensiero immaginati da altri filosofi. **Sidney Shoemaker** immagina il caso di un soggetto il cui cervello viene trapiantato in un corpo privo di cervello. Dove è finita la persona che possedeva quell'altro corpo che si stava deteriorando? Molti sarebbero d'accordo che è insediata nel nuovo corpo con il suo patrimonio di memoria, desideri, aspettative, relazioni. Un altro filosofo, **David Wiggins** immagina un caso diverso: una persona con un corpo deteriorato, ma con un cervello perfettamente funzionante si presta a un innovativo esperimento. Metà del suo cervello verrà impiantato in un corpo e l'altra metà in un altro corpo. Ognuna delle due nuove entità avrà gli stessi ricordi, esperienze pregresse e così via. Dove è andata a finire la persona che si è prestata a questo esperimento? Possiamo essere d'accordo che siamo in presenza di due copie di un identico soggetto? Ma allora, se questo è vero, dovremmo concludere che D. Parfit sul pianeta Terra e D. Parfit sul pianeta Identity sono lo stesso D. Parfit. È possibile sia così?

L'identità è un concetto sfuggente e molti logici, che maneggiano questo concetto molto spesso, ritengono che non sia possibile definirlo (ma che cosa è una definizione?) in maniera che non sia circolare. Una celebre definizione di che cosa significhi essere identici è fornita da Leibniz: "**Eadem sunt, quae sib mutuo substitui possunt, salva veritate**". Sono identici due enti che vengono descritti con tutti e gli stessi enunciati veri. Senonché 'stesso' significa 'identico', e dunque capite perché l'identità, cosa sia l'identità rappresenta un bel dilemma. Forse in alcuni casi non è così, anche se possedere le medesime proprietà rilevanti non significa possedere tutte le identiche proprietà vere. 11 e 19 sono entrambi numeri divisibili solo per 1 e per sé stessi, sono, cioè, numeri primi, ma non sono ovviamente identici. Però



**io sono identico a me stesso?** Se penso a me bambino mi verrebbe da dire di no. Eppure come è possibile che mi riferisca a me stesso parlando di me bambino? Forse c'è qualcosa che permane? I ricordi, le esperienze forse: ma sono poi sicuro che il mio ricordo di un'esperienza passata registri quell'esperienza come posso averla ricordata, poniamo, cinque anni fa?

Tuttavia, ci viene da dire che nei casi immaginati da Wiggins e Shoemaker qualcosa di identico si sia pur sempre mantenuto, qualcosa che magari indichiamo come la stessa personalità. Ma è davvero così? Perché la personalità, qualsiasi cosa sia, andrebbe a cozzare con tutti i dilemmi che si trascina dietro il concetto di identità. Ora, uno potrebbe anche invocare la distinzione che è stata resa celebre da **Gottlob Frege tra senso e significato, ossia tra ciò che una cosa è e le diverse maniere che abbiamo per descriverla**. Così l'espressione 'stella della sera' ha un senso diverso dall'espressione 'stella del mattino', ma entrambe designano uno stesso oggetto, ossia hanno uno stesso significato, vale a dire il pianeta Venere. Ma vale la stessa cosa per la personalità? Ammettiamo che io abbia sviluppato nel corso degli anni una dipendenza a una qualche sostanza psicotropa, si tratti dell'alcol o della nicotina oppure della cocaina o di qualsiasi altra sostanza, scegliete pure voi. Gli enunciati che si riferiscono alla mia personalità di dipendente da una sostanza psicotropa si riferiscono al medesimo soggetto quando aveva cinque anni? Pare di no.

Allo stesso modo, questi cervelli che abitano altri corpi o questi emisferi cerebrali che abitano due corpi diversi, ma hanno gli stessi patrimoni di ricordi e esperienze pregresse e sono proclamati identici in base a questa base di memoria (che è molto meno solida di quanto siamo disposti ad ammettere) non pongono, dunque, gli stessi problemi che pone l'identità e sono poi questi problemi così facilmente affrontabili con, ad esempio, la distinzione introdotta da Frege tra senso e significato? Cosa c'è di così speciale nell'identità personale? Il riferimento a un centro focale, che, di nuovo, rimane identico nel corso del tempo? Chi può crederlo? Chi può credere che gli esperimenti mentali di Wiggins e Shoemaker descrivano un'identità? Ma allora non sarebbe meglio fare a meno dell'identità personale? E se diamo una risposta positiva, che cosa otteniamo in cambio? Questa è stata in effetti la risposta di Parfit: **l'identità personale non è poi così importante**.

Ritorniamo un momento al nostro teletrasporto e ai due D. Parfit, uno rimasto sulla Terra e l'altro teletrasportato su Identity. Chi c'è su Identity? Pare chiaro che ci sia qualcun altro rispetto a D. Parfit sulla Terra. Ma se l'identità personale non è importante e il teletrasporto fosse andata a buon fine chi era sulla Terra adesso sarebbe su Identity. L'idea di Parfit è che ci sarebbe qualcuno in fortissima continuità psicologica con chi pochi istanti prima era sulla Terra. Del resto, anche quando il teletrasporto ha prodotto quel risultato bizzarro, a rigore non potremmo in nessun modo dire che si è prodotto un doppio identico su Identity (o sulla Terra?) perché ci sono degli enunciati relativi, ad esempio, alla posizione spaziale dei due D. Parfit che sono esclusivi di ciascuno dei due e quindi è sufficiente questo a renderli non identici. Ma poi non è certo la diversa posizione spaziale a fare dei due D. Parfit degli individui diversi, quanto le diverse esperienze che fanno nel momento in cui si aprono le porte delle due stazioni sulla Terra e su Infinity. Queste esperienze possono essere fatte da

loro due perché sono dotati di un corpo, ossia perché la loro esperienza è incarnata, si esercita attraverso il corpo. La loro personalità è incarnata, e questo rende del tutto improbabile che l'esperimento mentale proposto da Shoemaker riguardi una stessa persona in due corpi diversi. Riguarda piuttosto due diverse personalità che fino a un certo punto hanno avuto una determinata continuità psicologica e poi produrrebbero una sempre maggiore divergenza nelle proprie esistenze, l'una addirittura non esistendo più.

Negli esperimenti di Wiggins e Shoemaker non sono le menti a essere sopravvenienti ai corpi, bensì i corpi a essere sottovenienti alle menti. Nell'esperimento di Parfit le menti sono una parte dei corpi. Con i corpi noi elaboriamo le informazioni che l'ambiente continuamente ci trasmette, per lo più in una maniera efficiente. Noi stessi siamo produttori di informazioni. Questo intreccio di informazioni costituisce ciò che siamo. E qui giungiamo a un punto importante. Noi siamo in grado di conservare le informazioni da molto tempo. Prima attraverso la scrittura; attualmente attraverso altri e migliori apparati di registrazione. Quello su cui mi interrogo è se l'informazione possa morire. Voglio dire: sembra chiaro possa essere così. Metti l'hard disk del tuo computer dentro il forno, passa quello che ne risulta dopo una cottura di mezz'ora in un potente frullatore e tutto quello che era iscritto sul disco rigido non esiste più. Ma questa è l'unica maniera di pensare alla sopravvivenza dell'informazione?

Immagina di stare camminando su una spiaggia in una calda giornata d'estate al tramonto. Cammini sul bagnasciuga e lambisci l'acqua con i piedi che vengo raggiunti da piccole placide onde. I tuoi piedi lasciano impronte sulla sabbia che le onde cancellano continuamente. Non è forse possibile pensare che l'informazione che consiste nelle impronte dei tuoi piedi sulla sabbia abbia un'influenza sull'ambiente e che si trasmetta da qualche parte sopravvivendo trasformata? Proprio nel senso di Parfit ci saranno eventi nell'universo che saranno maggiormente prossimi all'orma sulla sabbia e altri che saranno distanti, ma non estranei in linea di principio. Noi siamo questa impronta sulla sabbia, destinati a essere cancellati nell'esperienza immediata, ma a sopravvivere nell'influenza, che mai riusciremo a comprendere pienamente, sul mondo. Questa è forse l'immortalità alla quale possiamo ragionevolmente ambire.

**John Leslie** in un breve libro con notevoli intuizioni, *Immortality Defended*, sostiene che l'unica maniera ragionevole di concepire la nostra immortalità è di pensare noi stessi come pensieri di un dio spinoziano, ossia di un dio che coincide con l'universo, vale a dire con tutto ciò che è. Una volta **Jacques Derrida** in una conversazione con un collega, sostenne che per lui l'unica maniera possibile di pensare all'immortalità era concepirla nei termini cristiani, come resurrezione dei corpi. È una posizione persuasiva per me, perché se l'immortalità è l'infinità dell'esperienza, dove altro dovrebbe accadere questa esperienza se non nel corpo che noi siamo?

## VIVIAMO CONFUSI COME UN VEGANO IN CARNE



**CRISTINA RIZZI GUELF**

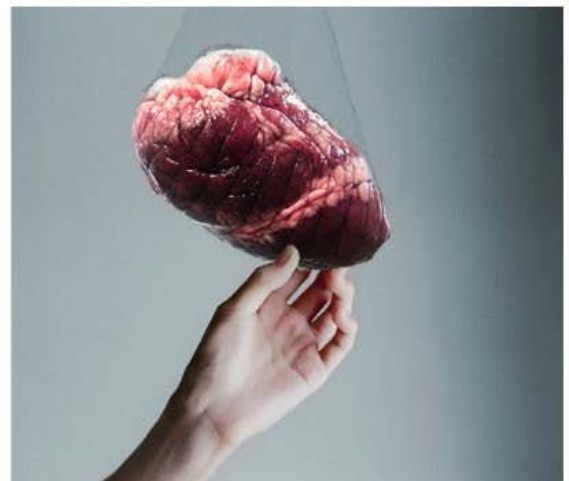
carne

/càrŋe/

sostantivo femminile

La parte muscolare e dei tessuti molli del corpo umano e degli animali superiori: aver molta, poca c. addosso, essere grasso, magro.

Le persone sono come la carne comprata nei supermercati. Nasce già progettata con una data di scadenza conservata in qualche immaginario biglietto scolorito. Deve avere la stessa temperatura per tutta la vita. La stessa quantità di luce filtrata dalla finestra, mai diretta. Le persone come la carne dei supermercati vive incartata, in batterie, eserciti di soldatini in busta. Promettenti, ma con condizioni rigide. Bio Frost della mente, l'apatica noia del dolore, la base della sofferenza baudelariana o spleenetica, per cui il mondo è senza orizzonte. Tutti sono robotizzati, senza pensieri, parlano del tempo e si asciugano la fronte con aria assente e sudaticcia. E mi viene in mente la particella di un libro "solo quando il disgusto supera la mancanza, solo allora". Ecco... Così.



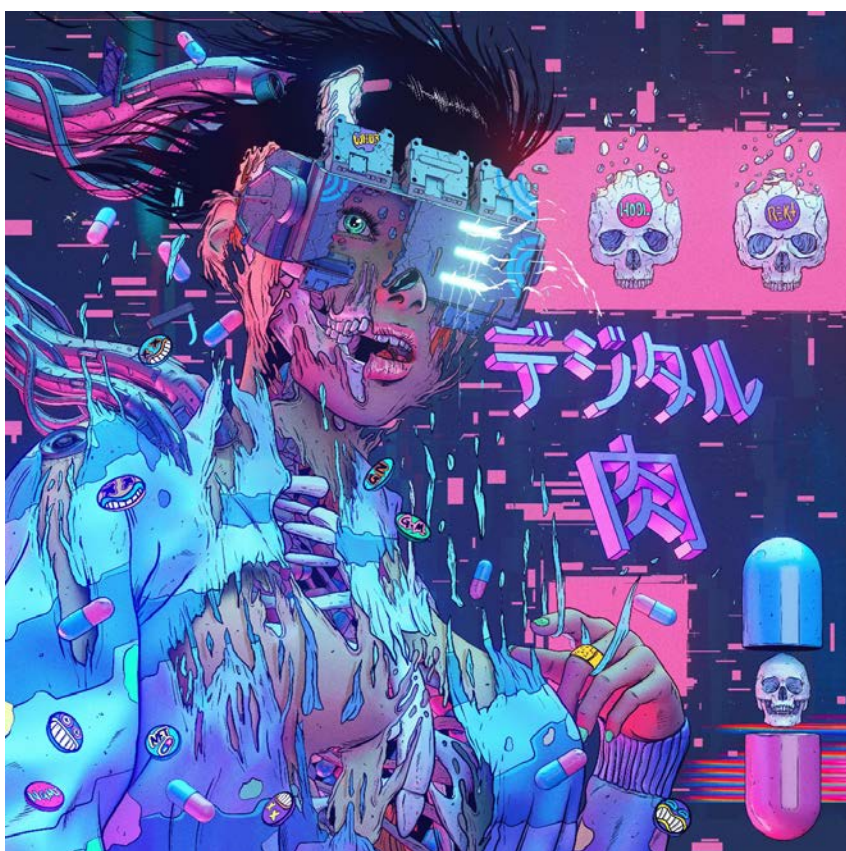
*Perché la poesia delle persone non sta negli occhi. L'ho scoperto istintivamente prima di leggere Marguerite. Perché c'è più poesia nella guarda scroti, cromo esauolente, cotonei, che in cuore, vita o amore.*



Il cuore è un compagno siccante. Si destreggia sinuoso tra pile di carta bianca e divini economici. Non è più una compagnia tangibile, ma un flessuoso diversivo poco affidabile. Ho conosciuto dighe di certezze incollabili, deontologie inattaccabili, moralità inossidabili. Ma gli anni sanno travestirsi da inesorabile tarlo, depositando la difesa e cogliendoti alle spalle.



## CARNI DIGITALI: MORBIDEZZA, VULNERABILITÀ E DECOM- POSIZIONE DELLA PRESENZA ONLINE



**DAVIDE SISTO**

Superficie libidinale, passing nomadico, corpo disseminato, corpo invaso, entità postorganica, neutralità fisica, corpi-in-protesi, corpo bio-macchinico, identità multipla. Innumerevoli sono le definizioni - a volte molto fantasiose - attribuite dalla

cultura cyborg, cyberpunk e postumana alla nostra corporeità, mentre è sottoposta a costante metamorfosi in virtù delle evoluzioni scientifiche, tecnologiche e mediche degli ultimi decenni del Novecento. In particolare, il concetto di cyborg, così come nasce e si sviluppa tra gli anni Sessanta e Novanta del secolo scorso, ha influenzato la creazione di svariati immaginari in cui il corpo viene pensato come strabordante dai propri confini, eccedente oltre i suoi contorni, rappresentando il punto di partenza fondamentale per svariate rivendicazioni di natura sociale, culturale e politica. Il corpo diventa, in altre parole, il luogo dell'umano per eccellenza, riferimento imprescindibile per ripensare il legame tra un interno e un esterno, tra ciò che appartiene all'essere umano e ciò che gli è estraneo. Le inedite rappresentazioni dei concetti di confine, limite, delimitazione e frontiera, a causa del rapporto sempre più stretto tra il naturale e l'artificiale, tra fisico e il tecnologico, articolano in modalità altrettanto inconsuete le relazioni tra la salute e la malattia, tra la vita e la morte, tra l'effusione sessuale e la sua sola fantasia. Da **Donna Haraway** al movimento femminista delle *riot girl*, da **Hihab Hassan** a **Stelarc**, da **Mark Dery** ad **Antonio Caronia**: l'universo della letteratura, della filosofia, dell'arte e della musica moltiplica all'infinito gli scenari in cui il corpo viene messo in vetrina e sezionato, mescolando insieme sangue, organi, cavi e protesi. Per spiegare i suoi esperimenti di body art estrema, Stelarc sostiene che la pelle sia "l'inizio del mondo e insieme il confine del sé. Ma ora stesa, forata e penetrata dalla tecnologia la pelle [...] non significa più chiusura. La rottura della superficie della pelle significa l'eliminazione di dentro e di fuori" (cit. da **Lorenzo Taiuti**, *Corpi sognanti. L'arte nell'epoca delle tecnologie digitali*, 2001). Immagine, quella della pelle senza chiusura e dell'assenza di un limite tra il dentro e il fuori, messa magistralmente in musica dai **Nine Inch Nails** nell'epocale brano *The Becoming*, tratto dall'album *The Downward Spiral* (1994), capolavoro senza tempo di quell'industrial music che unisce insieme le chitarre rock ai campionamenti techno. *The Becoming* narra la metamorfosi dell'umano, progressivamente invaso da cavi, circuiti e strumenti artificiali. Tutto il dolore scompare, i sentimenti si attenuano, il sangue smette di pompare. Il divenire tecnologico del corpo diventa, pertanto, la metafora agrodolce dell'anestesia psico-emotiva prodotta dalle sostanze stupefacenti, all'interno di un progredire sonoro - in questo specifico caso - apocalittico in cui l'umano perde definitivamente il suo controllo razionale e il suo equilibrio.

Ora, l'epoca del cyborg, del cyberpunk e del postumano, fortemente influenzata dal pensiero postmoderno e dal desiderio di decretare la "morte dell'uomo" dopo quella di Dio (**Foucault doce!**), si sviluppa all'interno di una cornice in cui le tecnologie digitali stanno ancora lentamente prendendo piede. Si è, in altre parole, ben lontani dall'universo dei social media - la cui data fondamentale è il 4 febbraio 2004, giorno della nascita di **Facebook** (anticipata, va detto, da svariati tentativi simili: **SixDegrees**, **Friendster**, **MySpace**, ecc.) - e quindi dalla piena integrazione tra l'offline e l'online. Oggi, con il passaggio dalla rivoluzione digitale al cosiddetto

mondo “post-digitale”, nel quale non ha più senso porre barriere tra l’online e l’offline, il virtuale e il reale, ci stiamo abituando a vivere dentro un contesto socio-culturale basato totalmente sulle integrazioni e sulle fusioni tra quegli elementi che, almeno sulla carta, abbiamo pensato spesso come separati (appunto, il reale e virtuale ma anche il materiale e l’immateriale, il biologico e il tecnologico e via dicendo, sulla scia del dualismo platonico-cartesiano). Non è casuale la diffusione intergenerazionale di neologismi quali “onlife” (Floridi) o “OmO - Online merge Offline” (**Kai-Fu Lee**), i quali modernizzano la processualità insita in espressioni oramai antiquate come *ubiquitous computing* o *ubicom* (**Weiser**) o nella dichiarata corrispondenza tra atomi e bit (**Negroponte**). Il corpo, nel passaggio dalla rivoluzione digitale al mondo post-digitale, come viene rappresentato? Mantiene le caratteristiche che lo hanno definito alla fine del Novecento? Ni. Ciò che viene oggi enfatizzato è soprattutto il suo passaggio - più o meno - metaforico attraverso gli schermi, rivestito con quei dati che, una volta prodotti, condivisi e registrati, garantiscono l’estensione dell’umano dall’offline all’online e viceversa. Tra le varie descrizioni del corpo umano nell’epoca odierna una mi pare particolarmente interessante: quella di carne digitale (*Digital Flesh*). Il concetto di carne digitale è stato elaborato a partire dall’uso di Second Life da **Margaret Gibson** e **Clarissa Carden** nel libro *Living and Dying in a Virtual World. Digital Kinships, Nostalgia, and Mourning in Second Life* (2018). Il termine viene utilizzato, nello specifico, per la descrizione di una vita “diversamente incarnata” ma non meno mortale. “Carne”, non “corpo”: il concetto di carne, infatti, evoca la morbidezza e la vulnerabilità, ma anche quella fragilità che, riguardo per esempio alle relazioni sessuali, richiama alla mente tanto la lussuria quanto il cannibalismo. Pensiamo, per stare nel campo della musica rock, al video di *Sick Sick Sick* dei **Queens of The Stone Age** in cui i primi piani della carne macellata si alternano all’ingordigia di una donna tanto sexy quanto cannibale, le cui labbra evocano passione e fame di carne umana. Oppure, spostandoci nel campo della letteratura contemporanea, pensiamo alla protagonista - altrettanto affamata di prelibatezze umane - del libro *L’incanto del pesce luna* di **Ade Zeno** con il “suono delle mandibole che iniziano a cigolare, la frizione degli incisivi, lo sciacquio della lingua che pregusta il sapore della carne fresca”. L’inglese *Flesh* assomiglia - d’altronde - al tedesco *Fleisch*, evocando anche la decomposizione. Questi significati permettono a Gibson e Carden di portare alla luce le articolate prerogative dei nostri movimenti attraverso gli schermi, sottolineando sia la vorace rumorosità dei profili social sia la creatività implicita nello sviluppo multi-identitario delle vite incarnate e narrate in cooperazione con gli altri utenti della Rete. Le due autrici, in particolare, ritengono che la carne digitale sia la metafora più adatta a mettere limpidamente in luce il contrasto tra la carne mortale e la presenza senza tempo dei dati che la riproducono nel mondo online. “È proprio da questa contraddizione e tensione che il termine trae la sua forza descrittiva”: i processi che ci impegnano costantemente nella dimensione online ci rendono, subito, vulnerabili in quanto esseri umani. La visceralità della nostra carne digitale, quando siamo vivi,



si manifesta nelle conseguenze concrete – a volte positive, spesso negative – delle azioni prodotte nel mondo online. Quando invece moriamo, nella sopravvivenza ad libitum delle nostre vite online, i cui effetti possono richiamare alla mente la decomposizione, una volta che intercettano l’alienazione e non il ricordo in chi ha patito la perdita.

**Patrick Stokes**, nel libro *Digital Souls* (2021), si spinge oltre sostenendo che quella della carne digitale, teorizzata da Gibson e Carden, non è solo una metafora. Innanzitutto, per disporre di carne digitale non basta avere semplicemente un profilo social o un avatar corrispondente. Occorre, in altre parole, comporla e plasmarla pazientemente attraverso lo sviluppo di connessioni, ricordi e investimenti temporali ed emotivi. Questo tipo di impegno intercetta la decomposizione, che accomuna *Flesh* e *Fleisch*, in senso molto concreto: oltre a essere metafora della vulnerabilità prodotta dalla presenza imperitura del morto nei luoghi online, essa allude amaramente anche alla mancanza improvvisa di aggiornamento. A tale mancanza certamente si oppongono i dati registrati precedentemente (le immagini del volto, lo stile della scrittura, la voce registrata, ecc.), tuttavia il loro immobilismo – man mano che passa il tempo – li rende secondo Stokes simili molto più ai resti conservati nella bara che al libretto delle condoglianze presente all’ingresso delle agenzie di pompe funebri.

Ora, vivi o morti non importa: è innegabile che il mix di visceralità e decomposizione incluso nel concetto di carne digitale alluda a una presenza “alternativamente materiale” nel mondo online, una presenza che ci coinvolge pienamente. Basta un errore, un inciampo o un’incomprensione, dettati dalla scarsa cura per ciò che produciamo, condividiamo e registriamo, ed ecco che subiamo un immediato effetto negativo sulla nostra reputazione. Questo effetto incide in maniera radicale nella nostra vita quotidiana, come dimostrano – per esempio – i suicidi successivi a una shitstorm generata da un comportamento online forse censurabile. Al tempo stesso, la presenza post mortem del dato registrato risulta essere una traccia propriamente “carnale” per chi è in lutto, mantenendo un legame tra il mondo dei vivi e quello dei morti più complesso che mai. In definitiva, il concetto di carne digitale ha – a mio avviso – il merito di sottolineare con estrema forza quanto siano poco centrate quelle teorie che interpretano il passaggio attraverso gli schermi come una forma di smaterializzazione o disincarnazione. La presenza pulsante, morbida, fragile e viscerale, portata anche a decomporsi, delle nostre identità online genera conseguenze tali all’interno dello spazio pubblico da confermare in modo oggettivo il progresso avvenuto dalle immagini del cyborg di fine Novecento a quelle della multi-identità online di questi primi due decenni del XXI secolo.

## FILOSOFIA DELLA CARNE



ANDREA PACE GIANNOTTA

La nozione di **carne** ha implicazioni filosofiche e culturali profonde. In particolare, essa si colloca al centro della riflessione di diversi autori e concezioni filosofiche contemporanee, che ne fanno il perno concettuale di un ripensamento profondo del modo di concepire l'umano ed il suo posto nel mondo.

La questione filosofica fondamentale all'interno della quale interviene il concetto di carne è il **problema mente-corpo**. Ossia: la questione del rapporto tra la dimensione **mentale** o **psichica** dell'umano, con i suoi processi "mentali" (percezioni, sensazioni, emozioni, desideri, pensieri, ragionamenti, etc.) e la dimensione **corporea** (fatta di arti, organi e apparati, pelle, ossa, muscoli, etc.). Già da quest'accenno a ciò che costituisce la mente e il corpo emerge quello che percepiamo subito come uno scarto ontologico - ossia, tra tipi di realtà radicalmente diverse. Questo a partire dalla nostra esperienza ordinaria, che però è inevitabilmente mediata dalla tradizione culturale in cui siamo immersi, e che ci ha insegnato a distinguere nettamente tra la mente e il corpo.

Il problema mente-corpo ha infatti radici profonde nella storia della cultura occidentale (ma non solo, avendo il suo equivalente anche in altre tradizioni culturali).

Agli albori della nostra tradizione filosofica Platone, riprendendo la tradizione orfico-pitagorica, introduce la concezione dell'anima come essenza immortale dell'uomo, che partecipa del "mondo delle idee", e del corpo come "prigione" o "tomba" dell'anima. In contrapposizione al dualismo platonico, Aristotele concepisce invece l'anima come "entelechéia" (traducibile come "finalità intrinseca" o "realizzazione") di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ossia: l'anima è la realizzazione delle funzioni di un corpo vivente, che è quindi un'unità psicosomatica. Pur sottolineando la specificità dell'umano come "animale razionale", perché dotato di un'anima "intellettiva", Aristotele ne sottolinea la continuità con il resto della natura e in particolare con gli altri animali, con cui l'uomo condivide l'anima "sensitiva", e più in generale con gli altri esseri viventi, con cui condivide l'anima "vegetativa".

La tradizione cristiana ha fatto propria perlopiù la concezione dualistica di Platone, congiungendola con la dottrina della salvezza (escatologia) che è riservata all'anima dell'uomo nella dimensione ultraterrena a cui è destinata dopo la morte corporea.

Il problema mente-corpo viene poi posto da Cartesio al centro della filosofia moderna, riproponendo il dualismo platonico nella netta distinzione tra due tipi fondamentali di sostanze: la sostanza pensante (la mente) e la sostanza estesa (la materia). Cartesio introduce così anche una netta distinzione tra le scienze che studiano il mondo materiale ("scienze della natura") e le scienze che hanno come oggetto la dimensione "mentale" o "spirituale" ("scienze dello spirito").

L'opzione dualista di Cartesio si scontrerà poi, nei secoli successivi, con la prospettiva materialista, secondo cui non vi è alcuna "anima" distinta e separabile dal corpo, fatto di materia e parte del mondo naturale. Si può dire che in quell'ambito filosofico che ha come oggetto d'indagine la mente - la cosiddetta "filosofia della mente" - il *materialismo* costituisce la risposta più comune alla questione del "posto della mente nella natura", essendo la prospettiva che, dal punto di vista ontologico, sembra essere maggiormente compatibile con la visione scientifica della realtà, con il suo rifiuto di ricorrere a entità "soprannaturali" nella spiegazione dei fenomeni. Eppure, la prospettiva prevalente nell'ambito della filosofia della mente e delle scienze cognitive del '900 è stata la **teoria computazionale della mente**, con la concezione **funzionalista** secondo cui la mente sta al cervello come il **software** di un computer sta al suo **hardware** (quindi alla materia che realizza determinate funzioni cognitive). In questa prospettiva, la mente è realizzata da sistemi materiali (i cervelli e i computer). Al tempo stesso, la mente mantiene una relativa indipendenza dal sostrato materiale, essendo realizzabile su diversi supporti fisici, fatti in modi anche molto diversi tra loro (ad esempio, computer fatti di silicio piuttosto che cervelli fatti di carbonio). In qualche modo, quindi, anche all'interno di questa prospettiva permane un residuo dualistico, dato che la mente è concepita nei termini delle **funzioni** che mediano tra l'input che l'agente cognitivo riceve dall'ambiente (percezione) e

ciò che esso fa, ossia il suo output comportamentale. Tali funzioni cognitive possono essere definite in modo relativamente indipendente dallo specifico sostrato materiale che le realizza. In altri termini, pur sorgendo dalla materia, la mente è indipendente dallo specifico corpo materiale che la realizza, e che potrebbe essere fatto altrimenti.

A questa prospettiva prevalente in filosofia della mente si è recentemente contrapposta (a partire dagli anni Ottanta) la “nuova scienza cognitiva incarnata”, che sottolinea invece il ruolo essenziale delle specifiche caratteristiche del corpo di un agente cognitivo nel rendere possibili i suoi “stati mentali”. I proponenti della “nuova scienza cognitiva, quindi, spostano l’enfasi dal **cervello**, inteso come un **hardware** su cui “gira” un certo software mentale, al **corpo** con le sue specifiche caratteristiche materiali che vincolano e rendono possibili certi stati mentali e non altri (ad esempio, l’avere arti che consentono di muoversi ed esplorare l’ambiente o afferrare gli oggetti, due occhi posti ad una certa distanza l’uno dall’altro, etc.). Eppure, all’interno di questa nuova corrente di ricerca permane un’ambiguità nel modo di concepire il corpo e quindi l’**embodiment** (incorporazione o incarnazione della mente). Infatti, questi autori pongono spesso l’enfasi sulla dimensione **funzionale** del corpo, ossia: il corpo che si muove ed agisce nell’ambiente eseguendo determinate funzioni (come aggirare un ostacolo, afferrare un oggetto, etc.). In sintesi, quello che può anche essere anche il corpo di una **macchina** o di un **robot**, fatti di plastica e metallo.

Al tempo stesso, vi è una tradizione di ricerca in filosofia della mente che, in contrapposizione all’interesse quasi esclusivo delle scienze cognitive classiche verso le “funzioni mentali”, ha sostenuto che il vero “problema difficile” nell’analisi scientifica e filosofica della mente è la **coscienza**, ossia: la dimensione qualitativa e soggettiva dell’esperienza, per cui “si prova qualcosa” o “fa un certo effetto” essere un soggetto cosciente (ad esempio, si prova qualcosa nel sentire gli odori, vedere i colori, gustare i sapori, e nel desiderare qualcosa, nel provare emozioni come la paura o la felicità o anche nell’ “afferrare un concetto” - l’esperienza di “afferrare un concetto” sembra essere puramente “intellettuale” ma, secondo i teorici della “fenomenologia cognitiva”, è anch’essa caratterizzata da uno specifico “effetto che fa”). Si tratta in generale della dimensione **fenomenica** o **qualitativa** dell’esperienza cosciente. Ed è in relazione al problema della coscienza che entra in gioco, finalmente, una concezione più ricca e profonda della corporeità, incentrata sulla dimensione del **sentire**: il **corpo senziente** o **carne**.

La nozione filosofica di **carne** è stata sviluppata, in particolare, nella tradizione di ricerca fenomenologica, inaugurata da Edmund Husserl. Husserl infatti distingue tra due concetti di **corpo**. Da un lato vi è il **Körper**, ossia il corpo oggettivo, indagato “in terza persona” quando ad esempio osservo il corpo dell’altro e ne descrivo le sembianze e i movimenti, e poi lo studio scientificamente attraverso discipline come l’anatomia. Dall’altro, vi è il **Leib**, ossia il corpo **vivente** e **vissuto**, esperito in prima persona quando ad esempio sento un dolore lancinante a un dente, gusto il sapore

del cioccolato fondente o provo una forte paura vedendo un cane inferocito che mi ringhia contro. Il fenomenologo francese Maurice Merleau-Ponty ha posto la nozione husserliana di **Leib** al centro della sua riflessione filosofica traducendola con **chair**, ossia **carne**. Merleau-Ponty – e con lui altri autori come Emmanuel Lévinas e Michel Henry – sviluppa quindi una **filosofia della carne**. In questa prospettiva, la nozione di carne è il nucleo concettuale di un ripensamento profondo dell'umano considerato, appunto, come essere cosciente perché **incarnato**. E questo non nel senso platonico-cristiano dell'anima che “scende” nel corpo e “si fa carne”, ma nel senso più radicale di **fatto di carne** ossia di **essere pienamente carnale**. La tesi fenomenologica difesa da questi autori, a partire da Husserl, è che la mente è *coscienza*, ossia ambito della realtà in cui **si manifestano i fenomeni**. Il fatto meraviglioso e sorprendente per cui un mondo si mostra ad un soggetto d'esperienza, quindi il suo essere cosciente, è reso possibile dal suo essere **corpo senziente** o **carne**.

In questa prospettiva, che arricchisce e approfondisce il concetto di “embodiment” sviluppato dalla “nuova scienza cognitiva”, la carne è ciò che rende possibile la vita di coscienza. Al tempo stesso, la carne non è semplice **hardware** ma **materia biologica viva**, costantemente in pericolo perché soggetta a malattia, invecchiamento e morte. La tesi fenomenologica del carattere incarnato (o meglio “carnale”) della mente ci mette quindi anche di fronte al carattere **finito e mortale** dell'umano (come sapeva la cultura greca antica e come sottolineato da Martin Heidegger). La tragicità di questa dimensione fragile dell'esistenza umana, e la difficoltà di accettarla senza un'adeguata elaborazione sul piano psicologico, esistenziale e culturale, spiega anche, in parte, la svalutazione e la dimenticanza del corpo nella cultura occidentale (diversamente da quanto avvenuto in altre tradizioni che hanno celebrato ed esaltato la corporeità, elaborando sofisticate discipline “spirituali” incentrate sulla consapevolezza del proprio essere corporeo e carnale – si pensi, a titolo di esempio, allo yoga e alle arti marziali in India e in Cina).

A ben vedere, l'opposizione tra dualismo mente-corpo e incarnazione radicale è al centro di quello che si configura come uno scontro tra concezioni radicalmente diverse dell'uomo e del suo posto nel mondo. Uno scontro che è anche al cuore del mondo contemporaneo e che getta luce su alcune vicende centrali dell'epoca in cui viviamo. Infatti, la tradizione della filosofia della mente e delle scienze cognitive classiche, con la loro analogia tra mente e software di un computer, oggi raggiunge il suo apice con gli sviluppi tecnologici della cosiddetta “intelligenza artificiale” (IA). Alla luce del discorso sin qui fatto, però, l'idea di IA che sorge dalla tradizione computazionalista e funzionalista è totalmente **disincarnata**, poiché ripropone l'idea secondo cui l'essenza della mente risiede in processi algoritmici (quindi meccanici) astratti, che possono essere replicati da un computer. Uno sviluppo ancora più radicale di questa tradizione disincarnata si ha poi nei progetti di “realtà virtuale” e nell'idea del “metaverso”, proposto dai colossi dell'hi-tech con la promessa di un paradiso artificiale in cui ospitare per periodi sempre più estesi le esistenze umane. Una delle ipotesi filosofiche più estreme a riguardo, che promette – o, a seconda

dei punti di vista, minaccia - di realizzarsi presto attraverso i progressi tecnologici, è il cosiddetto “mind-uploading”. L’idea è che, se la mente è essenzialmente indipendente dal corpo, concepito come mero sostrato organico contingente e oltrepassabile, *allora* sarà possibile, in un futuro più o meno prossimo, estrapolarla dal suo attuale supporto materiale, come un software dal suo hardware, per “caricarla” su un altro supporto (all’interno di un centro di calcolo ben protetto in qualche luogo del globo terrestre - si veda a tal proposito l’illuminante e commovente episodio “San Junipero” della serie tv sci-fi **Black Mirror**, che rappresenta magistralmente quest’ipotesi, con le sue promesse e contraddizioni).

A questa ipotesi e a questa tradizione “disincarnata” si contrappone però la **filosofia della carne**. Infatti, stando ad essa, se la mente cosciente si fonda essenzialmente sul corpo senziente, **allora** non è possibile estrapolare la mente dal corpo per caricarla su un altro supporto materiale. La filosofia della carne mette quindi fuori gioco l’escatologia del “mind-uploading”. Tale ipotesi si configura piuttosto come una forma di “escapismo” (ossia, una fuga dalla realtà materiale nei mondi virtuali). La filosofia della carne ci invita piuttosto, con il Nietzsche dello **Zarathustra**, ad essere “fedeli alla terra” contro i “dispregiatori del corpo”. Ossia: fedeli alla nostra natura corporea e carnale, essenzialmente appartenente al mondo naturale e sempre in bilico tra la tragica e angosciante consapevolezza della finitudine e l’autentica gioia che sola può scaturire dall’**essere carne**.

## LA CARNE E IL DIAVOLO NEL CINEMA MUTO



EUSEBIO CICCOTTI

**Premessa.** Per **San Paolo** la *carne* assume il significato del peccato contrapposta allo *spirito*, che invece è il retto comportamento dell'uomo salvato tramite il sacrificio di Cristo. La *carne* è sinonimo dell'uomo visto nel suo aspetto di peccatore. L' «Apostolo delle genti» scrive: «Del resto sono ben note le opere della carne: fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere. Riguardo a queste cose vi preavviso, come ho già detto: chi le compie non erediterà il regno di Dio» (Lettera ai Galati: 5,19-21).

Il cinema, come del resto la letteratura, sin dalle sue origini presenta storie quotidiane in cui il male è contrapposto al bene. Sono molti i film del periodo del muto in cui il peccato viene raccontato e coniugato secondo i diversi generi, dal drammatico, alla commedia. Qui ci soffermiamo solo su alcuni capolavori: *Intolerance* (1916, David Wark Griffith); *A Woman of Paris* (1923, di Charlie Chaplin); *The Ten Commandments* (1923, Cecil B. De Mille); *Greed* (*Rapacità*, 1924, Eric von Stroheim); *Der Letzte Man* (*L'ultima risata*, 1924, di Friedrich Wilhelm. Murnau); *Flesh and the Devil* (*La carne e il diavolo*, 1926, Clarence Brown); *Sunrise* (*Aurora*, 1927, F.W. Murnau).

*Intolerance* (1916, David Wark Griffith). Nell'episodio contemporaneo, «La piccola Cara», contenuto in *Intolerance* (1916, David W. Griffith) la vita da gangster di quartiere cui il «Bravo ragazzo» cade per ingenuità e dalla quale ne esce quando si innamora appunto della Piccola Cara, con la quale intende costruire una famiglia, è l'esempio di un riscatto dal peccato (qui la *carne* è il mercato nero) verso l'onestà, l'amore, il desiderio di famiglia (lo *spirito*). Incastrato dal caso in un omicidio non commesso, grazie alla confessione della autrice del delitto (la donna del boss esasperata dai tradimenti del suo uomo, colto da lei nel tentativo di stupro nei riguardi della Piccola Cara) scagionerà il giovane poco prima dell'esecuzione. In questa nota sequenza finale, in cui il *montaggio alternato* di Griffith si fa **più serrato, scendendo a pochi secondi per immagine** (il condannato verso il patibolo/l'automobile in corsa con il «Buon poliziotto» e la Piccola Cara che hanno ottenuto la grazia cartacea dal Governatore/ le affilate lame degli esecutori che si avvicinano ai fili collegate con la botola sotto i piedi del condannato/l'automobile in corsa/ la confessione del giovane a cura del sacerdote/ ancora l'automobile in corsa/ ecc.: poi ne faranno tesoro Abel Gance, S. M. Ejzenštejn, Eric von Stroheim) lo spettatore è gratificato dalla verità che trionfa. **Il messaggio è inequivocabile: la vita disonesta, sia si tratti di furto che di violenza sessuale, non paga.**

*The Ten Commandments (I dieci comandamenti, 1923, Cecil B. De Mille)*. Tra la versione del 1923 e quella del 1956 (a colori e in un avvolgente cinemascope), di *The Ten Commandments* (Cecil B. De Mille), quella più conosciuta è ovviamente la seconda. Dagli spettatori è ricordata soprattutto la sequenza in cui le acque del Nilo si aprono e sul fondo asciutto passano gli ebrei in fuga. Poi, appena i cavalieri e i carri degli egiziani entrano nel letto del fiume, le acque si richiudono e soldati, carri e cavalli muoiono annegati nel turbinio delle acque come in una lavatrice. L'effetto, in entrambe le versioni, fu ottenuto riempiendo una gigantesca vasca e svuotandola, poi, rimontando al contrario lo svuotamento per mostrare le acque del Nilo nel loro richiudersi.

Nella versione del 1923, la prima parte è biblica la seconda è contemporanea, in una analogia che stuzzicava molto a De Mille (notevole raccontatore dalla innegabile forza didattica ed estetica), tra chi rispetta i comandamenti e chi non li rispetta. In quella ambientata nel Novecento, a San Francisco, seguiamo la storia di due fratelli, uno onesto e credente, l'altro disonesto e ateo e della loro anziana madre che legge loro la Bibbia, nelle sere d'inverno. **Il primo, John (allusione a Giuseppe) è un umile e dignitoso falegname che fuma la pipa, calmo e saggio; il secondo, Dan, sempre agitato, iper-attivo, è un disonesto costruttore, ed è, tra l'altro, infedele a sua moglie, Mary.** Non solo. Dan, per mantenere la sua viziata amante orientale, **Sally Lung**, e fare più soldi, usa un **conglomerato di cemento corrotto** (fa aggiungere nell'impasto sacchi di fradicia iuta, diminuendo cemento e sabbia). La nuova chiesa che sta edificando, di cui la credente madre va orgogliosa, crollerà uccidendo l'anziana donna, andata a visitarla da sola prima dell'inaugurazione. Per **Cecil De Mille** (regista protestante che sul set vietava parolacce dagli attori e comparse quando indossavano abiti di personaggi biblici) **la carne è, oltre all'adulterio, la corruzione e la disonestà nel lavoro:**



qui nell'edilizia, in un film che, in alcuni motivi, anticipa magistralmente *Le mani sulla città* (1963, Francesco Rosi).

*A Woman of Paris (La donna di Parigi, 1923, Charlie Chaplin)*. Il film, nella lettura etica di Chaplin, condanna la vita della donna mantenuta da un uomo e considerata solo come oggetto di piacere. Infatti per Pierre Revel, la *carne* (il lussuoso appartamento con tanto di servitù che egli paga a Marie; le cene in ristoranti alla moda nella Parigi anni Venti; gli abiti; rapporti intimi fuori dal matrimonio; ecc.) è più importante dello *spirito*. Questo, per Marie, piccola borghese di provincia, di educazione cristiana, approdata a Parigi, cui un equivoco del destino l'ha separata dal suo fidanzato, è invece avere un matrimonio, una famiglia, dei bambini. Quando lo dice a Revel (con questa sua perfetta interpretazione del borghese ipocrita, falso, viziato, "maschilista", diremmo oggi, Adolphe Menjù divenne famoso) egli ride di tale sogno da proletaria. Le fa vedere dalla finestra una coppia di poveri genitori che, in quel momento, in strada, si trascinano dietro dei bambini mal vestiti e sporchi, commentando con il suo sprezzante sorriso sotto gli ipocriti baffetti: «Questo è quello che vuoi?» (l'inquadratura in demi-*plongée* dalla finestra sulla fila indiana della povera famiglia è superba).

Ma Chaplin regista si supera nella scena della festa borghese al Quartiere Latino. Coppie e single, ubriachi e forse in preda alle droghe (lo immaginiamo) si abbandonano al gioco della donna nuda avvolta in un lenzuolo posta su una base girevole che viene "scartata", lentamente, tra l'eccitazione sessuale dei presenti. Qui la denuncia del vizio è risolta nel genere comico: un uomo ubriaco vede la donna nuda e sviene; delle vecchie e viziose zitelle sgranano gli occhi per lo spettacolo...

Ritengo questa scena, forse, la più forte del cinema muto degli anni Venti nel denunciare l'ipocrisia, gli adulteri, le orge, le ubriacature e, probabilmente, le violenze sessuali (insomma la *carne* di cui parla San Paolo): tutto ciò avveniva nel mondo del cinema, soprattutto a Hollywood (e lo si poteva raccontare, con allusioni, solo fuori dall'America puritana). Ho sempre pensato che Chaplin, che nella sua vita privata, nonostante fosse celebre soprattutto dopo il successo planetario di *The Kid* (1921), rifuggiva le feste "allegre" (preferiva ritirarsi con i suoi amici, Douglas Fairbanks e Mary Pickford, in posti isolati dove godere della natura), in questa scena alluda chiaramente al terribile femminicidio ad opera di "Fatty" Arbuckle, avvenuto in un hotel di San Francisco, il 5 settembre del 1921 (cfr. Eusebio Ciccotti, *Il primo femminicidio a Hollywood*, Formiche.net).

*Greed (Rapacità, 1924, Eric von Stroheim)*. Se vogliamo pensare all'avarizia e anche al desiderio sfrenato di possedere fisicamente il denaro, il capolavoro del muto è senz'altro *Greed (Rapacità, 1924, Eric von Stroheim)*. Trina, povera e umile ragazza, va in sposa al grezzo dentista Mac Teague, siamo a San Francisco. Ella, dopo aver vinto 5000 dollari alla lotteria, diventa estremamente avara, tanto da non cucinare per il marito per non spendere neanche un cent della sua ricchezza; o, se decide di cuocere qualcosa, si fa regalare la puzzolente «carne per i cani» dall'esterrefatto macellaio. La scena che tutti ricordano è la

spianata di monete di un dollaro che ella adagia sulle lenzuola del letto e poi ci dorme sopra, quasi fondendosi con le monete, rigirandosi in un amplesso “erotico” (von Stoheim sostituisce tale attività feticistica con l’amore: infatti in tutto il film non si vedrà un solo bacio tra i coniugi). Mac Teague, esasperato, ucciderà Trina per impossessarsi del danaro, ma poi, durante la fuga nel deserto, morirà di sete.

*Der Letzte Man (L’ultimo uomo/L’ultima risata, 1924, F.W. Murnau)*. Il protagonista (un impeccabile **Emil Jannings**), l’anziano capo-portiere dell’Hotel Atlantic, a Berlino, viene demansionato dal direttore dell’hotel solo perché, durante una giornata di violenta pioggia, scaricando bauli dai portapacchi di alti taxi, di fronte all’ingresso dell’Atlantic, ha avuto un momento di affanno e si è, successivamente, seduto su una sedia nella hall per riprendere fiato. L’uomo ha una moglie e una figlia in procinto di sposarsi. Il demansionamento consiste nel restituire la bella e ricca livrea di capo-portiere, con tanto di galloni da “ufficiale”, cambiando lavoro: pulire i bagni nel sotterraneo dell’hotel, indossando una semplice giacchetta bianca di cotone. Purtroppo, tutto ciò avviene nel giorno del matrimonio della figlia.

L’uomo vive in un quartiere popolare. Quando il film apre, lo vediamo uscire dalla palazzina con l’imponente cappotto-livrea, e tutte le donne e gli uomini del vicinato lo salutano con profondo rispetto, chinando il capo. Come se passasse un generale. Il lento incedere dell’uomo, la posizione impetita, il berretto da ufficiale, i sontuosi favoriti, la sua gentilezza verso i bambini che litigano in cortile, cui dona loro caramelle e una carezza paterna, fanno del capo-portiere il personaggio più importante del quartiere.

Quando la moglie e i neosposi sapranno del demansionamento non lo faranno più rientrare in casa: si vergognano del cambio di status sociale, visto che tutto il vicinato ora ride e sghignazza con cattiveria della caduta verso il basso della famiglia benestante.

Il soggetto e la sceneggiatura di **Carl Mayer** (il maggior soggettista del cinema espressionista tedesco (cfr. **Mario Verdone**, a cura di, *Carl Mayer e l’espressionismo tedesco*, Mostra del cinema di Venezia, Atti Convegno, 1969) e la fine regia di Murnau, le innovazioni tecniche (la camera su una bicicletta in una carrellata di 360 gradi nella scena del sogno del protagonista, un po’ alticcio, durante la festa di nozze), **sottolineano il tema centrale del racconto: quello del “falso rispetto umano” inteso come desiderio di esser considerati importanti nella scala sociale.** Altro motivo centrale è il finto amore dei suoi famigliari: moglie, figlia e genero erano amorevoli solo per convenienza. Qui la *carne di San Paolo* è l’orgoglio, l’egoismo, la divisione, e, ancora, il denaro. Rimangono nella nostra memoria diversi fotogrammi: pensiamo a quando timoroso, con la livrea orami riconsegnata e per una notte rubata dall’armadio dell’Atlantic, torna a casa, sperando di nascondere il licenziamento. La moglie, la figlia e il genero, che sanno, non lo fanno entrare in casa. Il povero uomo, curvo, scapigliato, abbattuto, lentamente scende le scale. Cacciato come uno sconosciuto.

*Flesh and the Devil (La carne e il diavolo, 1926, Clarence Brown)*. La seducente Felicitas (**Greta Garbo**: il suo primo successo mondiale) accetta la corte del conte Leo (**John Gilbert**),

ufficiale di carriera, attraverso un elettrizzante scambio di sguardi. Ad un ballo organizzato a casa di nobili, i cui invitati sono tutti dello stesso cetto, i due si incontrano di nuovo. Gli sguardi magnetici si incollano di nuovo. Eccoli nella semi-oscurità del giardino. Il fiammifero della sigaretta, acceso da Leo, viene spento con un soffio dalla seducente donna. **Leo commenta: «Se una donna spegne il fiammifero non vuole che l'uomo fumi, desidera essere baciata».**

Arriva, finalmente, l'appassionato bacio, e la Garbo è voluttuosa ed erotica come forse solo **Marlene Dietrich poi saprà fare**. Il giorno dopo i due sono nell'ampio *boudoir* di Felicitas. Sdraiati su due sofà, con gli abiti appena sgualciti, leggermente scapigliati (Leo ha il ricciolino fuori posto, sulla fronte). Appaiono stanchi e soddisfatti: la regia di allora, dovendo fare i conti con l'ufficio censura, comunicava ellitticamente così l'amplesso consumato. Entra nella ampia stanza un uomo, Felicitas, con la freddezza di alcune pose e toni che saranno poi tipiche della Garbo, presenta con freddezza l'uomo a Leo; **«Il Conte von Rhaden, mio marito»**. Leo, occhi fuori dalle orbite, è esterrefatto. Inevitabile il duello d'onore alla pistola. Ma il Conte von Rhaden impone, come motivazione, la versione ufficiale: «Non voglio sì sporchi il mio onore. Ci batteremo per una lite al gioco delle carte». Nel duello, ognuno dei due si presenta con i rispettivi "secondi". Leo è accompagnato dal suo amico d'infanzia, e ora commilitone, lo slavato **Ulrich** (ricorda l'Hashley di *Via col vento: Lars Hanson*). Intanto, nel prologo, lo spettatore ha conosciuto i due inseparabili amici nella vita da ufficiali nella caserma, e, in flash back, attraverso la loro amicizia sin dall'infanzia, con tanto di patto di sangue stretto da bambini, con il taglietto, procurato tramite coltellino, al braccio e la conseguente "unione" delle gocce di sangue: «Amici per sempre...»).

Il conte von Rhaden viene ucciso. Il comando militare, per punizione, trasferisce Leo in Africa, per cinque anni. Prima di partire i due amanti si incontrano su una panchina della piazzetta della città: lei coperta dalla nera ma trasparente veletta da lutto; lui in borghese. Ancora si professano amore eterno. Un uomo ascolta il loro dialogo seduto di spalle, su un'altra panchina: è il **Pastore Voss**. Andata via Felicitas, questi raggiunge Leo e lo saluta, facendogli capire che sa tutto.

Leo, prima di partire, chiede a Ulrich, di visitare più che può Felicitas, aiutarla in caso di bisogno. **Ulrich prende sul serio l'impegno** cercando di lenire il senso di colpa di Leo per via della morte del Conte von Rhaden, ucciso, come tutti sanno, per una banale discussione durante una partita di carte.

Vediamo Leo in un avamposto sperduto in Africa. Ulrich, intanto, riesce a far condonare due anni di missione forzata all'amico ufficiale, direttamente dal Re. **Per tutto il tempo, nel deserto, Leo ha sognato di riabbracciare Felicitas**. Rientra in Europa. Alla stazione della città Ulrich lo attende sul marciapiede del binario. È ansioso di condurlo a casa sua: gli presenta sua moglie: è Felicitas. Shock per Leo. La donna dà del voi a Leo. Felicitas, però, nei giorni seguenti cerca Leo. Intende fortemente riprendere la loro storia d'amore. Lo ama ancora: «Ero sola, per molti anni. Ulrich, si è preso cura di me... è stato gentile... non mi giudicare». Leo si oppone, non vuole tradire il suo amico. Ma come resistere alle richieste d'amore della seducente Felicitas che in ginocchio, aggrappata alle sue ginocchia, quasi piangendo, gli

chiede *semplicemente* di essere amata. E poi, rinunciare ai profondi sconvolgenti infuocati baci di una simile donna?

Gli incontri tra i due amanti avvengono in città o in casa di Ulrich quando questi non c'è. Felicitas ora è pronta a tutto: accetta di fuggire con Leo, perché lo ama alla follia, e di vivere anche da poveri, ovunque. Pianificano la fuga. Leo va a prendere una carrozza, lei prepara una semplice valigia. Ma, improvvisamente, Ulrich torna da un viaggio. Entra nelle sue stanze: le ha portato un costoso bracciale. Lei abbraccia suo marito e lo bacia con la stessa voluttà (o almeno fa finta) con cui bacia Leo. Ulrich si ritira nelle sue stanze.

Leo torna per la fuga. Felicitas appare cambiata nel giro di pochi minuti; gli dice che non se la sente di lasciare la sua vita agiata, **guardando il bracciale che porta al polso**. Propone a Leo di **continuare la loro storia clandestina. In fondo si amano**. Leo, fuori di sé, le afferra il collo e inizia a strangolarla. Le grida della donna fanno accorrere Ulrich. Occhi sgranati di Ulrich. Altro duello alla pistola. Hertha, la sedicenne sorella di Ulrich, innamorata da sempre di Leo, che ha visto i due amanti darsi appuntamento nella città, va da Felicitas e le dice che per colpa sua uno dei due morirà: o suo fratello o il marito di lei.

**Montaggio alternato:** Felicitas si getta nel paesaggio innevato, a passo veloce, per raggiungere il luogo del duello, per fermarlo, e dire la verità/. **I due si fronteggiano con le pistole.** (Sono sull'Isola dell'Amicizia, dove siglarono, allora bambini, il patto di «eterna amicizia»)/. Una lastra di ghiaccio del laghetto si spacca e la donna annega./ I due stanno per far fuoco: Leo punta la pistola fuori bersaglio, Ulrich gli intima **di difendersi, di mirare**. Poi parte, nella testa di Ulrich, **il flashback della loro vita:** da bambini ad ufficiali. Improvvisamente, abbassa la pistola, va verso Leo e gli dice «Un velo mi è caduto dagli occhi. Ora capisco il duello con il Conte von Rhaden...». Ha realizzato che Felicitas ama **innanzitutto sé stessa, la bella vita e usa gli uomini**.

***Sunrise (Aurora, 1927, F.W. Murnau).*** *Flesh and the Devil*, fu un successo planetario e influenzò molto cinema successivo. Partendo, ad esempio, da *Sunrise (Aurora, 1927)* di F. W. Murnau (entrambi tratti dai racconti di **Hermann Sudermann**). Qui abbiamo i baci appassionati, “alla Garbo”, tra l'amante di città (la snella e perfida **Margaret Livingston**) e l'uomo sposato (**George O'Brien**), un onesto agricoltore caduto nella rete di una donna senza scrupoli. Tutto avviene di notte, sotto la luna piena. L'uomo ha lasciato la tavola apparecchiata dall'amorevole moglie (la delicata **Janet Gaynor**: viso tondo, capelli raccolti in due bande, occhi grandi e ingenui) che sta servendo la cena; il neonato dorme nella camera da letto (la luce della luna proietta le imposte della finestra sul letto formando una croce). Va ad incontrare la seducente «donna di città», nella giuncaia, dietro la palude. La storia tra i due amanti, quando inizia il film, va avanti da tempo. Murnau “mostra” metaforicamente i piedi di lei che, camminando nella *palude*, affondano con le scarpe, allusivamente, nel fango: ci sta dicendo che è una storia sporca, melmosa, illegittima. **La lussuria ha catturato il buon marito e padre: la carne sta avendo la meglio sullo spirito.** (Poi vi sarà il ravvedimento dell'uomo). La lunga e sinuosa carrellata della donna che lambisce e striscia, come una serpe,

intorno alla casa dell'uomo, per chiamarlo poi con il fischio, è debitrice delle carrellate del Brown di *Flesh and the Devil*.

**Conclusioni.** È innegabile che a una prima lettura il cinema muto appare “moralista”, e magari “troppo” paolino. Ma a ben osservare, seppur strettamente “sorvegliato” dalla censura, condanna ciò che il senso comune non accetta: le orge (*A Woman of Paris*), l'avarizia, e il denaro elevato a idolo (*Greed*), la divisione e le liti per il denaro (ancora *Greed*); l'orgoglio e il desiderio del falso rispetto sociale (*Der Letzte Man*); la corruzione negli affari (*The Ten Commandments*), l'adulterio come “normalità” nella società moderna (*A Woman of Paris*, *Flesh and the Devil*, *Sunrise*). Insomma, il muto, attraverso le sue storie di vita quotidiana, non condanna, soprattutto nel film di Brown, la fine di un amore e l'inizio di un'altra storia d'amore, **ma la lussuria e l'ipocrisia**. Infatti la lussuria «è un vizio pericoloso [...] perché a differenza della sana sessualità che coinvolge tutti i sensi, il corpo e la psiche, essa è mero soddisfacimento del piacere sessuale» (**Papa Francesco, Omelia, 17 gennaio 2024**). Felicitas, seguendo una falsa logica, dice ipocritamente: «se ci amiamo e lo neghiamo a noi stessi, siamo ipocriti; se lascio Ulrich lui soffrirà; quindi il minor male è accettare la presente situazione»: ossia prendersi marito e amante.

La frase che oggi, invece, ci appare superata e maschilista, quindi non accettabile, è quella del **Pastore Voss** che, ammonendo Leo, riversa la colpa del peccato sulla donna: «**My boy, when the devil cannot reach us through the spirit... he creates a woman beautiful enough to reach us through the flesh**».

## MISTER OKAY VS. GIANT PRETTY LORY©



### PEE GEE DANIEL

“E ora scopriamo un po’ se funziona” mumblemumbra il Giocattolaio Cremisi, articolando le labbra come per blablare, ma tace, un tantinello in ansia mentre dirige la mano guantata con l’indice puntato in avanti verso il grosso pulsante che spunta su dalla console dai molti suoni e lucine a intermittenza che ha sotto il naso mascherato.

Ora pigia, senza più indugi. Il pulsante attiva la sua ultimissima creazione: la riproduzione colossale di Pretty Lory©.

Pretty Lory© era stata il giocattolo di punta della *JoJok Toyz*, una multinazionale specializzata nel merchandising ludico capeggiata a suo tempo dal noto magnate Joseph Bengelen.

Si trattava di una linea di fashion doll alte all’incirca dodici pollici. Bambole snodabili fabbricate in cloruro di polivinile, ricche di accessori e gadget. Le numerose variazioni partivano tutte dal prototipo Pretty Lory©, la prima della serie a essere stata immessa sul mercato, che riproduceva le fattezze di una strappa dai capelli

freschi di piastra, un make-up supercute e un outfit lovvabilissimo. C'era chi assicurava che la bambolina fosse stata progettata sulle prosperose sembianze di una vecchia attrice porno, di quando ancora questo genere cinematografico veniva proibito ad alcune fasce d'età. A chiunque fosse ispirata, le giovani acquirenti parvero gradire fin da subito.

Si blablava che nel mondo si vendesse una *Pretty Lory©* ogni tre secondi.

Poi sappiamo tutti come la situa sia precipitata in una manciata d'anni: la *JoJok Toyz* aveva tragicamente sbaraccato.

A Bengelen, dopo la rovinosa bancarotta dell'azienda, diede di volta il cervello: in preda a una collera vendicativa verso l'intera società, si trasformò nell'attuale Giocattolaio Cremisi, un losco malvivente sempre pronto a tirare brutti scherzi alla collettività per mezzo dei suoi balocchi riattati allo sterminio di massa.

Stavolta l'ha fatta grossa. Ha deciso di sciottare in alto. Per l'occasione ha appunto riesumato la sua creazione più celebre, con alcune importanti correzioni: all'interno dei suoi laboratori segreti ha buildato infatti una *Pretty Lory©* teleguidata alta all'incirca trenta piedi. Solo per cucirle addosso il tailleurino color yello c'è voluto l'equivalente in stoffa di un tendone da circo. Per il paio di scarpe da farle calzare ha dovuto abbattere una mezza dozzina di capi di bestiame da cui recuperare cuoio a sufficienza.

Ma è il materiale che costituisce quel suo corpo oversize a destare la maggior meraviglia: la classica sostanza sintetica con cui erano forgiate le pupattole commercializzate dalla *JoJok* è stata soppiantata da tessuti organici sintetici. Carne artificiale in altre parole, di quella che vendono a bobine per produrci bistecche o burger con la stampante alimentare 3D nella comodità di casa propria.

Non si sa esattamente dai muscoli di quali animali adulti o dagli embrioni di quali specie il Giocattolaio abbia estratto le cellule staminali. Sus! Che il villain abbia attinto alle spoglie della moglie che aveva a suo tempo sushizzato, dopo averla sgamata a tradirlo col suo socio in affari? Il timore c'è.

Coltivandola in un bioreattore ottenuto da una vecchia caldaia per la caramellatura dei bastoncini di zucchero, da quella minuscola cellula è riuscito a generare la bellezza di una decina di tonnellate di carnazza, ch'è poi riuscito a differenziare in ogni singola parenchima utile: muscoli, nervi, cartilagine e tutti i diversi altri tessuti organici necessari a una motilità autonoma, animati da un endoscheletro in metallo.

Per renderla sufficientemente ginnasticata l'ha poi dotata di una corteccia cerebrale artificiale connessa alla scatola dei comandi in sua dotazione.

Quando il suo creatore spinge il bottone, tempo una frazione di secondo e la gigantesca *Pretty Lory©* si erge scricchiolante dal piazzale su cui era sdraiata fino a un attimo prima.

Il Giocattolaio sprizza gioia infame da ogni poro: «Va' ora! Distruggi tutto quello che trovi!» le intima dentro un microfono che vibra in sintonia con la sua voce nasale.

Pretty Lory© si alza in piedi, si spazzola la polvere da quello schianto di vestito che le ride addosso, si aggiusta la capigliatura cotonata e parte all'indirizzo di Catchemall City, la capitale del nuovo ordine mondiale.

Catchemall, come al solito, è in un continuo orrorsciò. Il Giocattolaio Cremisi deve averla scelta apposta, l'ora di punta, per l'incursione di Pretty Lory©, così da slashare quanti più possibile dei trenta milioni di Catchemalliani lì in giro, tutti ingaggiati nelle loro febbrili attività.

La bambolona parte dall'hinterland. Villette a schiera, giardini all'inglese, cordoli sulla strada per far rallentare i mezzi e non disturbare la quiete pubblica. Lei calpesta tutto ciò che le si para davanti senza fare troppi complimenti.

«Che gran bella giornata, amiche!» pronuncia garrula, sbattendo le sesquipedali labbra, mentre affonda i tacchi da dodici piedi dentro lo stuolo di pannelli solari e nei coppi sottostanti, giù giù per il solaio e il piano alto e il piano terra di una palazzina tinteggiata fucsia, fino a marmellatizzare sotto le larghe suole l'intera famiglia colta a desinare intorno al tavolo della cucina.

«È il momento giusto per una sana scarpinata» prosegue con lo stesso tono allegro, per quanto gracchiante in certi punti, mentre, una falcata dopo l'altra, raggiunge la periferia est. Si fa spazio tra i palazzoni popolari sradicandoli uno a uno e spendendoli al di là della linea dell'orizzonte, come tanti pennelli fondotinta e spatole per gloss ormai scaduti.

Il suo passaggio viene accolto da una cacofonia di urla e maledizioni, mentre procede una scarpa davanti all'altra, mostrando a ogni passo le suole annerite dai corpi dei cittadini spiaccicati lì contro.

È la volta del downtown ora per essere devastato dalla passerella della mega-doll. Il traffico è congestionato. I barriti dei clacson bitonali si innalzano al cielo. Si è sparsa la voce dell'arrivo del giocattolone genocida, cercano tutti di sgommare via prima di essere travolti loro pure.

«Camminare mette appetito!» asserisce Lory, massaggiandosi il pancino, mentre si abbassa sulla folla dispersa per la piazza centrale in un fuggifuggi frutto del più atterrente timor panico.

Afferra una manata di persone, compreso un carrettino di hotdog, e se le infila tutte in bocca masticandole sorridente. Per non appesantire il sistema peptico, il Giocattolaio Cremisi deve averla fornita di una digestione diretta, proprio come quella delle oche. Lo si capisce dal fatto che, avanzando per la sua strada, senza curarsi della strage di passanti, spara da dietro i cadaveri mezzi digeriti dei malcapitati da poco gnamgnammati, che a loro volta vanno a colpire altri pedoni, incrementando così il numero dei feriti.

Il Giocattolaio followa i suoi spostamenti da remoto, attraverso le telecamere alloggiate nel cristallino di Lory. Gli piace godersi da quell'altezza il panorama cittadino abbellito da una pletora di vittime sparse sul macadam. È lui ad accorgersi per primo di quel puntino bianco e rosso in rapido avvicinamento dal centro del cielo sereno.



Lo riconosce al volo.

È quel tanghero superpotente di Mister Okay, mannaggia! Che giunge dritto filato a rovinargli i piani, questo già lo sa. Argh! Il solito guastafeste-eeeh!

Di fatti, il beniamino dell'umanità impatta contro il bel visino ingigantito di Pretty Lory© con una crocca che le distorce completamente i connotati. Così, senza ciccare una parola... Pare la testa di un camelide schiacciata in mezzo alle porte di un ascensore ora...

Lory accusa il colpo. Vacilla. Dalla sua testa esce uno strano suono di circuiti elettrici survoltati. Si riprende.

«Ghi truo-o-ova un ammicco truo-o-ova un tessorooo» commenta con un vocione distorto assai più metallico di prima, mentre Mister Okay non smette di colibrare tutto intorno alla sua turrata messa in piega. Pretty Lory© tenta di acciuffarlo, sebbene con scarsi risultati.

Gli abitanti della megalopoli ora non scappano più. Stanno a cerchio intorno alle ciclopiche calzature del mostro per godersi l'n-esima vittoria del loro eroe. C'è chi per giunta s'è rifornito di un secchiello di popcorn imburrati per meglio godersi lo spettacolo.

Ma... passato l'entusiasmo iniziale, c'è qualcosa di strano che un po' tutti cominciano a notare...

Mister Okay si diverte a sgangherare la robottona dal pigiamino in carne sintetica. Un uppercut qua, un colpo con la mano messa a taglio là, mentre quella non fa che strepitare frasi del tipo «Il tuo bacio è come un rock che ti morde col suo swing» oppure «È assai facile al knock-out che ti fulmina sul ring»... Tutto preso dalla scazzottatura Mister Okay non si accorge che Pretty Lory© si sta ulteriormente espandendo.

Se ne rendono conto gli spettatori improvvisati, che ora hanno smesso di woware le gesta del loro protettore, scivolando in un silenzio sempre più teso.

Lory ha superato in altezza anche il Pannational State Building, il grattacielo più alto di tutta Catchemall Capitol City, e sembra non volerne sapere di interrompere la propria crescita istantanea.

Anzi, da lassù ora stende un braccio nel tentativo di afferrare al volo il Palazzo del Comando, sede del governo pannazionale, che vola perennemente sopra le teste dei Catchemalliani appoggiato sopra una piattaforma volante. È allora che anche Mister Okay se la dà.

Ci rimumbra un po' sopra, sospeso a mezz'aria a diecimila piedi di quota, piede più piede meno, trattenendo il mento volitivo tra pollice e indice con sguardo adombrato.

«È il campo magnetico che emano che fa aumentare a dismisura le proporzioni di Pretty Lory©, influenzando sulla carne a base cellulare da cui è costituita...», «È il campo magnetico emanato da Mister Okay che fa aumentare a dismisura le proporzioni di Pretty Lory© influenzando sulla carne a base cellulare da cui è costituita

...» esclamano, quasi all'unisono, Mister Okay e il Giocattolaio Cremisi, ognuno dalla sua posizione, l'uno allarmato, l'altro festante.

Che fare?

Non c'è iperpotere che tenga. Mister Okay non sa come fermare quell'ingrandimento esponenziale sempre più minaccioso per l'intero ordine municipale. È la sua stessa presenza a incrementarlo...

Il Giocattolaio, da parte sua, si sfrega le mani sovreccitato. È convinto di avere già il successo in tasca, almeno per una volta. Almeno sino a quando a Mister Okay non si accende la proverbiale lampadina.

Sparisce dalla scena, giustificando così i crescenti strilli che si levano spaventati dalla folla, mentre la gigantessa meccanica spicca salti sempre più alti nel tentativo di agguantare il palazzo del potere, producendo, a ogni relativo atterraggio, delle scosse telluriche di medio-alta intensità.

Passa qualche minuto che Mister Okay è già di ritorno. Appesa a lui si può slumare una strana forma tondeggiante grossa all'incirca quanto uno scuolabus. Dal brontolio della pancia i Catchemalliani riconoscono in quel fagottone trasportato per via aerea il Golosone, tra tutti gli arcinemici di Mister Okay senz'altro quello dalla fame più insaziabile.

«Ciccio, ricordati che hai a che fare con una signora» prova a eccepire lei mentre già Mister Okay le droppa addosso l'energumeno che lo accompagna. Lo ha appena fatto evadere, alla bisogna, dal carcere di massima sicurezza in cui veniva tenuto a stecchetto.

«Va' e sfamati!» lo incoraggia mentre lo fa rotolare verso la creatura del Giocattolaio come un'enorme palla da bowling. Il Golosone non se lo fa ripetere due volte. Comincia ad addentare i tessuti di cui è composta Pretty Lory©. «Mmmm, niente niente male. Sembra carne vera!» commenta con le guance refillate di bolo, proprio come se stesse girando uno spot di sensibilizzazione vegan.

Mister Okay osserva la scorpacciata da sotto, in mezzo alla gente tra cui è testé atterrato, beandosi tutti insieme degli urli strazianti di Lory, che il corpulento villain va rapidamente gnamgnammando.

Il Giocattolaio Cremisi, dal suo laboratorio segreto, bruxa i denti placcati oro: «Maledetto Mister Okay, ancora una volta l'hai avuta vinta tu... Ma non sarà sempre così, te l'assicuro-oooh!».

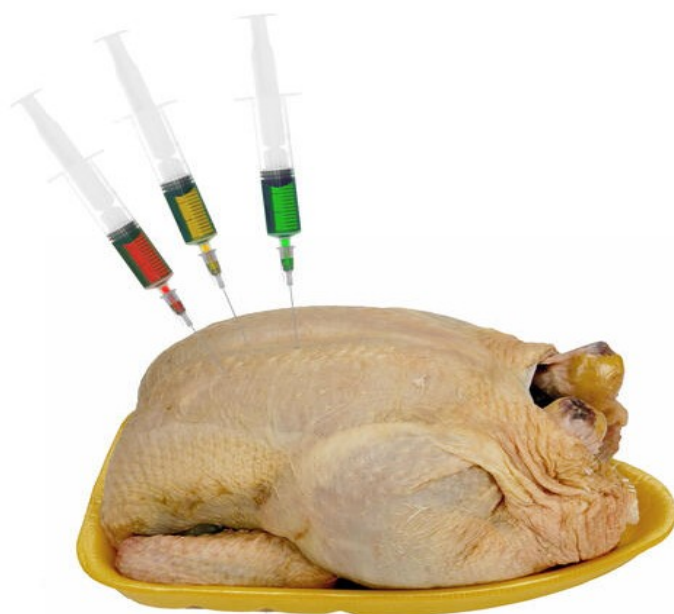
Contenti, Okay-fans?! Ancora un caso risolto dal tempestivo intervento del vooostro... paladino mantellato!

*Drammatizzazione dal film "MISTER OKAY SAVES THE WORLD"*

[Brano concesso su licenza della *KORM ent*]

## YUCK! CARNE DI ANIMALI GENETICAMENTE MODIFICATI!

MATTIA POZZEBON



MATTIA POZZEBON

“The U.S. government should quit wasting taxpayer dollars on what amounts to an engineered sham for the hog industry,” continued Kimbrell. “**Consumers have made clear that they don’t want to eat genetically engineered animals.** The FDA should stop its review of this GE pig immediately.”

Tratte da un articolo del 2012 dal titolo *GE “EnviroPig” Project Stops Research*, queste parole appartengono ad Andrew Kimbrell, direttore del *Center for Food Society*, organizzazione no-profit la cui missione è quella di “rafforzare le persone,

sostenere gli agricoltori e proteggere la terra dagli impatti nocivi dell'agricoltura industriale." Nel 2001 *Nature Biotechnology* pubblica un articolo dal titolo *Pigs expressing salivary phytase produce low-phosphorus manure*, all'interno del quale viene dettagliatamente descritta una ricerca condotta presso l'Università di Guelph, Canada, e avente l'obiettivo di sviluppare un nuovo tipo di maiale transgenico: l'**EnviroPig**.

Per capire meglio cosa sia l'EnviroPig, è forse necessario fare prima un passo indietro. L'alimentazione dei suini è largamente composta da colture come soia, mais e crusca. Poiché vegetali, queste fonti alimentari sono altamente ricche di acido fitico, che è la principale forma di accumulo del fosforo in molti tessuti vegetali. Il problema è che i maiali, a differenza dei bovini, non sono in grado di digerirlo, in quanto animali monogastrici. Sono inoltre privi della fitasi, l'enzima necessario alla sintesi dell'acido fitico. Questa loro incapacità digestiva determina un'elevata quantità di fosforo all'interno del letame prodotto. Il fosforo è il maggiore agente inquinante derivante dalla produzione di carne suina. Una volta defluito nei corsi d'acqua, l'eccesso di fosfati provenienti dal letame applicato come fertilizzante favorisce l'eutrofizzazione degli ecosistemi. A sua volta, ciò comporta fenomeni quali le fioriture algali, carenza di ossigeno, l'alterazione delle reti alimentari, moria di pesci e una maggiore produzione di gas serra.

L'EnviroPig cerca di superare questo problema modificando geneticamente l'animale in modo che la sua stessa saliva contenga l'enzima necessario al processo di sintesi. Attraverso un aumento transgenico della collezione naturale di enzimi digestivi, utilizzando materiale genetico proveniente dai topi e dai batteri dell'*Escherichia coli*, il risultato è un esemplare il cui fosforo fecale si attesta a livelli del 75% inferiori rispetto alla sua controparte non transgenica.

Tuttavia, nel 2012 quanto auspicato da Kimbrell si realizza. Il progetto viene infatti abbandonato e i dieci esemplari creati uccisi. La ragione principale è da ricercare nell'interruzione dei finanziamenti da parte di Ontario Pork, associazione rappresentante centinaia di allevatori di maiali e tra i maggiori finanziatori del progetto. Un'interruzione che è a sua volta dovuta anche a considerazioni legate all'innaturalità del mangiare animali geneticamente modificati e all'incertezza nei confronti dell'ingegneria genetica e dei rischi a essa associati. Lucy Sharratt del *Canadian Biotechnology Action Network* sostiene come "The university's decision to kill the GM pigs is **an admission of the barriers to selling GM food animals to the public**" e "The federal government needs to take responsibility **for allowing such a grotesque experiment to get so close to commercialization.**" Il termine "grottesco" riassume perfettamente l'opinione generale nei confronti della possibilità di vendere simili animali all'interno del mercato alimentare. Da un lato, è chiaro come le ragioni alla base dell'interruzione del progetto dell'EnviroPig non possano in alcun modo essere ridotte unicamente a questo sentimento di avversione e di percezione del grottesco. Dall'altro, simili motivazioni hanno senza dubbio esercitato un ruolo primario.

L'appello al sentimento del disgusto trova ampio spazio anche all'interno del dibattito filosofico. In un articolo del 1997 *The Wisdom of Repugnance*, Leon Kass fa riferimento all'argomento della "saggezza della ripugnanza". L'idea alla base è che di fronte a determinate situazioni - la clonazione umana è il caso discusso da Kass - l'uomo provi un senso di ripugnanza e disgusto. Una repulsione che è tuttavia impossibile da spiegare con la ragione umana, poiché intuitiva e al di là di ogni umana comprensione. **Il disgusto è frutto di una saggezza emotiva profonda e intrinseca nell'essere umano. Kass è convinto che questa saggezza, che si rivela davanti al grottesco, abbia in alcuni casi più autorevolezza di articolate ma sterili argomentazioni, in quanto proveniente dalla profondità dell'animo umano.** Un senso di repulsione che, nel caso degli animali geneticamente modificati, si manifesta (forse) con ancora più forza rispetto all'esempio discusso da Kass. Non si tratta più di qualcosa di cui si sente saltuariamente discutere e che viene avvertito come lontano, poiché estraneo alla quotidiana esperienza della maggior parte delle persone. Nel caso dei maiali transgenici, la dimensione del ripugnante entra nelle case e finisce all'interno dei piatti.

La questione del sentimento di repulsione nei confronti dei prodotti dell'ingegneria genetica viene ripresa pochi anni dopo da Mary Midgley, in un articolo dal titolo più che sufficiente a far comprendere immediatamente al lettore i temi trattati: *Biotechnology and Monstrosity: Why We Should Pay Attention to the "Yuk Factor"*. Midgley scrive che spesso le obiezioni sollevate nei confronti della bioingegneria sono percepite come inferiori poiché al di fuori dello spazio riservato all'argomentazione razionale. Una repulsione concepita in maniera disarticolata, che riesce a essere espressa solo attraverso un altrettanto disarticolata esclamazione di disgusto: **Yuck!** Midgley si oppone a una visione che declassa questo sentimento in quanto frutto dell'irrazionalità. Secondo Midgley, infatti, il cosiddetto "fattore yuck", questo senso di disgusto e di indignazione, non è di per sé irrazionale. I sentimenti sono un attore centrale nel processo di formulazione dei giudizi morali. Ogni volta che giudichiamo qualcosa di sbagliato, un forte sentimento accompagna necessariamente il giudizio.

È necessario domandarci allora quanto sia effettivamente presente e radicato questo sentimento all'interno dell'opinione pubblica. Nel 2018 il Pew Research Centre conduce un sondaggio su 2537 cittadini statunitensi di età adulta. **Uno dei quesiti dell'indagine riguarda la possibilità di intervenire geneticamente sugli animali affinché la loro carne fornisca un maggior apporto proteico. Il 55% degli intervistati reputa inaccettabile questo utilizzo dell'ingegneria genetica.** Tra questi, il 28% non è in grado di spiegare il motivo della sua risposta o fornisce una risposta generalmente negativa. Il 22% ritiene invece che non si debba interferire con la natura, mantenendola inalterata. **"Meat is nutritious as it is. There is no need to try to increase nutrition."** Sembrerebbe allora plausibile concludere come più o meno il 50% delle risposte negative ricevute siano associabili al contemporaneo sentimento

di ripugnanza. Certo, se chi scrive fosse in malafede potrebbe sostenere come probabilmente l'influenza del fattore Yuck vada ben oltre quel 50%. Il sentimento di disgusto condizionerebbe il ragionamento stesso, soprattutto in quei soggetti privi di un'adeguata conoscenza delle questioni oggetto di indagine. Ad esempio, il 20% di coloro che hanno risposto negativamente hanno motivato tale risposta facendo riferimento a generali preoccupazioni legate a possibili rischi associati ad effetti a lungo termine. Si potrebbe ipotizzare che all'interno di questo 20% si celino diverse persone che, a causa di una inadeguata conoscenza delle tematiche trattate e mosse da un sentimento di avversione verso la possibilità di mangiare carne proveniente da animali geneticamente modificati, abbiano fornito una risposta solo apparentemente razionale. In ogni caso, è forse meglio non soffermarsi a elaborare farneticanti teorie sul sondaggio e sui suoi partecipanti. Così come è assolutamente estraneo agli obiettivi di questo articolo discutere ulteriormente a proposito del secolare dibattito sui rapporti tra ragione, sentimenti e giudizio morale. **Ciò che è evidente e importante in questo momento è riconoscere l'esistenza di un sentimento di grottesco e di avversione che un indeterminato numero di persone nutre nei confronti di un qualsivoglia progetto di modificazione genetica di animali destinati a diventare cibo.**

Si potrebbe obiettare come il sentimento di ripugnanza non sia sicuramente espressione di una saggezza universale, trascendente i vincoli spazio-temporali, ma sia piuttosto espressione delle particolarità culturali che caratterizzano uno specifico gruppo di persone in una specifica porzione di storia. Tuttavia, fintanto che questo disgusto rimane limitato alla sfera privata e personale, il fattore Yuck si rivela tutt'al più inutile. **Diventa invece dannoso quando ha la pretesa di intervenire in un contesto valutativo e di fornire giudizi morali che contrastano argomentazioni dall'evidente valore etico. Per quanto riguarda il caso degli animali geneticamente modificati, un esempio è dato dalla possibilità di migliorare la qualità della vita animale o, nel caso dell'EnviroPig, il suo contributo all'ambiente.**

Paul Thompson nel 2008 pubblica un articolo, *The opposite of human enhancement: Nanotechnology and the blind chicken problem*, all'interno del quale introduce alcune questioni etiche riguardanti il concetto di "disenhancement". Il termine "disenhancement", che in italiano può essere malamente tradotto con "depotenziamento", fa riferimento a una serie di progetti di natura etico-scientifica aventi l'obiettivo di alterare, geneticamente ma non solo, gli animali al fine di ridurre (depotenziare) la loro capacità di provare dolore. Thompson ritiene però che esista quello che definisce un *philosophical conundrum*, ossia un enigma filosofico, poiché sembra esserci una contrapposizione tra le argomentazioni razionali a favore di questi interventi genetico-tecnologici e le intuizioni contro di essi. Tra le argomentazioni razionali c'è il fatto che il disenhancement possa promuovere il benessere animale, mentre tra le intuizioni il senso di avversione verso l'eventualità di mangiare simili animali: **"Yuck. I don't want to eat that."**

Amnesso che la proposta di disenchantment non presenti evidenti criticità razionali, è lecito interrompere tale progetto semplicemente per un senso di disgusto nei suoi confronti? Possono la nausea e il ribrezzo suscitate dal mangiare carne proveniente da animali geneticamente modificati avere maggior valore etico della salvaguardia e promozione del benessere di questi animali? È evidente come la risposta non possa che essere negativa. Eppure, sembra che il fattore Yuck abbia ancora un notevole peso nelle decisioni che vengono prese dall'industria alimentare. L'EnviroPig ne è un esempio. E poco importa che molti ritengano proposte come l'EnviroPig o il disenchantment unicamente delle soluzioni tecnologiche (*technological fix*), ossia soluzioni che affrontano solo superficialmente i sintomi di un problema - l'inquinamento nel primo caso e la sofferenza animale nel secondo - senza però occuparsi delle radici stesse del problema. Certamente, l'abolizione del consumo di carne e dello sfruttamento animale da parte dell'industria alimentare rappresentano un obiettivo auspicabile. Perlomeno questa è l'opinione di chi scrive. Come evidenzia Arianna Ferrari in *Animal Disenchantment for Animal Welfare: The Apparent Philosophical Conundrums and the Real Exploitation of Animals. A Response to Thompson and Palmer*, all'interno di un orizzonte abolizionista il dilemma filosofico di Thompson nemmeno si pone. L'industria alimentare ha semplicemente cessato di esistere. Purtroppo, questo non sembra essere un esito raggiungibile, quanto meno nel breve periodo. Molte persone, la maggior parte probabilmente, non hanno ancora intenzione di eliminare la carne dalle proprie abitudini alimentari. **Se assumiamo allora il benessere animale quale focus etico da difendere, soluzioni tecnologiche come il disenchantment sono già delle conquiste, per quanto magari esigue. In questo caso, il fattore Yuck rappresenta senz'altro uno scoglio da superare per perseguire, nel breve periodo, una riduzione della sofferenza animale.** Il caso dell'EnviroPig funge nuovamente da esempio. Sarebbe un sogno se l'industria alimentare, intuendo una crescente avversione verso questi animali da parte dell'opinione pubblica, decidesse di interrompere tutta la produzione di carne di maiale fino a un'accettazione dell'animale geneticamente modificato da parte dei consumatori. Ma è chiaro che non sia così. Nonostante la promessa di benefici per l'ambiente, l'EnviroPig è stato abbandonato. L'industria alimentare ha invece tranquillamente continuato ad esistere.

**È necessario allora contrastare la saggezza della ripugnanza e impedirle di rallentare il raggiungimento di nuove soluzioni tecnologiche volte a difendere gli animali impiegati dall'industria alimentare. A maggior ragione in un periodo in cui le nuove conoscenze in ambito di manipolazione del genoma consentono di perseguire notevoli conquiste.** Si prenda il caso dell'annuale massacro di miliardi di pulcini. L'industria alimentare del pollame sta affrontando un problema di lunga data relativo all'uso di galline ovaiole di sesso maschile. A differenza delle galline allevate per la loro carne, le galline ovaiole non sono destinate al consumo alimentare umano. Per questo motivo, i maschi delle galline ovaiole sono considerati inutili dall'industria alimentare. Per ovvie ragioni, non possono produrre uova. Allo stesso tempo, a

causa della loro struttura fisica, non sono nemmeno in grado di ingrassare come le galline da carne per essere vendute come tali. Pertanto, i maschi di galline ovaiole finiscono per essere uccisi. Si stima che ogni anno vengano abbattuti all'incirca sette miliardi di pulcini per questo motivo. Naturalmente, ci sono stati tentativi di risolvere questo enorme problema etico. Una possibile proposta, a parte quella di allevare questi esemplari anche per il mercato della vendita della carne - una soluzione considerata economicamente fallimentare - sarebbe quella di determinare il sesso *in-ovo*. A questo proposito, ci sono diverse soluzioni tecnologiche attualmente in fase di sviluppo. Uno studio condotto da alcuni ricercatori israeliani ha mostrato come, modificando geneticamente la gallina, sia possibile bloccare lo sviluppo degli embrioni maschili qualora l'uovo, una volta deponso ma prima che si schiuda, venga esposto per diverse ore alla luce blu. Gli embrioni femminili non sarebbero influenzati dalla luce, schiudendosi come al solito. I ricercatori hanno chiaramente avvertito la necessità di sottolineare come le uova non contengano alcun materiale modificato; quindi, i consumatori non hanno motivo di preoccuparsi di mangiare uova geneticamente modificate. Il senso di repulsione verso anche solo l'idea di poter mangiare uova geneticamente modificate, nell'ipotesi in cui gli scienziati stiano mentendo, potrebbe in questo caso influenzare un processo decisionale che consentirebbe di evitare la morte a miliardi di pulcini.

Un altro esempio è quello del bovino PRLR-SLICK, un bovino geneticamente modificato affinché presenti un pelo più corto. L'obiettivo è quello di ridurre lo stress provocato dal caldo, aumentando la tolleranza al calore dei bovini. Nel 2022, la *Food and Drug Administration* ha stabilito, a seguito di un'indagine, come queste mucche rappresentino un basso rischio e non pongano problemi per la salute. Si tratta di una delle prime approvazioni, per il mercato americano, di carne proveniente da animali geneticamente modificati. Nonostante questa modificazione genetica risulti altamente utile per lo stesso mercato della carne, ci troviamo di fronte a un'altra situazione che, quanto meno parzialmente, potrebbe promuovere il benessere dell'animale.

Bisogna allora considerare i due piatti della bilancia, il fattore Yuck da un lato e il benessere animale dall'altro. Per una serie di ragioni, non intendo in alcun modo entrare nel merito della saggezza della ripugnanza fondata su motivazioni squisitamente religiose e legate al fatto che un individuo provi disgusto per una creazione estranea all'iniziale progetto divino. Anche in questo caso, si potrebbero sollevare obiezioni sul valore di una simile esclamazione, soprattutto alla luce del mondo in cui viviamo. Come ha scritto cento anni fa J.B.S. Haldane in *Daedalus or Science and the Future*: "There is no great invention, from fire to flying, which has not been hailed as an insult to some god."

Non può però essere trascurato quello "YUCK" suscitato dalla mancanza: mancanza di fiducia nei confronti del progresso scientifico e della comunità scientifica; mancanza di familiarità verso le novità, che siano o meno tecnologiche; mancanza di conoscenza di quelli che sono i reali rischi e le reali incognite. Quando il disgusto,



l'avversione e la paura sono provocati da queste mancanze, è necessario impedire che influenzino i processi decisionali, a maggior ragione quando in gioco ci sono questioni eticamente rilevanti come il benessere animale. In tal senso, un secondo sondaggio riportato in un articolo del 2019 *Public attitudes towards genetically modified polled cattle* sembra essere di buon auspicio. I risultati ottenuti hanno infatti portato gli autori a concludere come le persone sembrano essere più propense ad accettare le tecnologie di modificazione genetica quando queste vengono percepite come vantaggiose per gli animali.

## RESPIRARE IL MONDO E RESPIRARE IN DIO



LUCIANO SETTIMIO

**Respiro e relazione.** L'uomo è una unità profonda, nella dualità di aspetti dell'unico essere, di spirito e corpo. L'affermazione di tale unità indica l'allontanamento da qualsiasi interpretazione dualistica in cui la corporeità sarebbe ciò che si ha in comune con gli animali o sarebbe una sorta di meccanismo simile agli ingranaggi di un orologio. Ora se anche si hanno organi corporei (fegato, stomaco, polmoni, muscoli e così via) similmente agli animali e se vi sono "meccanismi" legati a funzioni corporali, vi è una differenziazione di fondo fra "mondo animale", "mondo meccanico" e "mondo umano": in quest'ultimo ogni parte della corporeità è "investita", pervasa o "illuminata" dallo spirito umano. Così è anche del respiro che possiede tutto un dinamismo fisiologico descritto dalle scienze mediche ma se tale dinamismo è intriso di spirito, **l'esperienza del respiro può essere letta come metafora della relazione dell'uomo col mondo non meramente dal punto di vista fisico.** Nella prospettiva della metafora diventa possibile una sorta di "trasfigurazione" dell'argomento del respiro verso la tematica più elevata delle relazioni umane. In questo modo si instaura la forza dell'analogia fra dinamismi così diversi e differenti (il respiro fisicamente inteso e la relazione) per lasciare estrinsecare e sorgere motivi spirituali dalla corporeità. Detto in altri termini è lasciare suscitare

l'ascolto della corporeità non a se stante (come fosse semplice materia) ma come intrisa di spirito: come corporeità umana.

**Il respiro è vita che fluisce in un movimento di inspirazione, di trattenimento interiore dell'aria e di esalazione, di rilascio. Gli istanti del trauma della nascita sono contrassegnati dal pianto: momento liberatorio, di respiro, di vita che passa dalla "apnea" rassicurante del liquido amniotico, all'impatto con l'aria e con la molteplicità di rumori e impressioni tattili che rappresentano il mondo.** Infatti, una delle prime azioni che il neonato compie è quella della inspirazione, del fare entrare aria nei polmoni. Un gesto, riletto metaforicamente, di **interiorizzazione di quel differente che è l'aria visto che i polmoni del bambino, finché non nasce, non la possiede al loro interno.** Nel rapporto fra madre e neonato, tra l'altro, l'odorato costituisce una prima forma di riconoscimento. Infatti le madri riconoscono l'odore del figlio fin dalla sesta ora postnatale. Nel bambino l'olfatto inizia a formarsi già nel corso della gravidanza: i nervi e i bulbi olfattivi si costituiscono già nelle prime 8-9 settimane di vita del feto e a 13 settimane si formano gli "organi vomero-nasali" che sono strutture che individuano l'odore in un "ambiente" acquatico. Nella nascita e nel dinamismo del respiro che vi è connesso, si può rileggere una ulteriore forma di interiorizzazione del differente - già in atto nell'odorare interno al grembo materno - senza il quale la vita non potrebbe continuare: l'inspirazione richiama a una interiorizzazione vitale di altro da sé.

La differenza accolta, dinamizza, fa circolare, è vita come l'aria così diversa da chi la riceve ma senza la quale vi sarebbe solo la morte. Il dinamismo fisico del respiro è trasfigurato o riletto nella relazione con la realtà, con la necessità della sua interiorizzazione per vivere. Il confronto, quel fluire e rifluire nella interiorità di ciò che è l'altro, di ciò che afferma o nega o contesta, viene interpretato in tutta la sua positività: confrontarsi, provocarsi (ri-chiamarsi) nella e alla conoscenza, è assaporare la vita come coraggio di fronte all'ignoto e come liberazione che si esprime nel gioco o scambio con il differente che è apportatore di novità. Nel confronto si "respira" l'interiorizzazione del differente e il suo "rilascio": il confronto è respiro vitale che sussiste nell'andirivieni interiore di altro da se stessi. Interiorizzazione o vivere legato all'accoglienza di altro da sé che viene lasciato abitare (rifluire) dentro di sé e poi liberato nel sussurro, nel sospiro, nel rivolgersi con parole o nell'urlo di angoscia o di protesta. Interiorizzazione, lasciare continuamente rifluire gli altri, i pensieri, le provocazioni, le domande, le visioni religiose e altro ancora, significa vivere. Ogni senso di alienazione dal reale, di "disconnessione" o di chiusura rispetto all'altro da sé, è mancanza di respiro, relazione cianotica col mondo, disperazione e chiusura autodistruttiva.

Respiro è anche dinamismo di esalazione, di fuoriuscita esteriore dove l'aria sembra perdersi nell'ambiente circostante, appare lasciata andare, non trattenuta o a volte donata in un soffio che desidera rinfrescare il volto dell'altra persona. Respiro come espressione che si perde o si manifesta fermandosi tra labbra spalancate

nell'urlo che scaraventa l'angoscia del proprio dolore, del proprio disagio, del sentirsi isolati, incompresi, abbandonati fra le onde delle vicissitudini interiori o di eventi terribili come le violenze della guerra, delle ingiustizie sociali o delle torture con cui si feriscono anima e corpo dei prigionieri. Flusso di sé stessi che si rilascia nello scontro o nell'incontro col mondo e soprattutto con e verso gli altri. Senso di liberazione nel rilascio, nel gettare fuori i caldi aliti interiori e con loro le manifestazioni dei propri sentimenti, di quanto abita dentro e desidera sprigionarsi verso le altre persone. Flusso in cui si sperimenta, per certi versi, la condizione della libertà umana in quanto **si avverte come tonalità e velocità del respiro dipendano dalla propria coscienza visto che l'attività respiratoria è una funzione vegetativa umana che può essere relativamente governata**. Nel respiro, in tal senso, ci si possiede, ci si controlla: imponendosi una lenta respirazione si può meglio riuscire a "dominare" inquietudini e sentimenti di avversione senza lasciarsi andare nello scatenamento della aggressione. Libertà nel respiro come saper introiettare l'esterno, la presenza che si dona e propone, in un regolarsi e regolare che è reagire al senso di gettatezza, al subire l'esistenza che si avverte in momenti particolari della propria vita.

Il respiro, però, si manifesta anche come inavvertito, come un processo che fluisce anche senza la volontà umana e nonostante essa. Nella riflessione sul respiro si apre la considerazione della espressione propria, del volontario rilasciamento e del radicamento in un flusso, in un dinamismo che procede anche senza l'influsso volontario, senza esserne "padroni": sensazione di essere sorretti in uno scorrere che proviene da sé stessi ma in un dono perché non ci si dà, da sé stessi, il respiro. Fiume inavvertito nell'esplicarsi delle vicende quotidiane, dinamismo vitale che frema anche quando la coscienza viene "abbracciata" dal sonno, "dominata" da esso: non padrona pienamente di sé.

Questa non padronanza del respiro si manifesta nella espirazione, nella esalazione del respiro che inizia anche a suggerire - nel suo disperdersi, nel suo fuggire altrove - la resa, la riconsegna dello spirito nell'ultimo respiro che introduce al mistero della morte. L'adombramento è in quella sorta di fuga con ritorno che è il respiro: il dono ricevuto e rilasciato donato a sua volta in una sorta di dolce "morte" legata al donare che è lo spossamento di sé. Il ritmo dell'amore è simile, analogo a inspirare il dono dell'aria e al rilasciarlo vivendo nello scorrere tra il ricevere della interiorizzazione e il ridare del trascendere, dell'andare oltre se stessi. Come il respiro che è dare e ricevere, così l'amore, l'unirsi all'altra persona si concreta nel dono e **nel ridonare senza volontà di trattenimento egoistico che renderebbe senza respiro e dunque morta la relazione: dinamismo spossante che lascia vivere**.

A ciò è interessante aggiungere la peculiare esperienza del profumo: essa è respirare un odore che avvince, che avvolge in una sorta di dolce invasione in cui si manifesta un potere sottile di suscitare l'attenzione lasciando dimenticare, quasi, il resto della realtà. Esso persuade più delle parole e dei sentimenti penetrando nei polmoni e vincendo ogni opposizione. È, nuovamente, una esperienza del respirare

in cui si manifesta l'incisione di altro nella vita personale che sconvolge pacificamente nella brezza sottile di un odore affascinante che suscita le più diverse sensazioni e immagini avvolgendone lo stesso pensiero.

**Respiro d'Infinito.** Si può tentare di esplicitare questo processo speculativo "trasfigurante" nei riguardi della esperienza del respiro, lasciando emergere la "tonalità" d'Infinito presente in essa affinché possa "nutrire" il cammino della riflessione tesa verso Dio.

Il respiro può essere controllato, si può imparare a regolarlo, può essere aiutato artificialmente ma non può essere originato: se ne dispone come di un atto consegnato con la stessa vita, donato come flusso che scorre nonostante tutto finché non si approssima la morte o non la si lascia approssimare. **Si è "padroni" del respiro ma non della sua origine; si dispone del respiro ma non della sua fine:** anche nel caso di volontario termine anticipato della propria vita, la morte viene incontro come un indisponibile, come futuro che abbraccia e trasporta.

Il respiro è flusso donato e di cui si diventa responsabili nel sottofondo di un non dominio che già si affaccia quando la coscienza scivola nel sonno e al risveglio essa si rende conto della continuità del respiro al di là della sua vigilanza intelligente. La coscienza scivola nel "respiro" del sonno e ne viene sorretta, ne viene "nutrita", ne viene corroborata. In tal senso l'io si rende conto, in una parte delle ventiquattro ore che compongono la giornata di ogni uomo, di non essere così indipendente e autonomo come vorrebbe: prima o poi il sonno l'abbraccia mentre il flusso del respiro continua a "scivolare" fra le narici, lungo le pareti della gola fino a giungere ai polmoni. Il respiro è interiore a noi ed è anche ciò che va oltre e non dipende strettamente dalla nostra rispettiva coscienza: esperienza di avvolgimento e di sentirsi sostenuti, rinvigoriti.

L'avvolgimento del respiro e nel respiro, col gioco di interiorità-esteriorità che entra in campo, inizia a richiamare un senso di trascendenza che "gioca" con l'interiorità in cui fluisce portando fuori e riportando dentro in una relazione che "sconfina", va oltre e rifluisce nell'immanenza della coscienza. Trascendenza che non si "disegna" semplicemente col rapporto con un "Tutt'Altro" o con il "Totalmente Differente", ma come flusso che si dona all'interiorità e rifluisce al di là di essa. Senso di trascendenza e di infinitezza, di "non-finito" che si rapporta col finito: finitezza o senso del confine, della identità propria e nel riconoscimento della limitazione (o delimitazione o confine), si apre il senso della Ulteriorità la quale, come il respiro, avvolge e differenzia, respira nella interiorità umana e la conduce al di là di essa.

Nel respiro ci si può sentire richiamati a questa modalità di rapportarsi con Dio che non lascia rinchiudere né nella indifferenza panteistica (annegarsi nell'Oceano divino infinito), né nel solipsismo. Il rapporto col divino si disegna, piuttosto, in termini di relazione coinvolgente il fondo stesso della coscienza umana; e che implica, nel contempo, un senso di apertura e di trascendenza verso l'altro con cui si

è chiamati a intessere la vita: il respiro indica, infatti, soprattutto il ricevere vivificante e corroborante dell'altro che investe sé stessi beneficamente come l'aria.

Se la realtà, nella impostazione della trasfigurazione operata dallo spirito umano, è traccia di Dio, rimando all'Infinito che tutto pervade relazionandosi (fra distanza e intimità o vicinanza), anche **l'esperienza del respiro può suggerire la modalità creativa di Dio e il processo di ascesa che l'uomo può esigere da sé medesimo.**

Il respiro suggerisce comunicazione, relazione fra differenti: rapporto vitale che sostiene e rinvigorisce anche se "scorre", il più delle volte, in maniera inavvertita da parte dell'uomo. Dio si delinea, su questa scia, come Chi si relaziona con la creatura differente sostenendola, sorreggendola nel suo respiro infinito. La stessa interiorità (interno che riceve l'aria e la riemette) si presenta come sostenuta continuamente dal "flusso" divino: relazionalità dall'interno, intimo ed ontologico rapporto dominante essere in una modalità specifica che costituisce il rispetto e la differenza. Relazionalità intrisa di divino che conduce all'oltre della apertura e della avventura umana conoscitiva e dell'amore verso l'altro: interiorità come costitutivo dialogo di respiri umano e divino.

Il dinamismo del respiro suggerisce, in tal senso, il movimento di crescita rispetto a Dio. Dinamismo che si estrinseca come riflessione, come tornare dentro sé per ascoltarsi, "respirarsi": la meditazione è questa ispirazione tramite la quale Dio "entra" in relazione con la libertà accogliente umana. Riposarsi nel respiro divino rinvigorisce non nell'abbandonarsi in uno stato incosciente come il sonno; ma è, piuttosto, il disegnarsi di un cammino, di un progetto, di un essere spinti da quello che si prospetta simbolicamente dal movimento incessante del respiro. Il rapporto con Dio non si manifesta mai come statico ma come un **esser tesi verso l'estrinsecazione del respiro d'Infinito e come un rientrare nella solitudine intensa e vivificante di sé stessi (soprattutto se percepita nella relazione con Dio)** per riprendere il cammino verso l'altro alla luce del percorso interiore deciso dopo l'intenso confronto avvenuto internamente a sé. La solitudine può, così, essere interpretata come il respiro dell'uomo singolo che lascia abitare dentro sé l'immenso di cui è pervasa una notte stellata fra il caldo fascino che ispira e il freddo senso di piccolezza che come ombra accompagna la sensazione d'infinito. L'essere soli viene vissuto come il respiro di sé stessi seppure in relazione agli altri: un mondo abitato nei cui recessi segreti l'io canta la propria fragilità e le lamentazioni per il dolore e il male che affliggono ogni esistente, avvertendo in pienezza la vita. Meditazione, riflessione e poi tensione verso l'altro e poi il ritorno dentro sé in un circolo incessante di ritorni e andate: circolo che non è l'espressione della chiusura disperante e narcisistica ma l'andirivieni vitale dentro e fuori di sé che lascia innalzare nel respiro dell'Infinito. Esso è innalzamento, elevazione, esaltazione silenziosa come l'incenso profumato usato nelle celebrazioni liturgiche. Il respiro del profumo suggerisce - nella trasfigurazione della esperienza corporea di ispirare gli odori delle essenze dei fiori, degli effluvi balsamici naturali o di altro - la soavità del respirare in Dio: esperienza di bellezza, di intensità, di seduzione divina in un lasciarsi abbandonare avvinti da

profumi divini. Il piacere, l'intensa gioia, l'amore che incatena come un profumo, fanno parte della relazione con Dio che si presenta come Bellezza desiderabile e Intensità respirata.

## GIGANTE DI FERRO O CUORE DI CICCIA? RIFLESSIONI SULL'INCARNAZIONE TECNOLOGICA E SULL'*HOMO* *CYBERNETICUS*



**TOMMASO ROPELATO**

Che si tratti di operare un paziente, di cucinare il pranzo della domenica, di recuperare una funzione motoria resa parziale da un ictus o una amputazione, o di sopperire alla fragilità di un corpo che invecchia, sono molti i casi in cui **un pezzo di corpo in più farebbe comodo**.

Scienziati ed ingegneri del biotech stanno da tempo studiando come poterlo fare, **non solo per ripristinare ma anche per migliorare le nostre funzioni**. Storie come quelle di **Stelarc**, l'artista cipriano che si era installato un terzo occhio nel braccio, e **Neil Harbisson**, la prima persona al mondo ad essersi proclamata *cyborg* per via di un'antenna che lui stesso si è



impiantato nel cranio e che, funzionando come un sensore, gli permette di *ascoltare i colori* percependoli **al di là delle possibilità della visione umana**, hanno infatti trasformato quella che nella seconda metà del secolo scorso è stata una popolare **idea fantascientifica** (pensiamo ai primi scritti degli scienziati Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline, a film come **Terminator** e **Robocop**, o ancora alle opere del filone cyberpunk) in **un orizzonte transumano sempre più concreto**.

In questo breve articolo mi propongo di porre alcune questioni che mi paiono rilevanti da un punto di vista bioetico e filosofico, senza avere alcuna pretesa di fornire risposte, ma sperando anzi di abbozzare alcuni spunti per quelle che saranno riflessioni di un futuro più o meno vicino: quello dell'**avvento dell'uomo cibernetico**. Un uomo che decide di **fondere** la propria, soffice **carne** con la tecnologia.

Anzitutto, serve tratteggiare in linea di massima che cosa sia un *cyborg*. Mi rifarò ad una sua definizione classica, e cioè comune tanto ai personaggi che popolano un mondo come quello del recentissimo *Cyberpunk 2077*, quanto alla teoria di **Donna Haraway** (nonostante in quest'ultimo caso il concetto sia utilizzato come simbolo del rifiuto dei dualismi fondanti della società maschilista e tardo-capitalista contro cui l'autrice si schierava): un *cyborg*, o organismo cibernetico/bionico, è **un essere al confine tra l'uomo e la macchina** dotato di innesti tecnologici in grado di comunicare attivamente con l'organismo e con l'ambiente. Questa **ibridazione**, che risponde al desiderio eminentemente umano di **migliorare ciò che ha determinato la natura**, è ciò che rende l'uomo bionico tale. L'esponenziale progresso delle biotecnologie a cui abbiamo assistito negli ultimi due decenni segna, in tal senso, un'accelerazione senza precedenti nel superamento di **un corpo** considerato **obsoleto e fragile**.

Una innumerevole serie di esempi ne testimonia, se non il miglioramento (concetto intrinsecamente dipendente da giudizi e valori plurali), la trasformazione: mi limiterò a riportare quanto letto su Nature a pochi giorni dall'inizio del 2024. Un gruppo di ricercatori dell'Università di Seul ha infatti pubblicato i promettenti risultati di una **«pelle artificiale bionica completamente impiantabile dotata di un sistema sensoriale wireless»**: si tratta di un miracoloso prodigio tecnologico che potrebbe non solo riparare i gravi danni causati da ustioni, forme di tumori cutanei o incidenti chimici che, provocando disfunzioni tattili potenzialmente permanenti, impattano significativamente sull'intera vita quotidiana di un individuo, ma che segna anche una pietra miliare nel progresso verso quella che, nel mondo della ricerca, viene chiamata *e-skin*: **la pelle elettronica**. Una pelle in grado **di auto-ripararsi, di resistere maggiormente agli urti, di adattarsi a temperature estreme** (sia calde che fredde), dotata di una aumentata capacità **di elaborare una serie di dati chimici ed elettrofisiologici** provenienti dall'ambiente circostante e **di comunicare**, per mezzo di segnali wireless, **con elementi del nostro mondo e virtuali**, cioè del **metaverso**, nonché **di monitorare lo stato di salute dell'organismo e, last but not least, di garantire un generale migliore comfort** per l'essere umano che la indossa.

Di questo strabiliante elenco di promettenti dotazioni di questa pelle, su cui stanno muovendo passi importanti colossi come Samsung ma anche università di prestigio come la

Caltech, ciò su cui vorrei puntare la mia attenzione sono le ultime tre parole che, volutamente, ho usato in maniera imprecisa. Il fine ultimo del progresso verso l'*homo cyberneticus* non è quello di poter **indossare** questi artefatti, ma **di fondersi con essi: la distinzione tra *korper* e *leib***, che per dovere di sintesi indico nei termini di corpo vissuto e corpo-oggetto, e cioè carne (o, in questo caso, carne-ed-altro), è **la grande nemesi di questo movimento che mira a rendere queste nuove estensioni del corpo sempre più *incarnate*, sempre più *proprie* e sempre meno percepite come *esterne*: «il futuro della tecnologia - per utilizzare le parole dello stesso Harbisson - sarà *dentro di noi*».**

Leggendo il paper in cui il gruppo di ricerca coreano descrive la sua pelle bionica, è possibile notare alcuni passaggi che catturano il senso di quanto appena detto: molti sono infatti i riferimenti a termini come *biocompatibilità*, *biomimesi*, e *minimizzazione della reazione a corpi estranei*. Ciò a cui si punta, dunque, è anche e soprattutto ad aumentare il **livello di *embodiment* di queste biotecnologie**: un termine che potremmo tradurre con *incorporare* ma che, anche in inglese, è andato sfumando in un significato **sempre meno materiale**. Se, infatti, da un lato (nella sua accezione basilare) indica **la capacità di *percepirsi* attraverso il movimento e le sensazioni interne del corpo**, dall'altro *embodiment* indica anche **un processo di riflessione sulle *emozioni***, così come **il senso di proprietà e di *localizzazione interiore* di un qualche cosa che, di norma, non considereremmo tale**.

Per comprendere meglio ciò di cui sto parlando possiamo fare riferimento ad un esperimento del 2021 condotto da un gruppo di neuroscienziati dello University College London. Il fine della ricerca condotta sotto la guida del professore Tamar Makin era di testare proprio **il *sensu soggettivo di incarnazione creato*, in questo caso, da un pollice artificiale in più**. Dal momento che l'esperimento ha avuto una certa risonanza, mi permetto di sorvolare il contenuto tecnico e i passaggi che hanno portato alla seguente conclusione: «i partecipanti hanno riferito **di aver esperito in misura progressivamente maggiore la sensazione di *embodiment***, cioè di aver sentito **che il pollice era diventato parte di loro**». In particolare, hanno affermato di aver esperito un aumento non solo della *propriocezione* del pollice aggiunto, ovvero la capacità di percepire la posizione delle parti del proprio corpo nello spazio senza utilizzare il senso della vista, ma anche **di aver integrato quest'ultima nello *schema corporeo* che ci consente di eseguire con efficacia le funzioni proprie di ciascuna parte**. Non solo: l'uso prolungato del pollice aggiuntivo **ha anche modificato il modo in cui le dita della mano biologica venivano utilizzate l'una rispetto all'altra**. In altre parole, «i modelli di coordinazione tra le dita biologiche quando il pollice robotico è presente risultano diversi da come le dita cooperano quando il pollice robotico non è presente». È infine interessante notare come questo fenomeno non sia stato rilevato all'interno del gruppo di controllo dotato del medesimo pollice robotico ma non funzionante. Tuttavia, ulteriori test cognitivi hanno dimostrato che **il pollice robotico non cambiava o alterava la percezione implicita dell'immagine del proprio corpo** rispetto a quando il pollice non era presente.

Torniamo alla duplice definizione di *embodiment*: in questo caso **il processo di incorporazione del pollice robotico si è fermato, per così dire, alla prima soglia**, quella puramente “materiale”, **senza produrre un profondo senso di *incarnazione***. Per quale

motivo? Sofferamoci sulla fattezze di questo artefatto: «il pollice, modellato e stampato in 3D cosicché fosse facile da personalizzare, **viene applicato sul lato della mano**, opposto al pollice vero e proprio dell'utente, e cioè vicino al mignolo. **Chi lo indossa lo controlla con dei sensori a pressione posizionati sulla parte inferiore degli alluci e collegati in modalità wireless al pollice**. Entrambi i sensori alle dita dei piedi controllano i diversi movimenti del pollice, il quale risponde immediatamente alle più sottili variazioni di pressione». Confrontiamo ora questa descrizione con quella della pelle bionica: il pollice, concorderemo, presenta in misura maggiore tutte quelle caratteristiche **di un qualche cosa che si "indossa"**.

Sono certo che tutti abbiano più o meno presente cosa sia **la sindrome dell'arto fantasma**: è la sensazione anomala **di persistenza di un arto dopo la sua amputazione o dopo che questo sia diventato completamente insensibile**. Il soggetto affetto da questa patologia **ne avverte comunque la posizione, accusa sensazioni moleste e spesso dolorose, talora addirittura di movimento**. Una lunghissima serie di studi teorici ed empirici sulla rappresentazione cerebrale di arti mancanti a seguito di amputazioni ha mostrato come il cervello **mantiene la loro rappresentazione interna** e come **le altre parti del corpo**, anche a distanza di decenni, **non "occupano il posto" di quelle parti del cervello**. Possiamo dunque concordare che, sebbene la cosa possa sembrare paradossale, **il grado di *embodiment* di un arto mancante possa essere maggiore di quella di un arto aggiuntivo!**

**Ma se un domani un altro gruppo di ricerca progettasse un pollice (o un'altra parte del copro) il cui grado di *embodiment* risulta maggiore?** Se si puntasse, cioè, a **una vera e propria fusione organico-robotica**, anziché una semplice giustapposizione? Torniamo così a quanto premesso a inizio articolo: il fine ultimo delle biotecnologie bioniche è **un grado incarnazione sempre maggiore**. Il potenziamento a cui fanno riferimento i transumanisti, è bene sottolinearlo, non dipende solamente dal grado di innovazione della tecnologia di cui si può disporre, ma anche dalla capacità del nostro cervello **di aggiornarsi, adattarsi e interfacciarsi con i dispositivi di potenziamento stessi**. Se l'esperimento della pelle bionica, e ancor più l'ipotesi di una pelle elettronica, vanno in questo senso, **l'artefatto del pollice robotico** del gruppo di ricerca di Londra non rappresenta un caso analogo. Non solleva, cioè, la domanda che ritengo essere cruciale per questa tipologia di biotecnologie: **cosa succederà nel momento in cui ci relazioneremo ad una parte bionica aggiuntiva nello stesso modo in cui un soggetto affetto dalla sindrome dell'arto fantasma si relaziona alla sua parte mancante?**

Nonostante i dati sperimentali delle neuroscienze siano da questo punto di vista ancora scarsi vista la fase ancora embrionale degli studi in materia, esiste un altro caso di studio che può risultare interessante, la cui prima versione risale al 1998: **quello della mano di gomma**. È molto celebre anche questo: consiste in **un processo percettivo illusorio in cui una mano finta viene percepita come propria**. Il soggetto che partecipa all'esperimento è seduto con il braccio sinistro posto sopra un tavolo. Uno schermo è collocato accanto all'arto al fine di nascondere allo sguardo del soggetto, mentre una mano di gomma di dimensioni reali, simili a quelle della mano sinistra del soggetto, è posta sopra il tavolo di fronte a lui. Al soggetto è richiesto di mantenere lo sguardo sulla mano artificiale mentre due piccole spazzole

accarezzano contemporaneamente sia la mano di gomma che quella del soggetto. I tocchi di spazzola, eseguiti in modo sincrono, sono dati con una frequenza d'intervallo di un secondo e gli effetti percettivi dell'illusione sono riportati su un questionario ideato appositamente. L'illusione della mano di gomma è usata per manipolare, in un soggetto sano, le sensazioni di possesso di una mano artificiale. Ciò che distingue questo esperimento da quello del pollice robotico è che produce **una profonda modificazione della sensazione di *ownership* dell'arto aggiuntivo**. Tramite questa **illusione**, l'oggetto inanimato **che si stava solamente osservando in un primo momento diventa sempre più "vivo"**, rendendo infine possibile **esperire sensazioni da una mano finta e separata dal corpo**.

Dalle analisi ottenute dai questionari sottoposti ai soggetti dell'esperimento emersero in particolare quattro componenti denominate come: "*embodiment of rubber hand*" (sensazione di appartenenza della mano di gomma), "*loss of own hand*" (sensazione di perdita di controllo della propria mano), "*movement*" (sensazione di percepire il movimento della propria mano reale come provenire dalla mano finta) e "*affect*" (sensazione vissuta durante la sessione come piacevole). Nella condizione di stimolazione asincrona venne poi riportata un'ulteriore quinta componente denominata "*deafference*" (sensazione che la mano biologica sia meno "viva" rispetto al solito). Ulteriori analisi sulla componente di ***embodiment della mano di gomma*** rivelarono tre ulteriori sottocomponenti nelle condizioni di stimolazione sia sincrona sia asincrona: "*ownership*" (sensazione che la mano di gomma sia parte del proprio corpo), "*location*" (sensazione che la mano di gomma e la propria mano siano nello stesso posto) e "*agency*" (sensazione di essere capaci di muovere la mano di gomma e di poterla controllare).

Dopo l'esperimento dell'illusione della mano di gomma, altri studi hanno indagato **quanto la rappresentazione umana del "sé" sia effettivamente plastica**. Questi ultimi hanno nuovamente rilevato tutte, o alcune, di queste componenti, ma solamente nei confronti di **arti artificiali "sostitutivi", controllati cioè da movimenti di un arto reale e/o di arti da cui viene fornito un feedback sensoriale non visivo su un arto esistente**, come nel caso del pollice robotico o di uno studio ancora più recente condotto da ricercatori dell'Università di Tokyo sulla "bodily ownership of an independent supernumerary limb".

Siamo, come detto, solamente ai primi passi che ci conducono verso un futuro ancora largamente indecifrabile. Un progresso che potrebbe addirittura portarci a **progettare delle parti bioniche dotate di una propria esperienza corporea che diverrebbe *congiunta* a quella dei loro *utenti***, introducendo nuove modalità di fusione tra esseri umani e robot, **tra carne e tecnologia**.

Moltissime sono le domande a cui scienziati e umanisti dovranno rispondere. Alcune di queste devono ancora essere formulate, nonostante rappresentino forse la sfida più importante, concreta e "umana" che gli uomini cibernetici ci presenteranno: **come varierà il rapporto di cura in presenza di un corpo sempre più bionico? Quali parti del nostro corpo saranno ancora in grado di provare dolore? Avremo ancora un corpo che invecchia? O parleremo piuttosto di un corpo progressivamente malfunzionante perché mal progettato? I medici diventeranno sempre più simili a dei meccanici di precisione? Come muterà il**

linguaggio della salute, della cura, del benessere? Potremo ancora romperci un dito giocando a pallavolo, ingessarlo e attendere pazientemente la sua guarigione senza poter scrivere, giocare alla playstation o cucinare il pranzo della domenica?

Sono solo alcune domande a cui, come detto, non darò risposta, ma a cui auspico daremo più attenzione. Nel mentre, come cantava Lucio Dalla, **aspettiamo senza avere paura, domani.**

## **LA PROSPETTIVA ANIMALE DIMENTICATA NEL DISCORSO SULLA CARNE COLTIVATA**



**ARIANNA FERRARI**

Le promesse della carne coltivata

La coltivazione di cellule staminali in laboratorio per produrre carne e pesce in maniera più ecologica, più etica e più salutare rappresenta una delle grandi promesse dell'innovazione alimentare del futuro. Grazie ad una lobby efficace di investitori, start-up ambiziose, colossi industriali della carne ma anche NGO ambientaliste e animaliste, la carne coltivata ha attratto ampi investimenti privati e pubblici negli ultimi anni. Si pensi che, recentemente, il governo fiammingo ha concesso 3,5 milioni di euro a un progetto di sviluppo del foie gras coltivato per sostenere le opportunità commerciali e occupazionali nella regione e la Danimarca e la Germania hanno stanziato ampi fondi per la ricerca sulle cosiddette proteine alternative (che comprendono anche altre innovazioni come la fermentazione di precisione).

La carne coltivata è la tipica innovazione chiamata nel gergo “win-win”, ossia un'innovazione che presenta quasi esclusivamente vantaggi, in questo caso per l'ambiente, la salute umana e animale e il benessere animale, praticamente riducendo gli svantaggi a zero.

Con la carne coltivata non sarebbe più necessaria l'uccisione di milioni di animali: basterebbe prelevare dal muscolo animale tramite biopsia delle cellule, o utilizzare cellule staminali embrionali o pluripotenti indotte, coltivarle in laboratorio e lì produrre direttamente hamburger, bistecche e altri prodotti (in realtà la carne non è altro che muscoli di animale). Non essendoci animali, il consumo di antibiotici e di risorse necessarie all'allevamento sarebbe eliminato. La carne coltivata sarebbe prodotta in laboratorio, ossia in un ambiente altamente controllato garanzia di qualità. Secondo vari studi, la produzione di carne in laboratorio richiederebbe più dell'80% in meno di terreno rispetto alla produzione convenzionale di carne e risparmierebbe anche moltissima acqua. Più incerti, invece, appaiono i vantaggi dal punto di vista energetico, in quanto i bioreattori capaci di produrre industrialmente la carne coltivata consumerebbero moltissima energia elettrica: è assolutamente necessario, dunque, che una produzione di massa sia alimentata da energia rinnovabile al 100%.

Chi ne sa di filosofia, sociologia e storia delle tecnologie, però, rimane di default scettico di fronte alla visione di una tecnologia che presenta solo vantaggi. Non perché si debba essere sospettosi rispetto al nuovo e allo sconosciuto, ma perché la storia insegna che i cambiamenti, implicando riassetamenti, soprattutto se riguardano un settore ampio come l'agricoltura, saranno accompagnati sempre da sfide, qualche svantaggio e qualche rischio. Si tratta di riflettere sulle diverse implicazioni di una trasformazione e mette in atto una seria valutazione dei rischi e dei benefici. Poi, se i benefici prevalgono, bisogna attuare politiche efficaci in grado di minimizzare gli svantaggi e i rischi.

La critica dell'allevamento tradizionale

I difensori dell'allevamento cosiddetto tradizionale accusano la carne coltivata di propugnare un "greenwashing", ossia un inganno ai consumatori ad opera delle start-up e delle industrie che finanziano questa ricerca - in gran parte del comparto industriale agro-alimentare- presentando i prodotti come più sostenibili di quanto non lo siano in realtà. Recentissima è la nota informativa presentata al Consiglio Agricoltura e Pesca dalle delegazioni italiana, francese e austriaca, e sostenuta da altri nove Paesi (Repubblica Ceca, Cipro, Grecia, Ungheria, Lussemburgo, Lituania, Malta, Romania e Slovacchia) che richiede una valutazione più comprensiva di quella che potrebbe fare l'EFSA (l'autorità Europea sulla Sicurezza Alimentare) comprendente aspetti etici, sociali, economici e culturali prima che questa innovazione sia messa sul mercato.

Associazioni agricole di categoria in moltissimi Paesi europei hanno da tempo intrapreso una critica alla carne coltivata, perché vedono una minaccia di monopolizzazione da parte delle grandi industrie nel settore dell'allevamento, una potenziale distruzione di pratiche di allevamento regionali considerate da loro "patrimonio culturale", unita ad uno scetticismo per innovazioni tecnologiche alimentari ritenute artificiali e pericolose.

Il fatto che l'Italia sia il primo Paese al mondo ad aver approvato una legge che vieta la commercializzazione di una innovazione che ancora non esiste sul mercato Europeo e che molti politici si muovano a livello Europeo contro di essa dimostra che è in gioco una partita tutta politica. Per i difensori dell'allevamento tradizionale si tratta di rendere impermeabile

alla trasformazione socio-ecologica il proprio settore. Accusando la carne coltivata di greenwashing, si vuole dimostrare che le pratiche di allevamento odierne sono sostenibili, giuste e contribuiscono a nutrire in maniera efficace e buona la popolazione. Addirittura ora coloro che difendono l'allevamento tradizionale anche in nome del benessere animale. Di fronte però ad un settore che, in parte già in mano a colossi industriali per quanto riguarda la selezione genetica degli animali allevati- quindi di fatto già esposto da tempo al problema dei monopoli-, all'enorme impatto ambientali degli allevamenti industriali e alla difesa di pratiche di sfruttamento animale anche nel piccolo e medio settore molti dubbi sorgono.

La richiesta di analizzare impatti sociali ed etici della carne coltivata prima che venga immessa nel mercato sarebbe giusta e seria se fosse accompagnata da un'analisi seria dello status quo dell'allevamento odierno, ma così sembra anacronistica.

C'è un elefante nella stanza del dibattito sulla carne coltivata, chiamato animale

Il dibattito politico si polarizza attorno alle questioni riguardanti il ruolo dell'innovazione tecnologica nell'epoca della trasformazione. Tuttavia, sia gli entusiasti innovatori e difensori della carne coltivata sia gli agguerriti critici spesso dimenticano di far chiarezza sulle implicazioni per gli animali. Per un'analisi più approfondita del dibattito di etica animale riguardo alla carne coltivata si veda il mio volume "Carne coltivata. Dalle cellule alla tavola", edito da Fandango, 2024.

Si sente spesso dire che la carne e il pesce coltivati evitano l'uccisione e la sofferenza. Ma il prelievo bioptico sui pesci provoca una ferita grande da non permettere una vita senza sofferenze in acquacoltura, per cui i pesci vengono uccisi. Il prelevamento di cellule staminali da embrioni o da parti corporee (generalmente feti o liquido amniotico) richiede l'uso della fecondazione assistita, la biopsia causa stress. Gli animali fecondati artificialmente non sono liberi di scegliere il partner e il momento dell'accoppiamento, i fornitori di liquido seminale sono selezionati da generazioni e le femmine sono in genere sottoposte a stimolazione ormonale. Si badi bene, la fecondazione assistita è pratica comune nell'allevamento industriale dovuta alla necessità di selezionare il materiale genetico, anche in quello biologico.

Gli animali "fornitori" di cellule staminali devono essere selezionati ed essere giovani, visto che con l'invecchiamento perdono la capacità di auto-rinnovamento. L'immagine idilliaca di animali liberi sui prati che occasionalmente vengono richiamati per biopsia è tanto romantica e falsata quanto l'immagine della mucca che pascola felice per dare il latte.

Il punto è questo: l'allevamento tradizionale, a discapito dei suoi difensori, non solo è insostenibile dal punto di vista ambientale, ma implica uno sfruttamento animale non difendibile dal punto di vista etico. La carne coltivata ridurrebbe drasticamente il numero degli animali utilizzati, ma solleva delle questioni ancora irrisolte riguardo ai diritti animali. Come vivranno gli animali "fornitori" di staminali, che ne sarà di tutti gli individui non adatti (per esempio animali troppo vecchi), ci sarà bisogno di allevarli e selezionarli geneticamente?

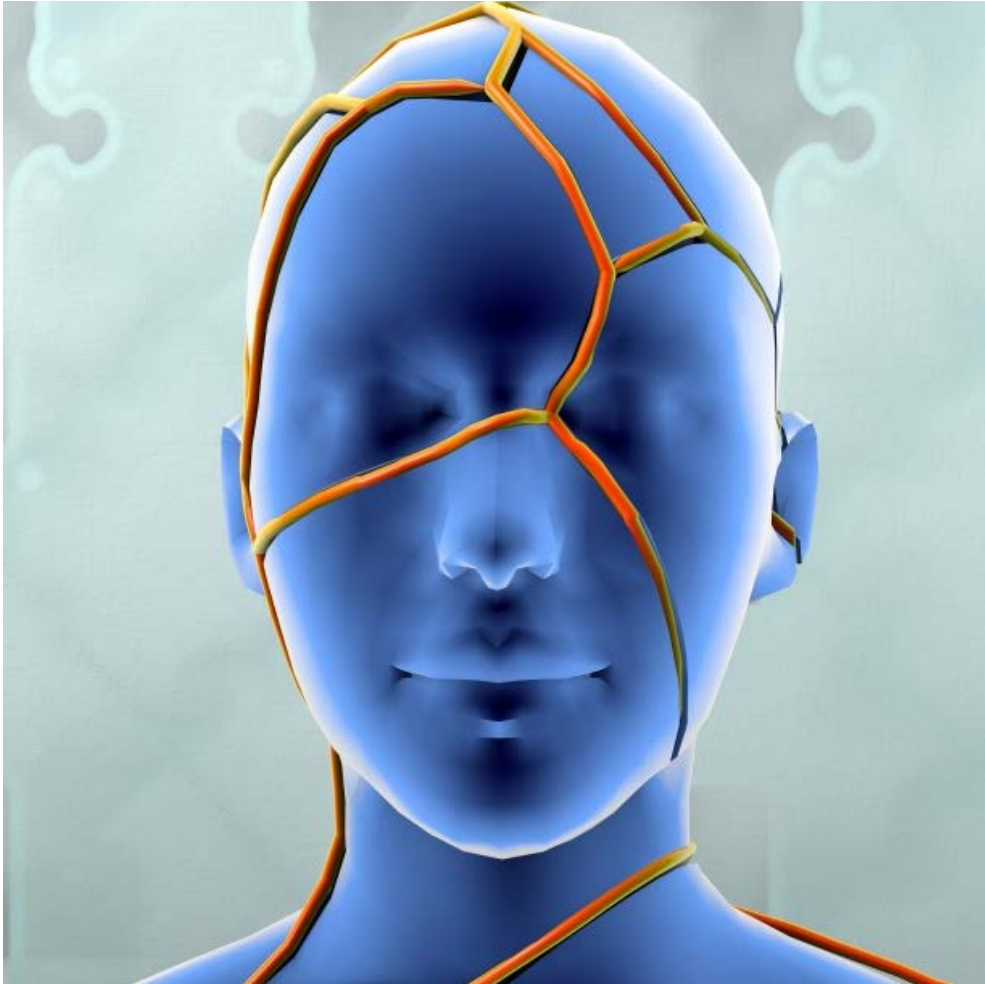
La carne coltivata non esiste (ancora) nella produzione di massa, vi sono tante questioni tecniche irrisolte ed è proprio in questo momento che è possibile intervenire nell'orientare lo sviluppo tecnologico. Decenni di ricerca sugli impatti delle innovazioni ci hanno insegnato che le tecnologie non possono essere considerate meri strumenti da utilizzare, ma che



bisogna assumersi le responsabilità di direzionare le innovazioni in un modo socialmente robusto, quindi eticamente accettabile e politicamente giusto.

È ora di far entrare la prospettiva dei diritti degli animali nel discorso politico sulla carne coltivata e sugli allevamenti tradizionali.

## CARNE SENZ'ANIMA



### ALESSANDRO DORIA

Scriveva Alda Merini in un verso di una delle sue poesie: “Dio mio, spiegami amore mio, come si fa ad amare la carne, senza baciarne l’anima?”. La lettura di queste parole sembra declamare, senza alcuna ombra di dubbio, l’impossibilità di poter disgiungere la carne, il corpo, dall’anima, ovvero sia dall’idea di persona nel suo essere in sè e per sè. Eppure, questo concetto di unitarietà non appare effettivamente presente nella società occidentale contemporanea. Paradossalmente, uno degli ambiti dove si riscontra in modo eclatante il dualismo carne mente è quello della **medicina**. E’ infatti “normale” relazionarsi con medici incapaci di creare rapporti empatici con il paziente, limitandosi all’esercizio della professione così come appresa nel corso degli studi, ossia riducendo l’atto di cura nei suoi confronti alla semplice prescrizione di terapie mirate alla cura dell’organo malato.

Ora, fino a che parliamo di patologie semplici e comuni come un raffreddore o uno stato influenzale, si potrebbe anche accettare che si venga ad istituire un rapporto neutro tra le

parti, ma quando si tratta di malattie che incideranno **sull'identità della persona**, ossia, quando si deve curare un paziente all'esordio di malattie neuro degenerative o di un tumore, **è possibile limitarsi a considerare il paziente come fosse solo un corpo che si sta corrompendo** oppure **sarebbe più corretto assumere l'atteggiamento di chi si trova dinanzi ad una persona**, prendendosi carico di tutti i suoi aspetti, evitando così di ridurlo alla sola patologia ?

E nel caso che la malattia non fosse più curabile e le terapie disponibili al medico fossero terminate, quale tipo di approccio dovrebbe essere costituito nel caso molto probabile in cui non fossero disponibili posti letto presso uno degli hospice pubblici ?

Per chiarire la situazione attuale, dobbiamo affrontare un breve excursus nella storia del pensiero dell'uomo.

Dal punto di vista filosofico, la frattura anima e corpo si fa presente sin dai tempi di Platone.

In ambito medico, invece, non è sempre stato così.

La nota formula di Ippocrate "Il medico che si fa filosofo diventa pari ad un dio", proponeva l'assunto che la cura del malato dovesse essere affrontata nella sua interezza. Al medico dell'Antica Grecia era quindi richiesta una conoscenza umanistica, oltre a quella scientifica, per poter prendersi cura del malato e il paziente veniva preso in carico nella sua unitarietà, senza alcuna riduzione di sorta.

Nel pensiero cristiano, invece, se agli inizi si proclamava la risurrezione della carne, considerata quindi come unità dell'essere, e il corpo quale tempio dello spirito, con una visione pertanto opposta a quella platonica, in epoca medievale, in particolare con Sant'Agostino, il cristianesimo vira verso il dualismo carne anima, stante l'impossibilità di giustificare la risurrezione di corpi che nei fatti subivano il disfacimento della decomposizione.

Il dualismo anima corpo in ambito filosofico, poi, trova la sua consacrazione con l'avvento dell'epoca moderna, in particolare con il pensiero di **Cartesio**, il quale separa definitivamente la mente dal suo corpo, riducendo quest'ultimo ad un oggetto di studio.

E' con la sua celebre massima "*Cogito ergo sum*", che egli pose la classica pietra tombale sulla possibilità di riunire le due istanze nei secoli a venire. *Res cogitans* e *res exstensa* in Cartesio, pensiero e materia, risultavano collegate da una qualche ghiandola, finendo così per diventare la base della sua riflessione e di tutte le conseguenze che tutt'oggi non riusciamo ancora a risolvere. La materia, operante secondo leggi fisiche determinate, altro non era se non un insieme di qualità miste ad estensione e, nel caso del corpo umano o animale, le parti costituiranno una macchina in tutto e per tutto autonomamente insensibile, animata da un io pensante, una coscienza sicura solo della propria esistenza grazie a un percorso che partiva proprio dal dubbio iperbolico per approdare a una verità tipica dell'attività noetica. Solo all'anima, quindi, spettavano le sensazioni, le esperienze, la ricerca della verità.

La medicina clinica, fondò il suo statuto utilizzando l'approccio riduzionista alla malattia, basato sul dualismo cartesiano, secondo il quale ancor oggi, nonostante sia trascorso qualche

secolo, è necessario studiare **il corpo umano come fosse un oggetto**, considerandolo nelle sue parti componenti e nelle loro rispettive funzioni.

Riporta il prof. Nevio Del Longo, psicoterapeuta e formatore presso l'Azienda Zero di Padova, come nei gruppi di formazione per medici ospedalieri, si evidenzi una visione frammentata dell'uomo, a conferma della scissione della visione pratica della medicina rispetto la visione olistica del paziente, isolata sempre più nella teoria filosofica.

Nella formazione medica odierna, manca evidentemente l'approccio filosofico-psicologico unitario e si persiste nel concentrarsi "scientificamente" sull'organo malato dimenticando l'importanza dell'influenza della psiche sulla funzione, continuando così un approccio in linea con il pensiero cartesiano.

A distanza di 10 anni, rimane inascoltato il messaggio del prof. Umberto Veronesi contenuto in una videointervista rilasciata nel 2014 ad Assediobianco : "La malattia colpisce un organo, è vero, ma viene elaborata dalla mente. Io dico sempre ai miei collaboratori. E' facile togliere un tumore al seno, ma bisogna anche toglierlo dalla mente, dal pensiero, e curare la ferita che si è creata anche a livello della psiche."

E' evidente a questo punto che la preparazione del medico avviene ancor oggi nelle facoltà di Medicina e Chirurgia analizzando e studiando una carne senz'anima.

Questo approccio formativo stride rispetto i contenuti della legge sulle cure palliative del 2010 che avrebbe potuto cambiare il paradigma di approccio alla cura per tutta la medicina senza limitare i suoi effetti all' introduzione di una nuova branca medica che si occupi principalmente dei pazienti non curabili, spesso presi in carico solo nei loro ultimi giorni di vita.

Il fatto stesso che in Italia solo la metà delle persone affette da gravi patologie finisca il suo percorso di cura con la presa in carico da parte dei palliativisti, suona come la sinistra conferma dell'idea che in fondo stiamo parlando solo di corpi ammalati che nulla più possono offrire alla società, dimenticandosi così delle persone che si trovano a dover loro malgrado affrontare delle patologie drammatiche.

Di fronte a questa situazione, non appare nemmeno sufficiente l'introduzione della **psicologia moderna** all'interno delle corsie d'ospedale, in quanto anch'essa soffre dello stesso statuto "scientifico" della medicina, overosia, è sempre più orientata a cercare di comprendere il sintomo psicologico per offrire una soluzione sperimentata e, quindi, di probabile successo.

**Si renderebbe necessario, invece, formare i medici di domani ad un approccio non solo scientifico ma anche filosofico**, in grado cioè di offrire un opportuno sostegno al malato nell'affrontare questioni di carattere più "esistenziale" quali il senso della vita, della morte, della malattia, del dolore.

Attraverso il metodo filosofico, il medico potrebbe essere in grado di stimolare i processi di pensiero logici e razionali del paziente, fungendo da facilitatore degli stessi, accompagnando così il paziente verso la soluzione o la risposta alla drammaticità della sua esistenza, sfruttando i principi del dialogo socratico.

Una figura così formata, potrebbe porsi in una nuova relazione verso il paziente, tornando alla figura del medico dei tempi di Ippocrate, di fatto ricomponendo la frattura presente oramai da troppi secoli.

L'obiezione più facile ad una simile proposta sarà probabilmente basata su questioni economiche, le quali sono le migliori alleate del dualismo anima e corpo tuttora perdurante.

## 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](mailto:maurizio.blaistreri@unito.it)

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) [marrone@units.it](mailto:marrone@units.it)

FERDINANDO MENGA (Caserta) [ferdinandomenga@gmail.com](mailto:ferdinandomenga@gmail.com)

RICCARDO DAL FERRO (Schio) [dalferro.ric@gmail.com](mailto:dalferro.ric@gmail.com)

### COMITATO SCIENTIFICO:

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