



# Luoghi COMUNI

Rivista bimestrale. Anno I, n. 2

Direttore: Andrea Ranieri

Direttore responsabile: Alberto Leiss

Caporedattrice: Cristina Guarnieri

Comitato di redazione: Carmelo Caravella, Elettra Deiana, Giulio De Petra, Andrea Masala  
Marigia Maulucci, Andrea Giacomo Minichini, Salvatore Monni, Tomaso Montanari,  
Claudia Pratelli, Nicoletta Rocchi, Giulia Rodano, Enzo Scandurra, Elisa Sermarini

I edizione: giugno 2019

© 2019 Lit Edizioni Srl

Tutti i diritti riservati

Castelvecchi è un marchio di Lit Edizioni Srl

Sede operativa: Via Isonzo 34, 00198 Roma

Tel. 06.8412007

info@castelvecchieditore.com

www.castelvecchieditore.com

Progetto grafico: Bruno Apostoli

Abbonamento a 6 numeri della rivista € 50,00

Per sottoscrivere l'abbonamento scrivere a abbonamenti@litedizioni.it

BONIFICO BANCARIO

c/c postale con le seguenti coordinate:

c/c 001012165963

Intestato a LIT EDIZIONI srl

IBAN : IT 19 E 07601 03200 001012165963

Indirizzo Paypal LIT Edizioni: info@litedizioni.it

Finito di stampare

Print on Web s.r.l.

Via Napoli 85 – 03036 Isola del Liri (FR)

per conto di Lit Edizioni Srl

Largo Giacomo Matteotti 1

Castel Gandolfo (Rm)

# Luoghi **COMUNI**

BIMESTRALE · ANNO 1 · N. 2

MAG-GIU 2019

# Corpo



**C A S T E L V E C C H I**

# **LUOGHI COMUNI DA SFATARE.**

# **LUOGHI COMUNI DA COSTRUIRE**

I luoghi comuni sono “la filosofia dei non filosofi”. I detti, le convinzioni, in cui si cristallizza un pensiero il più delle volte passivamente accettato, frutto di una storia antica e di antiche esperienze, ma che viene utilizzato per rendere vivibile e decifrabile un presente sempre più complesso e un futuro sempre più imprevedibile. Sono una difesa rispetto all’incertezza e alla complessità. Chi si propone di cambiare il mondo per renderlo più giusto coi luoghi comuni deve farci i conti, perché il mondo si cambia solo se le persone comuni diventano protagoniste del cambiamento.

Nei tempi difficili in cui viviamo rispuntano luoghi comuni che ritenevamo definitivamente sepolti. L’idea che la diversità è un male e che si è più sicuri se si vive tra simili e si riscoprono i vecchi valori della famiglia e del patriarcato. E la nazione, la comunanza di suolo e di sangue, come fattore pressoché esclusivo di identità. Essi convivono tranquillamente con luoghi comuni più recenti, che sono la base reale dell’insicurezza a cui i valori regressivi intendono rispondere. Che la vita è lotta e competizione, che i misuratori fondamentali del nostro benessere sono la varietà e la quantità del consumo a cui possiamo accedere, che ricco è bello e giovane e povero è brutto e vecchio. Che se il futuro fa paura è meglio vivere al massimo il presente, e che se tecnologia e consumi stanno distruggendo il mondo qualche nuova tecnologia lo salverà. Vi è un’attrazione crescente per tutte quelle proposte politiche, più o meno autoritarie, che permettono di avere stima di se stessi senza affrontare la sfida del cambiamento. O meglio, sposando un’idea del cambiamento che ci promette di poter vivere e consumare come prima, da individui separati e indifferenti al bene comune, se eliminiamo i nemici che lo stanno rendendo difficile. Gli stranieri poveri e migranti e quelli che li aiutano e li sostengono, gli ambientalisti radicali, i profeti di sventure, i corvi che sono la vera causa del declino e della perdita di prestigio dell’Italia. Senza mai mettere davvero sotto accusa le cause vere dell’incertezza delle nostre vite e dell’insicurezza del mondo. La disuguaglianza crescente, il riscaldamento climatico, i poteri della grande finanza internazionale e l’emergere degli immensi monopoli del web. I luoghi comuni degli attuali governanti dell’Italia sono da questo punto di vista straordinariamente simili a quelli di chi ci ha governato nel recente passato.

# INDICE

Tomaso Montanari  
**LA POLITICA DEI CORPI** 7

Andrea Ranieri  
**QUANT'È BELLA GIOVINEZZA** 11

## **I CORPI DELLA POLITICA**

Andrea Masala  
**IL DOPPIO CORPO DEL POPOLO** 24

Elettra Deiana  
**CORPO A CORPO CON IL POTERE** 31

Francesco Pallante  
**IL CORPO NELLA COSTITUZIONE** 38

Carlo Blengino  
**DALL' *HABEAS CORPUS* ALL' *HABEAS DATA*** 43

## **STORIE DI CORPI**

Marigia Maulucci  
**IL CORPO NELLA PAURA** 52

Elena Madrussan  
**CORPI GIOVANI IN FORMAZIONE. LA VITA "CHE CONTA"** 59

Clemente Tafuri e David Beronio  
**FENOMENOLOGIA DEL CORPO PERDUTO** 64

Luigi Vittorio Berliri  
**DISABILITÀ E BELLEZZA** 69

Alberto Leiss  
**IL CORPO-MENTE FALlico, EMERGENZA POLITICA** 74

Carlo Saitto  
**POSSEDERE IL CORPO** 80

Alberto Olivetti  
**IL TATUAGGIO E LA RETE** 91

## **IL CORPO E L'EROS. IL CORPO E LA TEOLOGIA**

Cristina Guarnieri  
**L'EROTISMO, LA LINGUA DEL CORPO** 102

Teresa Forcades  
**RIFLESSIONI TEOLOGICHE SUL CORPO** 111

## **CORPI ALLA RISCOSSA**

**IL MOVIMENTO DELLE DONNE: «SI PARTE DAL QUOTIDIANO  
PER INVESTIRE L'INTERO ORDINE ESISTENTE»** 120  
Intervista a Lea Melandri a cura di Marco Deriu

Mario Agostinelli  
**VITA UMANA: TRA PELLE, TECNOLOGIA, NATURA E CLIMA** 125

Giulia Rodano  
**I CORPI E I LUOGHI** 135

Enzo Scandurra  
**IL CORPO E LA PIAZZA** 140

# Tomaso Montanari

## LA POLITICA DEI CORPI

Quale corpo?

Nel flusso mediatico e *social* trionfa il corpo glorioso del successo. Della giovinezza, della “bellezza”: un corpo da consumare, in fretta. Un corpo che influenza, che vende, che crea consenso. Corpi il cui uso rende evidente che «questa “civiltà dei consumi” è una civiltà dittatoriale» (Pasolini).

Anche nella politica. Il corpo del re: del capo, del duce, del leader. Un corpo che si sdoppia: a quello biologico si sovrappone quello simbolico. Mistico, addirittura: fino ad incarnare – nelle monarchie dell’antico regime – l’eternità e la trascendenza di un potere che si fondava sul volere di Dio, e che sopravviveva alla morte fisica di ogni singolo monarca (Kantorowicz). Il re è morto, viva il re.

I più grandi artisti di quell’epoca – Raffaello, Tiziano, Velázquez o Goya – hanno saputo insinuare la lama della verità negli interstizi di questo meccanismo di autorappresentazione: opponendo la fragilità, la bruttezza, la stolidità, la malvagità o magari l’infelicità dei singoli sovrani alla presunta perfezione del loro altissimo ufficio. Donatello aveva messo in discussione addirittura il corpo del Risorto: nei pulpiti di San Lorenzo, a Firenze, ce lo mostra appena uscito dal sepolcro, ancora avvolto nel sudario e dalle bende funebri. Una specie di mummia che cammina, come nei nostri film dell’orrore: morire e risorgere, una fatica terribile. Tutta la sofferenza del mondo, tutta la stanchezza del mondo: e ora non ha nemmeno la forza di sbendarsi. Chiunque, vedendo quel Cristo fragile e umanissimo, poteva credere che la resurrezione lo riguardasse personalmente. Quella carne stanca è la nostra carne stanca. Quell’affanno è il nostro affanno.

Ma sarà Caravaggio – coi suoi corpi vessati, torturati, mutilati, decapitati: violati senza speranza di resurrezione né di umana giustizia – a dire la verità sul rapporto tra i corpi e il potere: «L’arte – scriverà Michel

Foucault – deve stabilire con la realtà un rapporto che non è più di ornamento, di imitazione, ma di messa a nudo, di smascheramento, di ripulitura, di scavo, di riduzione violenta alla dimensione elementare dell'esistenza».

Corpo del potere e corpi degli ultimi: qual è la relazione?

Prendiamo l'attuale uomo forte (di ciò che resta) della democrazia italiana: un politico spregiudicato, circondato da un manipolo di post-nazisti, che ha trasformato il proprio volto e il proprio corpo in un brand di successo. Una costruzione attenta e studiata: fatta di selfie con sorrisi a trentadue denti alternati ad apparizioni da balconi famigerati; di pose ducesche che lasciano posto a immersioni nella nutella; di «bacioni» mescolati a minacce; di felpe che si trasformano in divise. Una fabbrica del consenso che non si decostruisce per via razionale, ma usando le sue stesse armi. È quello che, consciamente o meno, hanno capito gli studenti del Liceo Artistico Russoli di Pisa, facendo ciò che gli artisti fanno da secoli: rappresentare il volto del capo. Lo hanno fatto scegliendone una tipica foto sorridente: hanno scomposto quel ghigno, come per cercarci dentro, per capire come funziona il meccanismo. E poi lo hanno ricomposto, mettendolo a nudo: ritessendolo attraverso una sorta di collage, che unisce quattrocento fotografie che ritraggono altri corpi, quelli dei migranti. Il corpo fisico del capo coincide con il corpo politico: il corpo di un consenso costruito attraverso la manipolazione, il sequestro, la strumentalizzazione di corpi fragili e sofferenti, "sorvegliati e puniti" (Foucault, ancora una volta). I corpi dei condannati a non arrivare: letteralmente, a non giungere a riva. Vediamo finalmente le cose come stanno: la rappresentazione positiva del corpo del potere è stata realizzata attraverso la rappresentazione negativa dei corpi degli ultimi. Un'anamorfosi: un'immagine che nasce dalla deformazione della realtà. Il successo di uno generato dalla rovina di molti.

E quei molti non si devono vedere. Guai a entrare nei campi libici, guai a portare una macchina fotografica sui barconi: quei corpi devono essere percepiti come minacciosi e forti, per alimentare la forza del corpo del capo. Guai a farli vedere per come sono: fragili, feriti, devastati. Esanimi.

Il corpo dei migranti rappresenta oggi il corpo di tutti gli umiliati e offesi. A cominciare da quello delle donne.

Sottomissione, mercificazione del corpo e negazione del significato rivoluzionario della diversità: il processo dell'esclusione delle donne è lo



stesso che viene usato per trasformare in inferiorità ogni altra diversità. La discriminazione delle donne si può leggere, infatti, come l'esito più diffuso e quotidianamente visibile dell'incapacità di accettare un diverso modello di pensiero: il totalitarismo di questo modello socio-economico-culturale nega alla radice la possibilità stessa di una alternativa.

La premessa indispensabile per rovesciare lo stato delle cose è comprendere che il mondo si cambia se cambia il nostro modo di vedere e trattare le persone: iniziando dai loro corpi. E in primo luogo dai corpi diversi: dai corpi delle donne, dai corpi prigionieri, dai corpi malati, dai corpi scartati. Perché il corpo della comunità politica è il corpo dei suoi cittadini: il pieno sviluppo della persona umana passa attraverso la vita dei singoli individui, e specialmente di quelli più marginali.

Basta visitare una prigione della Repubblica per capire che è qua che si decide cosa siamo e cosa saremo. Le fotografie del corpo martoriato di Stefano Cucchi hanno insegnato una volta per tutte che le carceri non riguardano solo i carcerati, ma tutti «noi, che ci interroghiamo sui caratteri della società in cui vogliamo vivere e sui principi ai quali diciamo di essere affezionati» (Gustavo Zagrebelsky). Ed è su una questione come questa che si deve sfidare il senso comune. Mostrare che un altro modo di vedere il mondo è possibile.

Nel 2018 la riforma delle carceri, attesa almeno dal 1975 e pronta per l'approvazione grazie al lavoro di una commissione presieduta dal giurista Glauco Giostra, è tradita per paura di perdere le elezioni, in questo continuo gioco a essere "di destra" che ha portato la destra nera al governo. Eppure, mai come ora la sorte del corpo del carcerato – il corpo di chi è affidato, ormai inerme, al potere dello Stato – permette di misurare il grado del nostro impegno per la dignità della persona umana. Che il corpo sia quello senza vita di Cucchi o quello, in catene, del terrorista e omicida Cesare Battisti. La propaganda che il governo Conte ha costruito intorno all'arresto di quest'ultimo ha fatto capire che oggi nell'isba russa che Mario Rigoni Stern raccontò (nel *Sergente nella neve*, pubblicato nel 1953, e scritto nel 1944) come il teatro di una umanità che resiste nonostante tutto, oggi si sparerebbe non solo al nemico pericoloso, ma anche a un prigioniero disarmato.

L'egemonia di destra passa per questa comune rinuncia alla battaglia per la persona umana: e specie per quella più esposta, fragile, colpevole.

Dai corpi dei carcerati a quelli dei poveri, a quelli dei migranti: non c'è

soluzione di continuità nella esclusione. Nel suo terribile *Uomini comuni. Polizia tedesca e soluzione finale in Polonia*, lo storico americano Christopher Browning racconta che, di fronte alla necessità di uccidere un certo numero di persone in una rappresaglia (nel settembre 1942), il sindaco polacco e gli ufficiali tedeschi si accordarono per «colpire due sole categorie: quella degli stranieri e dei residenti temporanei e quella dei cittadini “privi di sufficienti mezzi di sussistenza”». Settantotto polacchi furono condotti fuori dal Paese, e fucilati: un poliziotto tedesco ricorda che furono uccisi solo «i più poveri tra i poveri».

La paura di massa porta a sacrificare corpi umani. Corpi scelti tra due categorie eternamente odiate: gli stranieri e i poveri. Due categorie che nell'immaginario occidentale – egemonizzato oggi da una destra feroce e alimentato da un'ingiustizia sociale e da una ignoranza creata da trent'anni di Terza Via – si fondono nell'immagine del corpo dei neri. La pelle nera come bersaglio, l'uomo nero come pericolo, il corpo nero come capro espiatorio da immolare: per legittimare il corpo dei capi. Che covano, loro bianchissimi, pensieri più neri del nero.

L'antidoto cresce, come sempre, vicino al veleno.

È ancora un corpo a parlarci di un riscatto possibile. Quello di Greta Thunberg. Un corpo piccolo, umile: inadatto al consumo social. Il corpo di una “diversa”, perché affetta da una forma di autismo, la sindrome di Asperger: e dunque un corpo imperfetto, inadatto al sorriso social. E infatti colpito, irriso. Una ragazzina, e per di più discriminata: e proprio da lei viene, perentorio, l'invito a essere *tutti* diversi. A cambiare stile di vita, a pensare e quindi ad agire in modo diverso.

Sono i corpi degli umili (letteralmente i vicini alla terra: all'*humus*) che mostrano la via per salvare «il corpo della Terra» (Leonardo).

Nelle ferite, nelle piaghe dei corpi sommersi: è lì la via per resuscitare il corpo della politica.

Andrea Ranieri

# QUANT'È BELLA GIOVINEZZA

In quella che è forse una delle canzoni più belle e più disperate del suo repertorio, *La domenica delle salme*, Fabrizio De André, dopo aver celebrato il funerale del «defunto ideale» e seppellito il cadavere di Utopia, ci presenta la folla esultante per il riconquistato presente senza pensieri che canta «quant'è bella giovinezza, non vogliamo più invecchiare». Sono a cantarla gli uomini e le donne di un fascismo pacificato, senza spargimenti di sangue che, finalmente liberatisi dei comunisti residui, possono vivere pienamente il mondo luccicante dei consumi. La bella giovinezza la cantavano anche i fascisti di una volta che ai giovani, quelli che dovevano spazzare via il vecchio mondo e la imbellè democrazia, quelli forti, virili, di pura razza ariana, insegnavano a non aver paura della morte, ad affrontarla con coraggio e determinazione, magari dopo aver sterminato un po' di esseri inferiori, giovani e vecchi, ebrei, negri o comunisti. Gli abitanti del consumismo trionfante la bella giovinezza la vogliono per sé e per sempre. E vanno in palestra, leggono scrupolosamente gli inserti per lui e per lei dei quotidiani nazionali a grande tiratura, mangiano bio e vestono Dolce & Gabbana, si appropriano persino dei vestiti e delle acconciature che i giovani hanno un tempo usato per manifestare la loro diversità dal consumismo mediocre, sono identici l'uno all'altro ma convinti di essere unici. E idolatrano il presente, perché il passato è vecchio e nel futuro, nonostante tutti gli sforzi, si invecchia e si muore. E la morte va rigorosamente esclusa dall'orizzonte dei nuovi consumatori esigenti e seriali.

Tanti anni fa uno che se ne intendeva, Paul Klee, collocava gli uomini fra gli dei, che sanno di non morire, e gli animali, che non sanno di morire. Gli uomini sono quegli strani esseri che sanno di morire. Ed è questo sapere che li colloca nel tempo e permette loro di ricordare il passato e di progettare il futuro. Ed è il sapere la morte che ha prodotto arte, cultura, poesia.

Ora, nell'era dell'eterno presente, si fa strada un nuovo tipo di umanità, di animali che si credono dei. La morte non è più la mia o la tua. È la morte spettacolo che i supereroi infliggono ai cattivi, quella dei videogiochi grondanti sangue, che gli schermi proiettano sui volti di adulti e bambini. La morte vera – quella che la televisione ci mostra quando ci porta in qualche zona di guerra o dentro qualche disastro naturale – e quella finta dei serial televisivi si omologano nella morte spettacolo.

Un mio amico mi ha raccontato che sua figlia di sette anni, quando gli ha comunicato la morte del nonno, gli ha chiesto: «Chi lo ha ammazzato?» In quel capolavoro della fine del Novecento che è *Infinite Jest* David Foster Wallace ci racconta come la voglia di essere pubblico si proietta nella vita vera. Si vanno a vedere i luoghi del delitto, nasce il turismo del lutto e della distruzione, per essere nella vita spettatori come davanti a uno schermo. Forse nel consenso diffuso verso la legge sulla legittima difesa, nella voglia di essere proprietari di armi, c'è la voglia inconfessata di entrare finalmente da attori nei serial violenti di cui la televisione ci inonda.

### **Il consumo giovane e... giovanile**

Erano stati i giovani a trainare i consumi negli anni immediatamente successivi al boom. I giovani e la vespa e il motorino, e le Cinquecento, e le due cavalli per andare in Portogallo alla rivoluzione dei garofani. I giovani che si sposavano presto. I giovani con un po' di soldi in tasca e molti con un po' di tempo libero. I giovani casa e famiglia, e i giovani che pensavano alla rivoluzione. Opposizione potenziale e mercato reale. La stessa trasgressione mette in moto nuove linee di prodotti. La stessa sperimentazione artistica più radicale, quella che voleva far saltare il diaframma fra l'opera e lo spettatore, sollecitandone la creatività, diventa nei supermercati e nelle boutique economia dell'esperienza. Il marketing è per i giovani, ma allora con qualche sensatezza perché i giovani erano tanti. Fa un po' effetto, oggi, il giovanilismo del marketing, quando i giovani sono pochi e con meno risorse della generazione che li ha preceduti. Ma se si guardano con un po' di attenzione i vari inserti dei quotidiani mainstream dedicati alla donna, e sempre più di frequente anche agli uomini, si scopre che i consumi proposti – dai cosmetici alle auto, dai vestiti agli innumerevoli accessori trendy – più che giovani sono giovanili, di una giovinezza che non finisce mai se si comprano le cose giuste. I consumi

proposti, naturalmente smart e green, perché sono lo smart e il green oggi a fare tendenza, sono accoppiati a una idea di lavoro sfidante e creativa. La creatività è prescritta ai giovani per superare l'ansia in cui sono stati gettati soprattutto quelli NEET, l'orribile termine anglofono, che copre la crisi dei due fattori essenziali di socializzazione e di costruzione di identità del passato: la scuola e il lavoro. E i lavori che possono scaturire da un uso positivo dell'ansia, a cui bisogna adattarsi per farne addirittura un carburante per crescere – miracoli della resilienza –, sono quelli che uno deve essere capace di costruirsi da solo. Magari facendo una professione della propria dipendenza dai social, diventando promotori della dipendenza altrui. Si è tanto più geniali quanto più si è capaci di inventare prodotti palesemente inutili, capaci di sollecitare il consumismo imperante e di costruire il bisogno di cose non desiderate e non desiderabili.

Ai giovani, assieme ai consumi inutili e di cui è difficile individuare qualsiasi sensato valore d'uso oltre i riti della società dello spettacolo, vengono proposte come possibili lavori sfidanti e performanti attività che tendono a enfatizzare il consumismo delirante. La possibilità di essere attori nell'economia e nella società dello spettacolo, per dirla con Guy Debord, è possibile se si diventa promotori attivi della stessa.

Comunque, per essere giovani ci vogliono dei soldi. A tutte le età. Senza soldi si è poveri e vecchi a tutte le età. Gli spazi dedicati agli stili di vita dal «Corriere della Sera» e da «Repubblica», i quotidiani più decisamente avversi al populismo governante, sono lo specchio della divisione che attraversa la società, e lo specchio della marginalità a cui si è condannata la democrazia benpensante, che è sempre più la parte dei salvati, di quelli che hanno retto senza traumi eccessivi alla crisi della globalizzazione e possono continuare a nutrire il loro buon senso in politica con la buona cucina, i viaggi esperienziali e i consumi che ti fanno sentire unico e trendy. Unico e trendy è chiaramente un ossimoro, ma è un ossimoro in cui si sono adagiati i creativi senza fantasia dell'eterno presente.

Poi ci sono i giovani poveri, italiani e stranieri, a cui è preclusa la possibilità di accedere a quella che ormai è la quasi esclusiva fonte di identità: l'accesso all'orizzonte dei consumi ricchi. Si arrangiano come possono, intervenendo sul loro corpo in maniera artigianale. Illustrandolo come possono, combinando in maniera creativa gli oggetti di abbigliamento alla loro portata. Recuperano, come si faceva una volta, i vestiti smessi da chi li ha preceduti, per poi magari ritrovarli anche indossati dai ricchi

– perché è venuto di moda il vintage. A Porta Portese si ritrovano un po' tutti, chi a caccia di qualcosa che costi poco, chi a caccia di qualcosa che possa stupire perché originale. Altrimenti i poveri si arrangiano al limite della legge: il piccolo spaccio, il furto del motorino, sempre più spesso quello dello smartphone, senza il quale non si è nessuno. Il passaggio dal motorino come fattore centrale di identità allo smartphone non è irrilevante per le modalità di relazione e di socializzazione dei giovani delle periferie. Un operatore sociale che interviene a Genova in un quartiere di periferia estrema – un casermone razionalista in cui si sono ammassati ogni tipo di reietti – mi raccontava come intorno ai motorini rubati e riassemblati utilizzando spesso pezzi da discarica si costruissero capacità e competenze, si formavano gruppi e relazioni tra i diversi per origine etnica e per nazionalità. Si lavorava insieme per avere il mezzo «per andare in città». Come il Marco della bella canzone di Dalla. Lo smartphone costruisce solitudine, e via social i gruppi si formano tra eguali, è più facile individuare e respingere il diverso da sé. Via social è più facile che nei faccia a faccia costruire l'immagine del nemico, per poi proiettarla, spesso in maniera violenta, nella realtà. Con lo smartphone accedono a ogni sorta di giochi e di scommesse. Sono quasi 200.000 i ragazzi ludopatici. A quei giochi e a quelle scommesse che i canali televisivi pubblicizzano a spron battuto, con in coda il *caveat* finale, «può generare dipendenze», come ultimo incentivo per soggetti alla disperata ricerca di qualche trasgressione che funzioni come surrogato di identità.

Anche loro sono NEET, ma un po' diversi da quelli con la laurea. Anche per loro la famiglia e il lavoro sono diventati strumenti per sopravvivere in un mondo che non pare in grado di assicurare loro un futuro. Ma i loro lavoretti di sopravvivenza sono infinitamente minori e più poveri di quelli dei NEET di buona famiglia. Anche per portare i pacchi di Amazon o le pizze, preferiscono quelli che vanno all'Università. Non possono proprio permettersi la trafila degli stage gratuiti attraverso cui i NEET per bene sperimentano il lavoro. E la famiglia ti chiede soldi più che dartene.

### **La giovinezza si allunga, dal lato del lavoro**

Anche i loro padri e le loro madri non sanno più indicare la via del futuro. Spesso anche loro sono impegnati a prolungare la propria giovinezza, non solo dal lato dei consumi, ma anche dal lato del lavoro. Anche loro non hanno trovato quella stabilità e quella realizzazione di sé che si è

soliti accoppiare all'età adulta. Molti padri operai hanno perso il lavoro, e competono con i giovani nelle strategie di sopravvivenza, ma anche i professionisti e i lavoratori autonomi fanno i conti con la possibilità di regredire nella scala sociale, di non riuscire più a far quadrare i conti. Spesso competono, gli uni e gli altri, con i giovani nella ricerca di lavori che permettano di stare a galla. Ma nemmeno quelli a cui va bene riescono più a essere punto di riferimento e modello positivo.

Rico, il personaggio principale de *L'uomo flessibile* di Sennett, informatico di successo, analista finanziario, non riesce a spiegare al figlio il lavoro che fa. E insegue, con nostalgia impossibile, il rapporto che lui aveva con suo padre, portiere di un condominio a New York, stimato nel suo quartiere, signore della sua strada, che gli ha inculcato senso morale e senso della fatica e del sacrificio necessari per arrivare. Lui, arrivato, non sa più tramettere al figlio la voglia di andare avanti. Non è più modello di niente. Né di una condizione povera in cui comunque è possibile dare un senso alla vita, né di una condizione da cui salire. L'ascensore sociale si è fermato con lui. Non solo perché la crisi rende sempre più difficile trovare posti di lavoro che valorizzino il sapere acquisito con gli studi, ma anche perché chi è salito non riesce più a trasmettere la voglia di salire. O la stessa voglia di crescere. Anche per questa via la giovinezza che si prolunga fa sparire i giovani.

Eppure, a questi giovani, così dispersi e diversi, dal futuro così incerto, è stato chiesto a un certo punto della nostra storia recente di farsi generazione, e di prendere come tale la parola contro i privilegi dei padri e dei nonni. Illustri professori, *grand commis* del rapporto tra economia e Stato come Mario Monti, hanno addirittura chiesto ai giovani di scendere in sciopero perché le sicurezze conquistate dalle generazioni precedenti erano un freno allo sviluppo della loro iniziativa e della loro creatività. Fu in gran voga la parola "rottamazione", trasferendo dalle automobili alle persone la voglia di nuovo che non esita a buttare via il vecchio per far girare la macchina dei consumi. Si scoprì ben presto che quello che si voleva rottamare, più che un ceto politico e burocratico invecchiato, erano i diritti e la storia di lotte e conquiste del movimento dei lavoratori. Bruno Trentin, nei suoi diari ancora inediti, ce ne dà conto ragionando sulla sua polemica con Pietro Ichino, quando per poter fare i conti con le nuove forme di lavoro – precario, autonomo, non inquadrabile nel paradigma del lavoro salariato, che era stato il riferimento dello Statuto dei diritti in

vigore – qualcuno propose di costruire uno Statuto dei diritti di serie B, che avrebbe dovuto dare qualche regola alle nuove forme di lavoro in cui erano occupati soprattutto i giovani. La CGIL era contraria e Trentin, pure favorevole a un nuovo Statuto per tutti i lavoratori, capace di tutelare anche i lavori fuori dall'orizzonte del lavoro salariato, in un articolo sostenne che uno Statuto B era contrario alla lettera e allo spirito della Costituzione, nonché al principio per cui lo stesso lavoro deve essere retribuito in maniera uguale, quale che sia la forma in cui viene svolto, e indipendentemente dall'età e dal genere di chi lo svolge. Ichino, che era all'avanguardia fra i neolibertisti della sinistra, diede sorprendentemente ragione a Trentin. Il diritto del lavoro doveva essere uguale per tutti, e per tutti andavano abolite le garanzie, a partire dalla stabilità del posto di lavoro, che ingessavano la nostra economia e impedivano il pieno dispiegarsi delle dinamiche del mercato. Fu questa la strada che prese la politica, e che si concretizzò nell'abolizione per tutti dell'art. 18. La bella giovinezza era diventata la chiave per la deregolazione del mondo del lavoro.

Del resto, nella nostra storia recente molto spesso l'appello alla giovinezza ha avuto questa funzione regressiva. Lo ha ben documentato Alberto Olivetti in un bel saggio su «Critica del Diritto». I giovani, chiamati a essere ribelli contro la democrazia e il movimento dei lavoratori, i giovani così ribelli da non aver paura della morte, vengono poi disciplinati in modo militare. «Inquadramento della gioventù» è la scritta che campeggia a caratteri cubitali nella sala a loro dedicata nella Mostra sul decennale della Rivoluzione Fascista a Palazzo delle Esposizioni nel 1932.

### **Il principio di prestazione e la stanchezza dell'io**

Assieme ai diritti si sono rottamati anche i divieti e le prescrizioni; non per farti più libero, ma per spingerti a essere in prima persona lo sfruttatore di te stesso. Byung-Chul Han, ne *La società della stanchezza*, ci descrive il passaggio dalla società disciplinare alla società della prestazione in cui, «in luogo del divieto, dell'obbligo e della legge, subentrano il progetto, l'iniziativa, la motivazione. La società disciplinare è ancora dominata dal no. La sua negatività produce pazzi e criminali. La società della prestazione produce depressi e frustrati [...] a partire da un certo livello di produttività, la negatività del divieto finisce per bloccare e inibire un ulteriore incremento. La positività del poter fare è molto più efficace della negatività del dovere». Beninteso, purché resti invariato il dovere della



produttività, assunto come un dogma indiscutibile. L'obbligo della prestazione provoca frustrazione quando il soggetto scopre la sua inadeguatezza rispetto a un imperativo così assoluto che chiama in causa tutto se stesso. Prestante nel lavoro, prestante persino nell'uso del suo tempo libero. Anche consumare diventa una prestazione. Da qui la profonda stanchezza che caratterizza la società moderna e soprattutto i suoi giovani. «Il lamento dell'individuo depresso, “niente è possibile”, è concepibile soltanto in una società che ritenga che “niente è impossibile”».

Il passaggio dal primato della prestazione – per essere i primi, per essere visibili, per tirare fuori il massimo da se stessi – ce lo aveva già raccontato, molti anni prima, David Foster Wallace nel già citato *Infinite Jest*. In una società dominata a tal punto dal consumismo da aver sponsorizzato anche gli anni del calendario – la storia si dipana dall'anno dei cerotti medicati Tucks all'anno del pannolone per adulti Depend fino all'anno di Glad – l'ETA, una scuola di eccellenza che forma giovani tennisti, è situata vicino all'Ennet House, una casa rifugio per gli afflitti dalle innumerevoli dipendenze, dall'alcool a ogni tipo di droghe, che fanno da contrappunto all'enfasi prestazionale in cui sono educati i giovani ragazzi dell'ETA. Attraverso vicende varie, il romanzo è un fiume in piena, i due mondi si avvicinano. Vivere dominati da uno scopo, vivere per competere, e vivere senza scopo, perché si sono bruciate nella dipendenza tutte le proprie risorse, brucia il tempo, accomuna nella depressione i giovani virgulti in ascesa e gli scarti della società.

Nella società della stanchezza i giovani sono i più stanchi. Alla ricerca affannosa nel multitasking dell'esperienza perduta, nel lavoro e nella vita. È la stanchezza che Peter Handke chiama “stanchezza che divide”, a cui contrappone una stanchezza che si esprime, che vede e riconcilia, perché capace di sottrarsi all'accelerazione del tempo, al frenetico girare a vuoto del mondo del consumismo e della prestazione. La stanchezza per le cose che vanno così perché non possono andare che così. E che si apre al noi, andando oltre l'autismo di massa in cui siamo immersi.

### **La stanchezza del noi**

Mi sembra di trovare tracce evidenti di questa stanchezza che salva nelle parole di Greta Thunberg e nello stare insieme dei giovani che hanno affollato le piazze contro il riscaldamento climatico. Si sono presi del tempo, hanno deciso di fermarsi e di mettere in discussione i riti e i miti

con cui la scuola e la società li rinchiudono in un orizzonte di inconsapevolezza. Aristotele, ce lo ha ricordato Gianni Borgna nel suo bel saggio sul mito delle giovinezze, diceva che i giovani hanno idee elevate «perché non sono stati ancora umiliati dalla vita». Un modo di umiliarli è educarli a rispondere a domande illegittime. Il filosofo e scienziato Heinz von Foerster, citato nel bel volume *Crescere nonostante* in cui un gruppo di educatori impegnati nelle situazioni di marginalità sociale e culturale riflette sulle proprie esperienze, chiama domande illegittime quelle di cui si sa già la risposta. Foerster, che era un grande studioso della cibernetica, dice che le macchine che sanno rispondere alle domande illegittime sono macchine banali, che non fanno fare un passo avanti al sapere. La nostra scuola e la nostra Università sono in gran parte macchine banali, che valutano sulla base della capacità di rispondere a domande di cui si sa già la risposta. Al contrario, la scuola dovrebbe servire a educare i giovani a porre domande legittime, quelle di cui la risposta è ignota e va cercata insieme. Le domande illegittime dividono e spingono nella solitudine i docenti e i discenti. Le domande legittime spingono alla collaborazione, a lavorare insieme, impegnano anche i docenti ad andare oltre il loro stesso sapere. Le domande illegittime umiliano, le domande legittime fanno crescere. Molte scuole e qualche Università sono state capaci di mettere in discussione i meccanismi di valutazione che regolano la vita delle nostre Istituzioni educative. Hanno costruito cooperazione educativa contro l'individualismo docente e discente. I ragazzi scesi in piazza a porre la più legittima delle domande, «Che ne sarà della nostra vita se continuiamo a distruggere la natura e l'ambiente?», erano lì anche perché ci sono tante scuole che li hanno educati a porsi queste domande. E oggi sono loro a porre a noi tutti la domanda decisiva, a cui rispondere insieme.

Nelle parole semplici di Greta ci sono indizi importanti per cominciare a rispondere. «Ritengo sia sempre meno utile andare a scuola perché il mondo degli adulti non sembra dare nessuna importanza a quel che la scienza ci dice, che il genere umano è a rischio di scomparsa, se non cambiamo il nostro modo di vivere, di consumare e di lavorare». E qualche centinaio di scienziati di tutto il mondo ha preso la parola per darle ragione. Anche la scienza che entra con tanta decisione nel dibattito politico è un grande fatto nuovo. Gli scienziati puri, quelli che studiano il mondo per comprenderlo, erano stati marginalizzati nei percorsi educativi e nel dibattito pubblico, sostituiti dai tecnologici, che hanno come com-

pito precipuo quello di applicare alla vita e al lavoro il sapere, sotto l'imperativo dell'aumento della produttività. Ci voleva una ragazzina per ridefinire nel senso giusto le priorità del sapere!

L'altra indicazione che Greta ci dà è che non intende comparsi più niente di nuovo. Prendere l'aereo, fare shopping, mangiare carne non è necessario. Ci dice che a cambiare, a ridurre i consumi e l'uso di energie fossili debbono essere prima di tutto i Paesi ricchi, per dare la possibilità ai Paesi poveri di fare scuole, ospedali, le infrastrutture necessarie per una vita degna. Ci dice una cosa semplicissima e radicale, che «aiutarli a casa loro» – come dicono i sovranisti – è possibile solo cambiando radicalmente il nostro modo di vivere. Il contrario di chi vuole respingerli illudendosi di poter mantenere invariato il proprio stile di vita. Ci dice che dovremmo pensare a fare prodotti e cose che durano, riparabili e ricombinabili. Che bisogna fare la raccolta differenziata e riciclare, ma tutto sarà vano se continueremo, in nome del dogma della crescita, a produrre cose che meno durano meglio è, per non interrompere il ciclo dei consumi. Certo, fa un po' effetto vedere il suo libro proposto in edicola da «Repubblica», accanto alla pubblicità più o meno occulta che ci invita al consumo più inutile e più trendy.

Greta, che è un po' bambina, sa che ricombinare le cose, esplorare gli infiniti usi possibili di qualsiasi oggetto, è la creatività dei bambini che siamo soliti disciplinare. Ritrovare l'orecchio e l'occhio acerbo, di cui scriveva Gianni Rodari, è uno degli insegnamenti che la generazione di Greta può dare a noi adulti.

### **Pensare al futuro anteriore**

Si pensano come generazione, e hanno tanti buoni motivi per farlo. La generazione è un concetto da prendere con le molle. Ce lo aveva insegnato Mannheim tanti anni fa, distinguendo la collocazione generazionale, che è un concetto statistico, dal legame generazionale, che indica «una partecipazione ai destini comuni di questa unità storico-sociale». E dentro questo legame operano diverse unità di generazione che interpretano in maniera diversa il legame generazionale. Come è ovvio, non tutta la generazione di Greta la pensa come Greta ed è disposta all'impegno che la scelta di mettere al primo posto la giustizia ambientale implica. Molti di loro sono piegati e depressi dai dettami del consumismo e del prestazionismo impossibile, ossessionati, a volte fino ai limiti della violenza più brutale

e gratuita contro i più deboli, dall'ansia dell'apparire, di cui spesso è sintomo il bullismo. Molti vivono in un presente di cui non vedono sbocchi, come i ragazzi della Prima guerra mondiale, gli «smemorati del futuro», come definisce se stesso e i suoi compagni di trincea il giovane Camillo Sbarbaro. Del resto, anche nel '68 i giovani che facevano attivamente politica non erano più del 10% della generazione di riferimento. E dopo hanno rinunciato ben presto al sogno di una rifondazione radicale del vivere e del fare politica in nome del loro essere giovani, per dividersi in nome delle letture diverse che ciascuno dava del passato, della storia che aveva alle spalle. E infine accomodarsi, in gran parte, nei riti stanchi della politica di prima della loro rivoluzione. Ma questi ragazzini sembrano tenere il punto della loro età come elemento privilegiato per fare i conti col futuro che ci aspetta, e forse proprio per questo indicare una strada ai loro coetanei la cui percezione dell'assenza di un futuro spinge nell'indifferenza e nella marginalità. Certamente in maniera più efficace delle prediche perbeniste di noi adulti. Perché, ce lo dice ancora Greta, quelli della sua età, tutti, quando il mondo sarà diventato invivibile, ci saranno. A differenza degli adulti che di distruggere il mondo non si curano.

Sanno pensare al futuro anteriore. Il futuro anteriore, come tempo di una politica che si ripromettesse di salvare il mondo, lo aveva inventato Günther Anders pensando alla possibilità della catastrofe atomica. Ci raccontava così negli anni '70 la storia di Noè, che un giorno «si vestì di un vecchio sacco e si sparse della cenere sul capo. Questo gesto era consentito solo a chi piangeva il figlio diletto o la sposa. Ben presto ebbe radunato intorno a sé una piccola folla curiosa... Gli venne chiesto se qualcuno era morto e chi era il morto. Noè rispose che erano morti in molti e, con gran divertimento di quanti lo ascoltavano, che i morti erano loro. Quando gli fu chiesto quando si era verificata la catastrofe, egli rispose: domani. Approfittando quindi dell'attenzione e dello sgomento, Noè si erse in tutta la sua statura e prese a parlare: dopodomani il diluvio sarà una cosa che sarà stata. E quando sarà stato, tutto quello che è non sarà mai esistito. Quando il diluvio avrà trascinato via tutto ciò che c'è, tutto ciò che sarà stato, sarà troppo tardi per ricordarsene, perché non ci sarà più nessuno. Allora non ci saranno più differenze fra i morti e quelli che li piangono. Se sono venuto davanti a voi, è per invertire i tempi, per piangere oggi i morti di domani. Dopodomani sarà troppo tardi. Dopo di che se ne tornò a casa, si sbarazzò del suo abito, della cenere che gli copriva il capo

e andò nel suo laboratorio. A sera, un carpentiere bussò alla sua porta e gli disse: lascia che ti aiuti, perché quello che hai detto diventi falso. Più tardi un copritetto si aggiunse ai due dicendo: piove sulle montagne, lasciate che vi aiuti, perché quello che hai detto diventi falso». I ragazzi che erano in piazza in tutta Europa il 15 di marzo erano un Noè collettivo con una ambizione ancora maggiore dell'antico profeta. Non costruire l'arca, ma evitare il diluvio. Gli adulti per ora stanno a guardare. Alcuni compiaciuti, altri infastiditi. Pochi hanno voglia di impegnarsi come carpentieri e copri tetto. Mettendosi al servizio della bella giovinezza che ci invita a fermare il disastro. E riconoscendo che è giusto che siano loro a guidare il movimento per arrestare il riscaldamento climatico. Perché la «prefigurazione» come chiama Margaret Mead la capacità di rappresentarsi il futuro come fosse presente, capacità indispensabile nei tempi di grandi cambiamenti necessari appartiene ai «nuovi nati». E l'errore più grave sarebbe quello di appellarsi alla propria esperienza per guardare, consigliare, giudicare. Farsi carpentieri di questa rivoluzione in nome della salvezza del genere umano è quello che gli adulti consapevoli potrebbero provare a fare, non per sentirsi giovani ma per non invecchiare in maniera troppo triste.

### **Bibliografia**

Richard Sennett, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 1999.

David Foster Wallace, *Infinite Jest*, Einaudi, Torino 1996.

Alberto Olivetti, *La giovinezza come assunto politico*, in «Critica del Diritto», numero 4, 2016.

Byung-Chul Han, *La società della stanchezza*, nottetempo, Milano 2016.

Peter Handke, *Saggio sulla stanchezza*, Garzanti, Milano 1991.

AA.VV., *Crescere nonostante*, a cura di Stefano Laffi, Edizioni dell'asino, 2015.

Gianni Borgna, *Il mito della giovinezza*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Roberto Balzani, *La concezione del tempo*, in P. Sorcinelli e A. Varni (a cura di), *Il secolo dei giovani*, Donzelli, Roma 2004.

Karl Mannheim, *Le generazioni*, Il Mulino, Bologna 2008.

Jean Pierre Dupuy, *Piccola Metafisica degli Tsunami*, Donzelli, Roma 2005.

Günther Anders, *I morti: discorso sulle tre guerre mondiali*, Linea d'ombra, Treviso 1982.

Margaret Mead, *Generazioni in conflitto*, Rizzoli, Milano 1972.



# **I CORPI DELLA POLITICA**

# Andrea Masala

## IL DOPPIO CORPO DEL POPOLO

Nel 1957 Ernst Kantorowicz pubblicò il celebre saggio *I due corpi del Re* in cui si propone la teoria della dualità corporale del Sovrano: un corpo, sostiene lo storico tedesco, è naturale e soggetto alla morte come quello di tutti, ma il Sovrano possiede anche un altro corpo, mistico e immortale perché non naturale; su questo corpo risiede la sovranità e la possibilità che essa sia tramandata su un altro corpo, con il rito drammaturgico dell'incoronazione naturale e mortale che, ricevendo la sovranità, riceve anche l'altra corporalità mistica e immortale.

Questa immortalità mistica serve a evitare il vuoto di potere, a non consentire alcuna *vacatio* tra la morte e l'incoronazione.

In epoca moderna la questione della sovranità è stata dibattuta a lungo e a fondo, spesso partendo dalle esperienze, dalle prassi antiche e medievali; ma proprio nella modernità emerge il soggetto che contende la sovranità al Sovrano: il Popolo.

Oggi infatti conosciamo fondamentalmente due sovranità: quella che appartiene al Re e quella che le costituzioni e istituzioni repubblicane riconoscono al Popolo o derivano dal Popolo. Ma se per la sovranità del Re la questione della definizione è abbastanza semplice, in quanto si tratta di una persona reale la cui attribuzione di sovranità avviene principalmente per diritto dinastico o divino, per quella popolare occorre chiedersi: quale popolo? Quello che vota? Quello che paga le tasse? Quello nato entro certi confini? Quello nato consanguineo di un altro popolo precedentemente già sovrano o in contesa di sovranità? Quello che vince una guerra civile?

In una domanda: qual è il corpo del popolo?

Negli ultimi tempi si parla molto di populismo e di sovranismo e la coincidenza temporale del riemergere nel dibattito pubblico di queste due categorie in accoppiata non è certo casuale.



Che lo si intenda come problema della democrazia o come potenziale risorsa di essa, il populismo emerge con forza nei momenti di crisi organica democratica, una crisi che coinvolge i diversi piani delle società democratiche: economico, sociale, culturale, istituzionale, civico, militare, e che rimette in movimento la questione della sovranità. Il collegamento tra crisi organica e crisi di sovranità sta nello scollamento conflittuale che la prima produce tra società civile e società politica, tra cittadino e Stato, mettendo in crisi tutti gli organismi di rappresentanza.

Il dibattito politico pubblico sul populismo sconta, da una parte, la necessità di un frettoloso stigma da parte di alcuni soggetti politici verso i nuovi fenomeni e, dall'altra, la plurivoca discussione accademica che da anni non riesce a convergere su una definizione condivisa e che presenta posizioni molto sfaccettate e divergenti.

Per provare a costruire una bussola può essere utile avvicinarci di più a quel soggetto alla base dei concetti e delle parole "populismo" e "democrazia": appunto, il Popolo.

Se è il soggetto moderno che, come il Re, esercita la sovranità, è lecito chiedersi se anche il Popolo abbia un corpo o se addirittura, come il Re, ne abbia due.

Per conoscere i suoi corpi proviamo a vedere le parole con cui possiamo nominarli.

### **Popolo-*éthnos* e popolo-*démos***

Nel mondo greco antico troviamo due nomi che ne indicano due differenti dimensioni: *éthnos* e *démos*. Con popolo-*éthnos* si intende una comunità che trova la sua comune identità nella appartenenza/discendenza da una medesima stirpe/religione/territorio (legato quindi da una nascita/nazione), appartenenza/discendenza che determina anche l'esercizio della cittadinanza e soprattutto i criteri di esclusione da questa e dai diritti che ne discendono: è un'identità ristretta ed escludente fondata su presupposti essenzialistici.

Il popolo-*démos* è invece definito dall'appartenenza alla *polis*, si costituisce immediatamente come fatto politico e non essenzialistico o naturalistico, definisce una comunità aperta a nuove inclusioni, incline alla coppia relazione/relativo quanto il popolo-*éthnos* lo è a quella assimilato/assoluto. Se il concetto di popolo-*démos* allude all'autogoverno e alla partecipazione, quello di popolo-*éthnos* allude all'autocrazia e al plebiscito.

Questa distinzione è plasticamente osservabile nel corso del XVIII secolo, con studiosi come Justus Moser e Emmanuel Sieyès; il primo, teorico della sovrapposizione fra etnia e nazione, quindi di un nazionalismo etnico; il secondo, seguace delle teorie contrattualistiche a fondamento di uno Stato-Nazione aperto e autogovernato da un popolo-*démos* senza *enclosures* di sangue, detentore di una cittadinanza potenzialmente universale portatrice di diritti altrettanto universali.

In questa divaricazione sono già evidenti le due forme del moderno: da una parte una concezione naturalistica, essenzialistica, della nazione che, così definita, la porta a chiudersi all'esterno e a isolare al suo interno i diversi, le minoranze; dall'altro una visione storico-culturale, volontaristica, che concepisce il contenuto della nazione, la società civile, il popolo, come una costruzione politico-culturale, "artificiale", come una scelta e non un destino. Quest'ultima concezione, ispirata e ispiratrice delle teorie politiche del moderno, da Machiavelli a Locke, da Rousseau a Kant fino a Hegel, è alla base delle rivoluzioni inglese, francese e americana che conferiscono nella prassi un valore universalistico al concetto di nazione.

Ma quella visione sangue e terra sopravvive al 1989 e riemerge carica sia in opposizione che in simbiosi subalterna nei moderni Stati-nazione (divenendone a volte, tragicamente, egemone), sopravvive come mito dei bei tempi andati, delle virtù rurali-popolari contro gli eccessi di industrialismo e società aperta, mai operante come messa in discussione dell'impianto generale dei rapporti economico-sociali fondamentali, ma sempre per ridurne gli aspetti di modernizzazione, di autonomia dei soggetti, di emancipazione individuale e collettiva. Tale concezione è anche alla base degli slogan all'ordine del giorno: da *America first* a «Prima gli Italiani», ne costituisce il sostrato teoretico-culturale che riemerge e si rilegittima come centro di uno dei possibili discorsi populistici. Da Trump a Salvini, da Le Pen a Orbán, da Vox ad AfD, si evidenzia un discorso populista che ha scelto il popolo-*éthnos* come paradigma di contesa egemonica per la ridefinizione della sovranità. Nel progetto politico di questo tipo di populistici, che potremmo chiamare nazional-populisti, tale sovranità dovrà essere chiusa, portata a escludere divisioni sociali e relativi conflitti all'interno della comunità che, coesa, deve conferire il potere a un suo rappresentante consanguineo e carismatico, per poi "smobilitare" l'attimo successivo nella sicurezza che quel leader agirà a nome pro-

prio, contro le minoranze, i diversi, i corpi intermedi e le articolazioni istituzionali democratiche. Una forma di mobilitazione popolare utile fino alla presa del potere, momento in cui il popolo viene immediatamente smobilitato e reso suddito e passivo, tranne poi rimobilitarlo contro nemici interni o esterni, ma mai come soggetto attivo di partecipazione democratica. Passività e disciplinamento del lavoro anche in campo economico, in cui il nazional-populismo sembra voler accelerare le deregulation neoliberiste (flat tax) torcendole a favore del capitale nazionale e a protezione delle sue merci. Lo stesso paradigma è operante nei fondamentalismi religiosi, evangelici, islamici, ortodossi, sempre vicini o integrati a movimenti populistici identitari.

Ma nei momenti, come l'attuale, di crisi organica di sistema, può emergere un altro tipo di discorso populista basato sul paradigma di popolo-*démos*, discorso in cui emerge la dimensione della cittadinanza, dell'essere *citoyen*, al posto della nazione e dell'essere consanguinei, in cui emerge il concetto di bene comune al posto di origine comune. Questo tipo di discorso populista può prendere forme diverse, ma per vedere quali dobbiamo ancora una volta chiedere alle lingue: se abbiamo sdoppiato popolo in *démos* ed *éthnos*, occorre ora sdoppiare *démos* nei suoi equivalenti latini *populus* e *plebs*.

### **Se c'è un Senato c'è un *populus*, se c'è Aristocrazia c'è *plebs***

La Roma dei Sette Re esce dal periodo monarchico con una popolazione unita che caccia l'ultimo Monarca etrusco ma che, subito dopo la cacciata e l'istituzione della Res Publica, si divide in *patres* e *plebs*. Plebe forse deriva dal greco *plethos*, ma si differenzia in parte dal suo significato di "massa informe" in quanto "plebe" ha anche una dimensione giuridica, ha la consistenza di un *ordo*, una classe sociale già organizzata autonomamente, una parte sociale con un programma politico, concetto alla base della moderna idea di partito. Naturalmente, però, conserva anche il significato di massa informe moltitudinaria, o di "coloro che non appartengono all'aristocrazia", come diceva il giurista Capitone.

*Populus* ha etimo più incerto, ma con Cicerone assume connotati importanti per il nostro discorso per cui «il popolo non è ogni unione di uomini aggregati a caso, ma l'unione di una moltitudine legata in società in accordo intorno alle stesse leggi e alla necessità di un bene comune».

Nel corso della storia romana i due termini continuano a differenziarsi

e a sovrapporsi: con *populus* si intende sempre più i cittadini non patrizi ma integrati e attivi politicamente (il *populus* contrapposto/affiancato a *senatus* nel simbolo/acronimo SPQR) mentre con *plebs* ci si riferisce a una moltitudine priva di diritti, spesso in lotta, in secessione, per ottenerli. L'istituzione politico-sociale di rappresentanza era il tribunato della plebe, infatti, non del popolo. Quasi come se gli stessi soggetti sociali fossero *populus* in pace e *plebs* in lotta, o meglio, come se tramite i successi delle sue lotte la *plebs* evolvesse in *populus*. Al di là della filologia, è quest'ultima dinamica socio-politica che ci interessa per il nostro tentativo di definizione.

Ma la *plebs* ha anche una propria costituzione alternativa a quella dei *patres* con dei *concilia* capaci di deliberare in autonomia i *plebes scita* poi raccolti in archivi gestiti dagli edili plebei in un apposito tempio della plebe dedicato alla triade dionisiaca di Cerere, Libero e Libera; può radunarsi in autonomia sull'Aventino concependosi ed essendo concepita come altra città nelle secessioni che avevano sempre una doppia dimensione rivendicativa: quella economica e quella politica, diritti sociali e diritti civili, riforma agraria e cittadinanza piena.

Ma è anche vero che, nel corso della lunga storia di Roma e delle sue lotte sociali, i due termini, così come i *concilia plebis* e i *comitia populi tributa* tendono anche a sovrapporsi.

In italiano, nello stesso termine popolo, troviamo simili differenziazioni e sovrapposizioni: è popolo quello ideale, astratto, politico, cui la nostra Costituzione attribuisce la sovranità ed è popolo quello reale, concreto, sociale che vota, paga le tasse, rispetta le leggi ed esercita i diritti di cittadinanza che da quella sovranità e quella Costituzione (e successive leggi) derivano. Potremmo dire che il secondo è il popolo-fenomeno del primo, popolo-noumeno. Comunità immaginata, quest'ultimo, e solo in quanto tale unita e pacificata, e comunità reale, il primo, in quanto tale scissa, contraddittoria, conflittuale e continuamente mutevole.

Ma se con questa doppia accezione, ideale e reale, si intende un popolo-popolazione, un tutto, l'insieme degli Italiani, nella nostra lingua il termine "popolo" può indicare anche una parte di questo tutto: la sua parte più povera o quella più tradizionale. Si parla infatti di bisogni popolari e di case popolari, di tradizioni popolari e di musica popolare, intendendo quindi quella parte di popolazione subalterna a livello di potere, di reddito, di posizione sociale, di accesso a cultura e informazione.

Il popolo-*démos* per come lo avevamo precedentemente definito può quindi sdoppiarsi, e ciò sarà utile al nostro tentativo di definizione dei diversi populismi, in popolo-popolazione e popolo-popolare, a seconda che si intenda la parte o il tutto, l'intera popolazione o la sua parte popolana, il popolino, machiavellianamente il popolo minuto.

Se i nazional-populisti, per come prima definiti, usano il popolo-*éthnos* come architrave per il proprio costrutto egemonico, chi si fonda sul popolo-*démos* si differenzia a seconda che scelga la parte o il tutto, il popolo-popolare o il popolo-popolazione.

La prima scelta, che porta dalle parti di Podemos, de La France Insoumise, dei socialismi bolivariani ma anche di alcune dimensioni politico-retoriche di due leader come Corbyn e Sanders (anche i partiti tradizionali possono in alcune fasi scegliere leader a vocazione populista), si rivolge ai cosiddetti perdenti della Globalizzazione, a chi paga le conseguenze dei flussi finanziari senza goderne i dividendi, ai trascurati dalle politiche ufficiali, ai dimenticati dal discorso pubblico, senza mai però riferirsi alle classi tradizionali, perché il popolo-popolare non vuole conflitti interni e si compone di diversi ceti (premoderni, moderni e postmoderni): proletariato, piccoli imprenditori, artigiani o commercianti, cognitariato, contadini, allevatori, precari della GDO e delle TIC, disoccupati, workers poors e della gig economy.

Questo tipo di fenomeni populistici, che potremmo definire social-populisti, si rivolgono a una plebe moltitudinaria e composita nel tentativo di trasformarla in un popolo unito che rivendichi una sua sovranità democratica e una democrazia economica, spesso declinate in processi democratici partecipativi e deliberativi e in maggiore progressività fiscale a favore di welfare e politiche pubbliche.

Chi sceglie come architrave il popolo-popolazione rivolge invece il proprio discorso all'uomo qualunque, alla gente comune, definendosi oltre la destra e la sinistra e proponendosi di fatto come una versione populista del *catch-all party*. Se i nazional-populisti hanno lo straniero e il diverso come nemico principale insieme ai politici che favorirebbero le migrazioni e la scomparsa delle popolazioni autoctone, se i social-populisti hanno come nemico primario le istituzioni economiche internazionali neoliberali non democratiche insieme ai politici che ne farebbero gli interessi, quest'ultimo tipo di populistici individuano come nemico principale direttamente la classe politica intesa come casta, e solo in un secondo mo-

mento la filiera di interessi economico-sociali a essa collegati. Avendo politica e istituzioni come obiettivi principali, le loro rivendicazioni saranno innanzitutto politico-istituzionali: democrazia diretta (referendum propositivi, plebisciti, primarie elettroniche o cartacee, vincolo e revoca di mandato), semplificazione istituzionale (riduzione dei parlamentari, monocameralismo) e moralismo giuridico-istituzionale (centralità del ruolo della Magistratura, diminuzione dei costi della politica). Questo tipo di populismo, che potremmo chiamare catch-all-populismo o qualunque-populismo, riguarda sicuramente fenomeni come quelli del Movimento 5 Stelle o di Ciudadanos, ma può essere anche usato da partiti tradizionali quando si dotano di leader a vocazione populista come Renzi, Macron, Berlusconi (vale qui ciò che valeva prima per Sanders e Corbyn), o da grandi coalizioni a trazione tecnocratica.

Il catch-all-populismo ha in partenza un vantaggio sugli altri due: si riferisce alla popolazione intera, quindi potenzialmente a un elettorato più vasto, si professa oltre la distinzione classica destra/sinistra, quindi in grado di prendere voti provenienti da tutti gli schieramenti e perfino dall'astensionismo, non propone fratture sociali ma solo quella tra politica e società. Ma solitamente è un vantaggio di breve durata, utile per una fiammata elettorale iniziale e ancora più efficace come *wrecking-ball* dell'equilibrio politico precedente: sa terremotare il panorama istituzionale contro cui si costituisce ma affronta con molta più fatica la *pars construens*, proprio per il motivo che il popolo-popolazione è una comunità immaginata, mentre quella reale è attraversata da conflitti che impongono scelte.

Sia che arrivi al governo, sia che si trovi a giocare in un campo completamente sconvolto dalla sua stessa azione, questo tipo di populismo si trova spesso costretto a scegliere una nuova o una vecchia strada: costruire un altro popolo di riferimento scegliendo tra popolo-*étnos* e popolo-popolare oppure costituire una nuova élite.

# Elettra Deiana

## **CORPO A CORPO CON IL POTERE**

Il corpo costituisce l'elemento primario dell'esistenza ed è al centro di campi decisivi della vita e dell'attività umana, a cominciare dal campo politico e dalla rappresentazione del mondo. Il filosofo francese Jean-Luc Nancy scrive che non c'è altra evidenza nel mondo che quella del corpo e la stessa distinzione di ogni essere umano, nel suo vivere e nel suo operare, è segnata in prima istanza dal corpo. Essere un corpo e avere un corpo. Il corpo come soggetto dell'esistenza e il corpo come oggetto ma insieme soggetto di parola, pensiero, pratiche discorsive, che diventano materia di relazionalità, riflessione, espansione del corpo mente soggetto. Il corpo nell'incontro inestricabile tra natura e cultura che lo rende ciò che è. Corpo in costante trasformazione, fisica, di pensiero, di modalità del vivere e di subire il vivere.

Corpo sessuato, scrive Adriana Cavarero, mettendo in luce un fondamentale argomento del dibattito femminista degli anni Settanta: l'inimicizia che il pensiero classico ha costruito e alimentato tra la politica e il corpo. Soprattutto il corpo femminile, secondo la lunga tradizione metafisica e logocentrica del pensiero maschile, segnato da una radicale misoginia filosofica e politica.

Il potere patriarcale, scrive Silvia Federici, ha espropriato le donne del proprio corpo e attraverso il potere sul corpo femminile ha costituito il proprio potere su tutto ciò che si configura come corpo e come vitalità, fertilità, vita. La caccia alle streghe, tra il Cinquecento e il Seicento, e il conseguente, pervasivo e punitivo disciplinamento del mondo femminile, ha caratterizzato la prima modernità. Fu questo un aspetto essenziale dell'accumulazione capitalistica originaria e dello sviluppo su larga scala del capitalismo, uno dei tanti capitoli della politica repressiva a opera del potere maschile, attivamente e ideologicamente agito contro le donne e contro il mondo dei subalterni, affinché i loro corpi funzionassero come una macchina per la produzione della forza-lavoro.

I corpi al centro della storia umana e dei rapporti sessuali di potere trovano, grazie all'analisi femminista, un chiarificatore e dirimente punto di analisi e interpretazione, su cui molto è stato detto nel lungo arco di tempo in cui le donne hanno saputo prendere liberamente parola a partire dal proprio corpo. Molto c'è però ancora da dire, soprattutto nella fase che viviamo, dominata, anche in molti Paesi occidentali, dalle idee politiche di forze nazionaliste identitarie, orientate a imporre nuove forme di disciplinamento del corpo femminile, con l'obiettivo di favorire il ritorno a casa delle donne e, soprattutto, alimentarne la vocazione alla maternità e al lavoro di fare figli. Tutto questo per assicurare un'adeguata discendenza etnica alla nazione e scongiurare la crisi demografica che affligge il vecchio continente. Oggi sulla questione della libertà del corpo femminile si gioca un'importante partita politica che non solo riguarda i rapporti tra le donne e le forze nazionaliste, soprattutto quando si impossessano del potere politico, ma che ha una valenza generale sul piano democratico e dei diritti di tutti e tutte.

Corpo pensante e pensiero incarnato: parte da qui qualsiasi riflessione sul nostro essere donne e uomini nella dimensione politica e nei rapporti che la politica costruisce. Corpi umani esposti alla vita, corpi umani soggetto e corpi umani oggetto della politica, corpi che contano e corpi che non contano, come i corpi razzializzati, confinati, espulsi, reietti, lasciati a morire in mare, nei lager o dove sia, nel crescente silenzio di troppa stampa democratica e troppi esponenti della politica di sinistra.

Il corpo dell'Altro segna oggi un confine, un passaggio che può essere quello di un non ritorno.

### **Il corpo politico**

È dai corpi che la politica scaturisce ed è attraverso il corpo e nel rapporto tra i corpi che l'agire politico prende corpo e dà corpo e senso alle cose del mondo. Corpo singolo e corpo plurimo, corpo di un capo nel rapporto con un aggregato di corpi e anonimi corpi in rapporto con un capo. Corpo che ha nelle mani il potere e corpo che è sottoposto al potere, spesso lo subisce, talvolta con esso ingaggia un vero e proprio corpo a corpo. Succede spesso, e talvolta il corpo a corpo realizza risultati positivi, che hanno cambiato e cambiano il mondo. Talaltra invece i risultati sono disastrosi. La politica si è sempre giocata sul rapporto tra i corpi e sull'empatia tra gli anonimi corpi di un gruppo umano e il corpo di un capo:



una guida, un capo, un re, un leader. È un'attitudine che, in forme e modalità molto diverse, ricorre però sempre nella storia; ha segnato, spesso duramente, la modernità e torna a lasciare oggi il suo segno. I personaggi più diversi, nella fase che viviamo, ne hanno fatto e ne fanno mostra.

Il corpo, adeguatamente usato e raccontato, narrato, esposto, trasmette messaggi di potenza, di potere, di sicurezza per chi si affida al capo. Un esempio che ricorre quando si analizzano le dinamiche del corpo politico riguarda Mussolini e la valorizzazione del suo corpo, innalzato a simbolo della forza del regime fascista, e dal duce stesso paragonato all'efficienza di uno strumento meccanico per la prestanza atletica che lui stesso asseriva di aver raggiunto. L'esaltazione dello sport e del corpo atletico come ideologia della politica di potenza fu una costante performance della propaganda fascista. In modo particolare venne esaltato il pugilato. Primo Carnera godeva dell'amicizia di Mussolini e lo stesso Mussolini si vantava di dedicare del tempo giornaliero allo sport. Il rapporto carismatico tra il capo e chi lo segue dipende molto dal corpo e dalle modalità d'uso del proprio corpo da parte del leader. Oggi, complice la liquida e mediatizzata società della postmodernità, dove tutto diventa rete e si moltiplica all'infinito, torna a essere ricorrente l'uso politico del corpo. Di un uso pop e trasgressivo del proprio corpo fu maestro Silvio Berlusconi quando, nel 1994, fece la sua apparizione come aspirante capo del governo e rovesciò tutte le regole della politica corrente, a cominciare proprio da un uso inusuale e smodato del corpo. Un corpo truccato, trattato in ogni particolare per contrastare l'invecchiamento, con lifting e creme, impianto di capelli. Corpo ridotto a immagine, prodotto pubblicitario, effervescenza mediatica. Un trucco, in tutti i sensi, del corpo e della politica, come scrisse con grande maestria Ida Dominijanni. L'ostinazione di cui oggi dà prova il cavaliere nel volersi mantenere primo player del suo partito, e player che conta sulla scena pubblica, nonostante l'evidente declino fisico del corpo, è forse legata all'idea che l'assenza del suo corpo dalla scena pubblica non sarebbe soltanto un messaggio di definitiva uscita di scena del partito che lui ha inventato e costruito, ma anche un vuoto nella sua personale esistenza, un'esistenza così strettamente connessa negli ultimi decenni con la politica e con il suo corpo politico.

Il populismo e il bullismo spesso stanno insieme. Nella scorsa legislatura Matteo Renzi, segretario del Pd e capo del governo di centrosinistra, entrando nelle aule del Parlamento ostentava un corpo contrassegnato

da studiate movenze giovanilistiche e da un abbigliamento tipicamente bullesco, di chi si sente sulla scena del potere e si lascia prendere volentieri dal narcisismo perché sa che questo piace ai seguaci, e vuole pertanto mettere in evidenza il suo potere. Il tutto in un tempo ormai già contrassegnato da forme populiste che erano anche di Renzi e che si affermavano in molti modi e che lui stesso interpretava con messaggi fortemente performativi e coinvolgenti. Non è il sistema delle regole che risolve i problemi, ma il leader che dà voce al popolo: questo il messaggio del populismo, soprattutto quello di destra. Anche per Matteo Renzi il messaggio da inviare era questo: un modo di atteggiarsi consono alla sua inclinazione a esercitarsi come capo, pronto a evocare in ogni momento la rottamazione della vecchia guardia e l'ingombro di una Costituzione poco consona alla semplificazione dei poteri a cui Matteo Renzi aspirava apertamente e su cui si è giocata la stessa carriera, per l'audacia della sfida non sorretta da un'adeguata comprensione delle dinamiche politiche e antropologiche in atto nel Paese.

### **Nazionalismi e populismi**

Di corpi è composto il popolo, e il popolo costituisce un riferimento obbligato, di tipo fortemente ideologico, delle forze nazionaliste identitarie, in via di espansione e di rafforzamento politico in vari Paesi occidentali. E il concetto di popolo si connette con quello di populismo, che costituisce una modalità politica per creare un fiume di consenso nei confronti della figura del capo. Giuseppe De Rita ha parlato del populismo come di un fenomeno simile a quello che avviene nello stadio, il cosiddetto "effetto gregge" che prende vita al richiamo di un ultra e per imitazione dilaga. In Italia, già peraltro segnata da richiami di tipo populista, successe in modo esemplare con il "vaffa" di un comico, che seppe trovare un nemico comune contro cui indirizzare l'odio e il malcontento di vasti settori sociali, nonché le parole e le mosse politiche per alimentare il tutto. E fu l'inizio della nuova stagione politica del nostro Paese.

Secondo Ernesto Laclau, studioso del problema, il populismo non è infatti né un'ideologia né un programma politico: è soprattutto una pratica discorsiva, atta a mobilitare e dare forza agli strati sociali che cercano un'alternativa, creando campi di tensione tra gruppi diversi, rinominati secondo il linguaggio della postmodernità: l'alto e il basso, il popolo e la casta. Nella pratica di una forza di sinistra, il populismo può diventare,

come scrive Chantal Mouffe, un efficace strumento per ripristinare forme di vicinanza democratica ai settori popolari. L'esempio è quello di Podemos in Spagna. Ma oggi il populismo è diventato soprattutto uno strumento delle forze politiche nazionaliste di estrema destra, che si ispirano a un bagaglio cultural-politico fondato sull'antipolitica, su atti pratici e discorsivi di dissoluzione di fatto delle regole e delle procedure democratiche, indulgendo a narrazioni mitiche sulle origini comunitarie del gruppo umano di appartenenza, all'idea, mitica appunto, di popolo come corpo omogeneo, depositario di valori comuni, che preesistono a ogni differenziazione sociale, a ogni interesse di parte, a ogni attitudine individuale. Uno schema comunitarizzante, ispirato alla triade "Dio Patria Famiglia", con l'obiettivo di creare ambiti rassicuranti e soprattutto un nuovo ordine delle cose.

Tutto questo ritorna nella propaganda delle nuove destre: il «Prima gli italiani» di Salvini, il «Padroni a casa nostra» della Lega, e poi, a cascata, il «Prima noi delle regioni ricche», quelle che vogliono l'autonomia differenziata, e anche il «Prima noi dei quartieri» rispetto a quelli che non sono "noi": rom, migranti, derelitti. Episodi non più isolati, che si ripetono in vari modi e occasioni ma non suscitano seri spazi di riflessione democratica e serie tattiche alternative. Tutto invece corre veloce sulla rete e nella rete si moltiplica, ampliando spazi, suggestioni, imitazioni e poi si perde nel bailamme di altri analoghi episodi.

Il bullismo fa parte di questa stagione politica, è il fenomeno che libera ed esalta attitudini al fare violento, pratiche aggressive, ultimative nei confronti di chi sia preso di mira. Il bullo, capo o capetto, o anche semplice seguace di un bullo potente, come sottolinea Umberto Galimberti, non conosce, neanche a livelli minimi, le norme etiche e morali del vivere insieme. Il che significa che è incapace di elaborare i modi di una consapevole convivenza ed è invece dominato da impulsi spesso incontrollati, privo di affettività o di vocazione alla solidarietà umana. Una società così violenta ed eticamente derelitta come quella che spesso, ai giorni d'oggi, si rappresenta sulla scena – sia nella forma di esponenti istituzionali che sostengono tesi aberranti in tema di diritti dei "diversi da noi" sia di gruppi di persone di un territorio che in modo inconsulto si scagliano contro gli inermi – dovrebbe porre grandi e gravi interrogativi a tutti i partiti, in modo particolare quelle forze politiche che della convivenza democratica e solidale hanno riempito i loro discorsi pubblici, mentre andava-

no avanti le politiche neoliberiste e i format ideologici del neoliberalismo. Competitività e logica del “vinca il più forte, il migliore, il più adatto”, mentre si moltiplicavano i meccanismi dell’impoverimento e dell’abbandono di vasti stati sociali. E oggi spesso nei luoghi dell’abbandono guadagnano spazi di agibilità politica e consenso elettorale i fascisti di Casa Pound o i bulli di quartiere che trovano la loro ragion d’essere nella persecuzione dei più deboli e nell’esternazione del loro odio razzista.

Ma il bullismo, come è evidente, ha anche maestri di alto grado. L’attitudine bullista, infatti, è anche quella di certi personaggi della Lega, quando mettono in discussione con disprezzo le conquiste delle donne relative alla libertà e autonomia del corpo femminile. L’attitudine del bullo è quella di chi ha voluto dare prova di forza con la convocazione a Verona del Convegno internazionale della famiglia – quintessenza della cultura reazionaria in giro per il mondo – sponsorizzato da leader nazionalisti di altri Paesi e da autorevoli membri del governo italiano. Un appuntamento dove tutte le conquiste democratiche relative alla libertà dei corpi – quelli femminili soprattutto, ma non solo – sono state messe sotto accusa e minacciate. L’attitudine del bullo è quella del ministro dell’Interno Salvini che alle critiche nei suoi confronti fatte da altri poteri dello Stato o dalla stampa risponde sprezzante con la tiritera del “farsi eleggere”. E sono da bullo tutte le modalità che hanno accompagnato la vicenda della nave Diciotti e le reiterate minacce relative alla chiusura dei porti italiani.

Il bullismo è un potente strumento funzionale alla creazione del clima di ammirazione ed empatia tra il popolo e il suo capo. Corpo come oggetto del desiderio di farsi seguace o come oggetto dell’odio nei confronti dell’Altro, e insieme materia utile della costruzione delle nuove narrazioni di stampo nazionalistico, che non si peritano di evocare gli scenari più oscuri della storia italiana ed europea. La sociologa Elena Pulcini ragiona intorno al paradosso antropologico che sempre più imprigiona la contemporaneità. La disponibilità all’apertura al mondo e alla sperimentazione della vita, oltre gli ambiti ristretti dell’appartenenza – un’attitudine che da sempre ha connotato la nostra umanità e che aveva caratterizzato fortemente il periodo successivo alla Seconda guerra mondiale, pieno di fervore verso il futuro e verso il mondo – si è trasformata nell’odierna diffusa inclinazione alla chiusura, alla delimitazione, al confinamento, alla richiesta di sicurezza, all’esclusione dell’Altro, all’odio del diverso. Una sorta di “comunitarismo endogamico”, argomenta Elena Pulcini, che uccide il futuro. Tutto

questo resuscita paranoie identitarie, alimenta un'antropologia sociale fondata sulla paura, l'incertezza del vivere, la costruzione di ogni specie di nemico. La patologizzazione medico-antropologica del corpo sociale è un tema tra i più preoccupanti della contemporaneità occidentale.

### **Bibliografia**

Jean-Luc Nancy, *Indizi sul corpo*, Ananke, Torino 2009.

Adriana Cavarero, *Corpi in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 2003.

Silvia Federici, *Calibano e la strega*, Mimesis, Milano 2016.

Umberto Galimberti, *Nuovo dizionario di psicologia*, Feltrinelli, Milano 2018.

Herbert Marcuse, *Cultura e società*, Einaudi, Torino 1982.

Ida Dominijanni, *Il trucco*, Ediesse, Roma 2016.

Ernesto Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Chantal Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Roma-Bari 2018.

Elena Pulcini, *Cura del mondo, paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Giuseppe De Rita, «La Repubblica», 21 agosto 2018.

# Francesco Pallante

## IL CORPO NELLA COSTITUZIONE

Benché della parola “corpo” non si contino ricorrenze nel testo della Costituzione italiana, non c’è dubbio che la fisicità dell’esistenza sia una delle radici del costituzionalismo moderno. È la filosofia politica – di cui il costituzionalismo è una derivazione – a introdurre, per così dire, il tema. Cos’altro sono le teorie organiciste del potere, se non grandi opere intellettuali costruite intorno alla centralità del corpo? Tutti conoscono l’apologo rivolto da Menenio Agrippa alla plebe ritiratasi sull’Aventino, basato sulla tesi che plebei e patrizi fossero gli uni essenziali agli altri, così come lo sono le mani e lo stomaco. Può sorprendere che abbia funzionato. Ma, d’altronde, ancora oggi nei nostri discorsi pubblici non ricorre forse l’espressione “Capo dello Stato”? “Capo” sta per testa, secondo una metafora che viene dai teorici medievali del potere. Nel *Policraticus* (1159), John di Salisbury descrive la collettività come un organismo in cui il re è – appunto – la testa, il senato il cuore, i giudici e i governatori gli occhi, le orecchie e la lingua, i soldati le mani, gli aiutanti del sovrano i fianchi, i contadini, che vivono a contatto con la terra, i piedi. La “naturalizzazione” è un potente strumento di giustificazione delle istituzioni sociali e non c’è metafora tanto immediatamente comprensibile quanto quella del corpo umano. Lo studio di Ernst Kantorowicz su *I due corpi del re* (1957) rimane fondamentale per comprendere le difficoltà che accompagnarono la separazione concettuale dell’istituzione regia (la Corona) dal corpo fisico del sovrano: un passaggio necessario a dare solidità alla delicatissima fase della successione al trono – ciò che sempre mancò all’Impero romano – e che ancora oggi è alla base dell’idea della continuità dello Stato (un’idea da ultimo utilizzata dalla Corte costituzionale nella sentenza sull’incostituzionalità della legge elettorale “Calderoli” per salvaguardare l’esito delle elezioni). La spersonalizzazione del potere è il

primo passo verso la separazione del potere stesso: nel momento in cui diventa un funzionario – sia pure il primo dei funzionari – il re si ritrova sottoposto a un sistema di regole che detta, quantomeno, i modi dell'esercizio del potere (dal *rex facit legem* si passa al *lex facit regem*). L'arbitrio cede il passo a una regolazione via via più strutturata, sino a giungere, con Montesquieu (1748), alla compiuta distinzione dei tre poteri pubblici fondamentali: il legislativo, l'esecutivo, il giudiziario.

Il passaggio dall'organicismo al meccanicismo – esemplarmente raffigurato sul frontespizio del *Leviatano* di Hobbes (1651): un gigante composto non più da membra, ma da tanti singoli individui – non fa venir meno la centralità del corpo. Semplicemente, spostando il fuoco del discorso dal gruppo al singolo, lo individualizza, col tempo muovendo l'attenzione dalla tutela del corpo sociale contro i pericoli provenienti dai singoli alla protezione del corpo di ogni singolo essere umano nei confronti del titolare del potere. Anche in questo caso, le radici risalgono nel tempo. L'*habeas corpus* – l'ingiunzione rivolta a chi detiene un prigioniero affinché dichiari in quale data e per quale motivo lo abbia privato della libertà – è conosciuto sin dal XII secolo: a ragione, può essere considerato il capostipite di tutte le moderne disposizioni costituzionali sulla libertà personale. Si colloca qui il seme dei diritti (un seme che impiegherà molti secoli a germogliare, beninteso) e, con essi, l'origine dell'idea che le costituzioni siano strumento non solo di separazione, ma anche di limitazione del potere. La separazione stabilisce le competenze (il *chi*) e le procedure (il *come*) relative all'esercizio del potere; la limitazione interviene sul contenuto (il *cosa*) delle decisioni, sancendo quel che non deve, può o deve essere fatto. Le due parti di cui, oggi, le costituzioni normalmente si compongono riproducono questa doppia funzione: la parte sulla forma di governo – vale a dire, sui rapporti che reciprocamente legano tra di loro gli organi costituzionali – sancisce la separazione del potere; la parte sulla forma di Stato – vale a dire, sulla posizione (quali diritti e quali doveri) dei singoli nei confronti delle pubbliche autorità – sancisce la limitazione del potere. Molte sono le implicazioni che ne derivano, a partire da quella che, con la Rivoluzione francese, proclama la necessaria uguaglianza di tutti i cittadini proprio come condivisione di un'uguale posizione nei confronti dello Stato (un principio che, per la prima volta nella storia repubblicana, è oggi negato dalla disposizione del c.d. decreto sicurezza sulla revocabilità selettiva della cittadinanza ai danni

esclusivamente di coloro che, non essendo nati da *corpi* di cittadini, sono divenuti italiani dopo la nascita).

In questo quadro, la nostra Costituzione – art. 3, co. 1 – nega che si possano assumere a giustificazione di trattamenti discriminatori elementi dell'esteriorità fisica quali la razza (da intendersi non in senso biologico, ma come costruzione ideologica posta a base del razzismo) e il sesso; nonché quegli elementi che, pur essendo più propriamente parte della personalità che della corporalità, nondimeno possono affiorare come segni leggibili sui corpi: la lingua, la religione, le condizioni personali e sociali (esiste, per esempio, un'impressionante correlazione tra il livello di istruzione e lo stato di salute delle persone). Coerentemente, è proprio a partire dal corpo che la Carta fondamentale costruisce la disciplina sui diritti: muovendo per cerchi concentrici, dalla libertà personale si passa a quelle di domicilio, di corrispondenza, di riunione, di associazione, di religione, di manifestazione del pensiero, in un procedere più generale che dai rapporti civili si allarga a quelli etico-sociali, economici e, finalmente, politici. È un percorso fatto di corpi liberi – in sé e negli spazi, fisici e ideali, che occupano – che, proprio in quanto tali, possono entrare in relazione reciproca, costruendo quella dimensione politica dell'esistenza che, come insegnava Aristotele, è il proprio dell'essere umano, ciò che ci distingue dalla bestie e dagli dei.

Si comprende, allora, perché a proposito della libertà personale la Costituzione – art. 13 – non si accontenti di dettare norme di principio, ma si spinga a disciplinare nel dettaglio le regole che consentono la limitazione di una libertà altrimenti definita «inviolabile». Obiettivo polemico della disciplina costituzionale è il governo – vale a dire, il titolare del potere di polizia – il quale è escluso sia dalla definizione delle regole che definiscono i casi e i modi in cui la libertà personale può venire limitata (riserva di legge, che esclude i regolamenti governativi), sia dalla valutazione circa la riconducibilità dei comportamenti concreti alle fattispecie astratte legislativamente previste (riserva di giurisdizione, che esclude l'autorità governativa di pubblica sicurezza). In questa stessa ottica, particolare attenzione è posta alla condizione dei soggetti privati della libertà, che vengono protetti contro ogni violenza fisica e morale sia loro rivolta e, comunque, considerati non sottoponibili a trattamenti contrari al senso di umanità, a partire – ovviamente – dalla pena di morte (art. 27, co. 3 e 4, Cost.). Dal G8 di Genova al rapimento di Abu Omar al caso Cucchi,



la storia recente ci ricorda quanto ancora ci sia da fare in proposito: a partire da una seria legislazione contro la tortura.

L'impostazione costituzionale spiega, altresì, perché il diritto alla salute sia l'unico espressamente definito «fondamentale» dalla Costituzione stessa (art. 32, co. 1). Evidentemente, la salute – e, ancor prima, la disponibilità di un ambiente salubre – è condizione necessaria per la stessa esistenza in vita e presupposto ineludibile per il godimento di tutti gli altri diritti. La contrazione del Servizio sanitario nazionale, l'acuirsi delle disuguaglianze territoriali, lo sfruttamento sempre meno controllato dell'ambiente e del paesaggio (a proposito del quale non a caso l'art. 9 Cost. utilizza la medesima espressione che ricorre nell'art. 32 Cost: «la Repubblica tutela», come se il paesaggio fosse il “corpo” dell'Italia) sono motivo di particolare allarme. Diritto alle cure non equivale, peraltro, a dovere di curarsi. L'imposizione autoritativa dei trattamenti sanitari può tradursi in un pericoloso strumento di dominio dei corpi – si pensi alle pratiche di sterilizzazione di massa delle minoranze o alle “terapie” a cui un tempo venivano sottoposti gli omosessuali – o anche solo nella violazione della dignità della persona malata. Di qui l'attenzione che il secondo comma dell'art. 32 pone ai trattamenti sanitari obbligatori, che possono essere imposti – di nuovo – solo per disposizione di legge e sempre che siano rivolti a perseguire non solo l'utilità collettiva, ma anche il benessere della persona che li subisce. Altrimenti, il diritto di rifiutare le cure è la regola. La legge sul testamento biologico appare, in questa prospettiva, un primo passo, da completarsi consentendo a chi vive il proprio corpo malato come un'insopportabile prigione di congedarsi dalla vita in piena dignità.

L'idea sottostante è quella – di derivazione kantiana – per cui nessun uomo può essere utilizzato come un mezzo: una prospettiva che spiega altre disposizioni costituzionali, come le limitazioni alla libertà d'impresa poste a difesa, oltre che dell'utilità sociale, della sicurezza, della libertà e della dignità umana (art. 41, co. 1, Cost.). Non si può fare profitto a discapito della salute altrui, né reintroducendo forme di schiavitù o sudditanza lavorativa. È sembrata a lungo un'ovvietà: oggi è necessario ribadirlo, auspicando una legislazione che torni a dare stabilità, sicurezza e diritti ai lavoratori dipendenti.

Alle previsioni che tutelano la libertà dei corpi come diritti costituzionali – forma di Stato – se ne possono aggiungere, conclusivamente, due ricavabili dalla disciplina sulla forma di governo.

La prima ha a che fare con la formazione dell'esecutivo. L'art. 93 Cost. prescrive che il presidente del Consiglio e i ministri, prima di assumere le loro funzioni, giurino «nelle mani» del presidente della Repubblica. «Mani» è l'unica parola riconducibile alla fisionomia umana che compare nel testo della Costituzione, ed è particolarmente significativo che siano utilizzate nella disposizione che disciplina la "nascita" del governo. Sono mani levatrici, quelle del presidente della Repubblica: mani che danno la vita. O, se ci si vuole rifare all'antica ascendenza magica del diritto, mani incantate: mani che, pronunciata la formula prescritta, creano qualcosa che prima non esisteva.

Per la seconda il riferimento è all'art. 67 Cost., che difende la libertà del parlamentare escludendo ogni ipotesi di vincolarne il mandato. Il mandato vincolato era tipico degli ordinamenti premoderni, in cui i rappresentanti venivano scelti dai rappresentati e inviati «a parlamento» innanzi al re per riportarne le lamentele (le *doléances*). I parlamentari non avevano facoltà di autodeterminare il proprio operato: erano meri portavoce, costretti a rientrare a consultarsi con i propri mandanti a ogni nuova proposta. Erano, di fatto, corpi non liberi, meri strumenti attraverso i quali dar voce a volontà altrui. La rappresentanza moderna implica, invece, che compito dei parlamentari sia quello di rappresentare non il territorio di provenienza né coloro che li hanno eletti, bensì l'intera Nazione, un'entità astratta che proprio nella riunione dei rappresentanti in assemblea assume concretezza. In quest'ottica, l'assenza di ogni vincolo al mandato rende ciascun parlamentare interprete della volontà dell'intera Nazione e le votazioni sulle decisioni da assumere non uno scontro tra fazioni, ma un confronto tra modi diversi di concepire l'interesse generale. In una sorta di ribaltamento che chiude a cerchio il discorso di partenza, i liberi corpi dei parlamentari – che ben interpretano il loro ruolo – animano il corpo della Nazione, da intendersi non più quale elemento dato e immutabile da far prevalere in ogni circostanza, bensì come elemento soggetto a un continuo processo di de-costruzione e ri-costruzione alla ricerca degli equilibri che, di volta in volta, risultino meglio capaci di accogliere e valorizzare il pluralismo sociale derivante dal principio di uguaglianza.

# Carlo Blengino

## **DALL' *HABEAS CORPUS* ALL' *HABEAS DATA***

Nel 2014, nella nota Sentenza *Riley vs California*<sup>1</sup>, i giudici della Corte Suprema Americana scrivono: «I moderni cellulari sono oggi così presenti e pervasivi nella vita quotidiana che il proverbiale visitatore da Marte potrebbe ritenerli una fondamentale caratteristica dell'anatomia umana». La decisione impone agli inquirenti l'obbligo di un mandato giurisdizionale (*search and warrant*) per poter accedere e prender contezza del contenuto di uno smartphone anche in caso di legittimo arresto del suo possessore. La sentenza, basata su di una interpretazione letterale del IV emendamento, è particolarmente interessante proprio perché la tutela è riconosciuta anche nei confronti di soggetti arrestati, cioè soggetti legittimamente privati della loro libertà corporea di movimento. Così come con l'arresto, a far tempo dall' *habeas corpus* e nella lunga evoluzione del diritto, l'Autorità non dispone del corpo fisico del reo se non limitatamente alla libertà di movimento e con stringenti garanzie, del pari non si dovrebbe poter disporre oggi di quell'oggetto assai peculiare che è lo smartphone, divenuto appunto, agli occhi del proverbiale marziano, una parte fondamentale dell'anatomia umana. Le informazioni e i dati contenuti o accessibili dai nostri dispositivi costituiscono di fatto una parte del nostro corpo, il corpo digitale.

L'idea che al corpo fisico si affianchi un corpo digitale degno di pari tutela e che i diritti fondamentali della persona debbano oggi estendersi ed esser declinati anche nel mondo virtuale dei dati generati dalle nuove tecnologie è da tempo presente nel diritto<sup>2</sup>.

1. La sentenza è reperibile al link: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/573/13-132/>

2. Sul tema, rilevante il contributo di Monica Alessia Senor nel volume: *Il corpo digitale: natura, informazione, merce*, Giappichelli, Torino 2011.

Stefano Rodotà, divenuto primo Garante per la Protezione dei Dati in Italia, giunse prima di altri a invocare quello che egli chiamò *habeas data*, richiamando significativamente l'antico diritto dell'*habeas corpus*<sup>3</sup>.

L'*habeas data* invocato da Stefano Rodotà è infatti l'inevitabile sviluppo di quell'*habeas corpus*, letteralmente «che tu abbia il (tuo) corpo», che compare nel diritto inglese già nel XII secolo come prima embrionale garanzia per limitare l'arresto e la prigionia dei sudditi: colui che deteneva il soggetto doveva presentarlo fisicamente, con il corpo, all'Autorità del luogo, dichiarando tempo e ragioni dell'arresto.

L'*habeas corpus* fu codificato nell'Habeas Corpus Act del 1679 da Carlo II d'Inghilterra e fu definitivamente consacrato nella Bill of Right del 1689: sostanzialmente prevedeva la necessità di un mandato scritto (*writ*) per poter arrestare un suddito della corona e l'obbligo di presentare fisicamente il soggetto all'autorità costituita. Le assonanze, a distanza di secoli, con il *search and warrant* richiesto dalla Suprema Corte americana nel 2014 per accedere ai dati dello smartphone di un arrestato sono evidenti.

L'*habeas corpus* nasce dall'esigenza di tutela del corpo fisico dei sudditi dai soprusi dei potenti ed è considerato il primo nucleo da cui si svilupperanno nei secoli successivi tutte le garanzie di libertà del cittadino nei confronti dello Stato, ivi comprese quelle estensioni dell'individuo oggi consolidate quali il domicilio o la riservatezza delle comunicazioni.

Immaginare un diritto di *habeas data* che possa oggi costituire la base fondativa dei diritti di libertà della persona nella dimensione dell'infosfera significa riconoscere l'esistenza di un corpo digitale: quella parte di noi in formato binario composta dai nostri dati e oggetto di potenziali abusi.

## Il corpo digitale

Le tecnologie digitali hanno profondamente inciso nella vita di tutti noi, e non è necessario qui ripercorrere gli effetti tangibili e quotidiani della costante connessione di persone, macchine e oggetti.

3. La relazione al Parlamento del Prof. Rodotà quale Garante dell'Autorità per la protezione dei dati del 2001 è reperibile al link: <https://www.garanteprivacy.it/web/guest/home/docweb/-/docweb-display/docweb/3541955>. Sul tema: Stefano Rodotà e Mariachiara Tallacchini, *Trattato di Biodiritto – Ambito e Fonti del Biodiritto*, Giuffrè, Milano 2010.

Le nostre interfacce tecnologiche, i cellulari, i tablet e in generale gli oggetti connessi di cui siamo circondati estendono i nostri sensi e consentono di superare con un click i nostri limiti cognitivi. Lo spazio visibile e udibile si amplia oltre ogni limite fisico grazie a schermi e a connessioni sempre più efficienti e pervasive, e le informazioni, i dati, sono fruibili istantaneamente grazie all'elaborazione di macchine computazionali sempre più potenti, costantemente alimentate da nuovi dati. Lo smartphone oggetto della sentenza *Reley vs California* è certamente uno degli oggetti più rivoluzionari del XXI secolo ed è diventato realmente un'estensione del nostro corpo: confesso che quando lo dimentico a casa soffro talvolta di una sorta di sindrome da arto fantasma e sento vibrare la tasca vuota; il pollice opponibile non mi appare più fondamentale per la presa ma fatto apposta per scorrere gli schermi in quel gesto (scrollare) ormai consueto e istintivo.

Quel dispositivo che si è appiccicato al nostro corpo divenendone parte è un buon esempio per capire cos'è il corpo digitale. I nostri smartphone contengono usualmente un pezzo significativo della nostra vita: i nostri contatti, le frequentazioni, le nostre letture, i luoghi dove siamo stati – fisicamente, con la geolocalizzazione, e mentalmente, con la cronologia web –, le immagini delle nostre giornate e la nostra corrispondenza. Tutti dati archiviati con ordine, in formato leggibile dalle macchine e facilmente trattabili da software per ricavare informazioni che noi stessi, a distanza di mesi o anni, non saremmo in grado di fornire con tanta precisione. Chiunque saprebbe meno cose su di me perquisendo per un mese ogni anfratto di casa mia (che è uno spazio personale tutelato costituzionalmente) rispetto alla semplice acquisizione di una copia del mio cellulare (che allo stato non trova copertura costituzionale in Italia). E lo smartphone è solo uno dei mille “sensori” in grado di trasmettere nell'infosfera pezzi della nostra vita.

La rivoluzione digitale con le sue tecnologie dell'informazione ha infatti una particolarità: è come se vivessimo immersi in una sorta di magma viscoso ma impercettibile che rileva e memorizza ogni nostra azione, ogni nostro gesto corporeo e finanche ogni nostra reazione emotiva. I dati che disseminiamo più o meno scientemente – e, in modo paradossale, indipendentemente dall'uso volontario di tali tecnologie che sono ormai disseminate nelle strade per la nostra sicurezza, negli oggetti di uso comune per renderli smart e in ogni comunicazione digitale a di-

stanza – vengono registrati e archiviati e possono essere recuperati ed elaborati da macchine e software anche a distanza di tempo. I limiti fisiologici della memoria e i costi/benefici dell'oblio sembrano azzerarsi: fatti o accadimenti per noi oggi insignificanti che riteniamo destinati all'oblio (pensiamo a una banale passeggiata in centro città o a un semplice acquisto con carta elettronica) possono riemergere nelle immagini captate di una telecamera di sicurezza, nelle cronologie di un computer o nei file di log di un qualunque servizio della società dell'informazione e trovare trattamento per molteplici finalità.

L'efficienza del sistema pare dipendere, in parte, proprio da questa costante produzione di dati e dal relativo trattamento: grazie a grandi quantità di dati, grandi capacità di calcolo e a software evoluti (per ora non chiamiamola Intelligenza Artificiale), diversi attori, dalle imprese commerciali alle agenzie statuali, ciascuno con le proprie capacità e per diverse finalità, sono in grado di profilare intere popolazioni, specifici gruppi di interesse, o granularmente singoli individui. In formato virtuale, ma con conseguenze assai concrete, ogni attore del web, che sia una agenzia pubblicitaria o una agenzia statale impegnata nella prevenzione del crimine, è in grado di creare un'immagine più o meno fedele del proprio utente, del proprio cliente, dell'interlocutore o del sospettato, e spesso di prevederne i comportamenti su base statistica. I benefici e i rischi sono evidenti e noti.

La sorveglianza di massa non è più un orizzonte riservato a romanzi distopici, ma un rischio concreto anche nelle democrazie avanzate: è più facile ridurre la delinquenza in un quartiere di periferia riempiendolo di telecamere con riconoscimento facciale (ecco il corpo fisico che si fa dato digitale) piuttosto che impegnarsi in politiche di inclusione e sviluppo sociale per ridurre il disagio che alimenta il malaffare. Il soluzionismo tecnologico che si basa su grandi quantità di dati anche personali, ergo su pezzi del nostro corpo digitale, abilita l'esercizio di un potere reale, facile e a buon mercato, che seduce non solo gli Stati autoritari ma anche gli Stati democratici. La data-crazia che ne discende presuppone una signoria sul corpo digitale dei cittadini (i nostri dati) non dissimile in fondo dal potere sul corpo fisico che baroni e sovrani avevano sui sudditi all'epoca dell'*habeas corpus*. E se il passo tra la sacrosanta repressione del crimine e la repressione del dissenso può apparire (errando) arduo nelle democrazie occidentali, l'utilizzo dei dati per la profilazione di intere comunità

o di singoli target genera, temo inevitabilmente, discriminazioni e diseguaglianze su base statistica.

### **Non è una questione di privacy**

La questione della sorveglianza di massa ovvero, più banalmente, l'utilizzo indiscriminato dei nostri dati e dunque del nostro corpo digitale, è spesso mediaticamente ridotta a una questione di privacy o riservatezza. Lo stesso diritto alla protezione dei dati che ha trovato riconoscimento costituzionale in Europa con l'art. 8 della Carta dei Diritti dell'Unione Europea è spesso confuso, erroneamente, con una moderna e rafforzata tutela della riservatezza e della privacy. È un errore che espone ogni allarme per gli abusi al corpo digitale sempre più spesso rivelati, da Snowden a Cambridge Analytica, alla disarmante (e stupida) risposta del "nothing to hide" ovvero "nulla da nascondere, nulla da temere".

Poiché nessuno di noi si sente un target rilevante per complesse attività intrusive nella propria sfera privata, il dibattito, se ridotto a una questione di riservatezza, perde di concretezza e non trova il sostegno della pubblica opinione. Siamo tutti convinti di non aver nulla da nascondere; come "utenti" ci accorgiamo dell'invasività della pubblicità online e iniziamo ad avere una vaga idea delle bolle di profilazione che ci avvolgono sui social network e nei servizi online, ma non abbiamo alcuna contezza di quali e quante informazioni condividiamo, né ovviamente da chi e soprattutto per quali fini e con quali concrete conseguenze siano trattati i nostri dati. Siamo come i pesci della storiella raccontata da David Foster Wallace, che nuotano nel mare ma non sanno cos'è l'acqua.

In realtà, la forza di un diritto alla protezione del dato personale come tutela del corpo digitale risiede non tanto e non solo nella tutela del dato riservato e privato ma soprattutto nella tutela della sfera pubblica, nel controllo di quelle informazioni che volontariamente o necessariamente condividiamo e diffondiamo vivendo immersi nel magma digitale.

A dover esser tutelata non è tanto la corrispondenza segreta con l'amante (anche), ma i contatti e le modalità con cui comunichiamo ordinariamente con colleghi e parenti, da cui si possono trarre informazioni rilevanti sulla nostra rete sociale; il problema non è il documento riservato che vogliamo celare, ma la fattura del gas che non riusciamo a pagare e che abbasserà il mio credit score e indurrà il software della Banca a negarmi il prossimo finanziamento; siamo noi a pubblicare la foto sul nostro

profilo Facebook, ma il problema sono i dati biometrici tratti da quell'immagine pubblica, che domani costituiranno una banca dati di riconoscimento facciale a disposizione di chiunque e per qualsiasi finalità.

Parlare di corpo digitale e invocare un *habeas data* che richiami l'antica conquista dell'*habeas corpus* è utile per comprendere quale sia il reale bene giuridico sottostante il diritto alla protezione del dato. Non è (solo) la riservatezza o la privacy, ma la persona: la protezione del dato personale attiene all'identità della persona ed è oggi parte fondante della dignità umana dichiarata inviolabile dall'art. 1 della Carta dei Diritti dell'Unione Europea.

### **Uno, nessuno, centomila corpi digitali**

La rivoluzione digitale, nel creare la società dell'informazione, ha inciso profondamente sul concetto di "persona". Luciano Floridi<sup>4</sup> individua nella rivoluzione dell'informazione la quarta rivoluzione nella storia dell'uomo ad aver modificato significativamente la percezione che gli esseri umani hanno di sé. Dopo aver fatto i conti con Copernico, con Darwin e con Freud, oggi scopriamo di esser "inforg": "organismi informazionali" interconnessi che interagiscono costantemente con altri agenti biologici e con costrutti tecnici, con macchine e oggetti, in quell'ambiente globale che egli chiama infosfera.

E la nostra individualità, la nostra unicità che nel corpo fisico trova da sempre prima rappresentazione (e prima tutela di dignità), è oggi scomposta in un numero infinito di micro informazioni, più o meno rilevanti, più o meno qualificanti, che sono trattate e assemblate in forma di byte da diversi attori, per differenti finalità, in diverse combinazioni. Vengono così ricostruite molteplici immagini di noi, quasi che non di un corpo digitale sia lecito parlare ma di molti corpi, molte diverse "persone", elaborate e ricostruite a partire dai nostri dati, o da una parte di essi. I software, con algoritmi sempre più evoluti, macinano i dati personali di volta in volta disponibili e creano correlazioni e pattern statistici che diventano modelli comportamentali, anche predittivi.

Assumiamo, a seconda del tipo di profilazione, una diversa identità, una diversa personalità corrispondente al modello statistico dell'algoritmo di riferimento. È difficile non citare Pirandello<sup>5</sup>:

4 Luciano Floridi, *La quarta rivoluzione*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

5 Luigi Pirandello, *Uno, nessuno, centomila* [1926].



«L'idea che gli altri vedevano in me uno che non ero io quale mi conoscevo, uno che essi soltanto potevano conoscere guardandomi da fuori con occhi che non erano i miei e che mi davano un aspetto destinato a restarmi sempre estraneo... quest'idea non mi diede più requie».

Il nostro corpo digitale elaborato dai *credit score* ci renderà meritevoli o meno del finanziamento richiesto in banca o determinerà il costo della nostra assicurazione per la vettura sulla base dei dati forniti dai mille sensori delle auto connesse; i nostri dati di salute (ancora il corpo fisico che diventa corpo digitale) ci renderanno destinatari di riduzioni o aggravati fiscali; le nostre frequentazioni e i nostri acquisti ci renderanno consumatori più o meno affidabili; le nostre letture e le nostre ricerche sul web ci renderanno potenziali elettori di questo o di quel partito. Si potrebbe continuare, scivolando facilmente verso un baratro distopico, verso i software predittivi utilizzati nella prevenzione del crimine, agevolati nella caduta dall'opacità con cui viene esercitato il potere sui nostri dati.

Nonostante gli sforzi di imponenti normative quali il mitico GDPR, anche in Europa, prima regione al mondo ad aver costituzionalizzato il diritto alla protezione del dato, è difficile aver contezza di quali pezzi della nostra vita sono trattati, da chi e per quali finalità.

Il nostro corpo digitale è trasparente al potere sui dati, ma il potere sui dati è purtroppo opaco, gestito da algoritmi proprietari spesso ignoti agli stessi creatori e ai loro utilizzatori<sup>6</sup>.

Tra i primi limiti autoimposti dai sovrani della corona inglese del XIII secolo a difesa del corpo dei sudditi con il diritto di *habeas corpus* alle moderne costituzioni dei Paesi democratici sono trascorsi circa 800 anni: siamo passati dalla tortura alle prove legali attraverso la schiavitù. C'è da sperare che nella dimensione immateriale del nostro corpo, costituita dai nostri dati, il passo sia più breve.

6 Sul tema della "trasparenza asimmetrica": Frank Pasquale, *The Black Box Society*, Harvard University Press, Harvard 2015.



# **STORIE DI CORPI**

# Marigia Maulucci

## IL CORPO NELLA PAURA

Semmai avesse ancora un senso la dicotomia natura /cultura – che il pensiero scientifico, filosofico, antropologico, psicoanalitico ecc., ha da anni contribuito a mettere in discussione –, essa si dissolverebbe proprio nel definire il corpo. Il corpo è materia, carne, sangue, ma anche storia, cultura, relazioni. Credo che lo stesso destino avrebbe la contrapposizione tra uno e molteplice, intorno alla quale si sono scervellate per secoli generazioni di filosofi prima che Kant mettesse fine a questo tormento. In quell'unico corpo, o meglio in quel corpo che ci sembra unico, quante molteplicità di storie, memorie, persone, cose, eventi si agitano, convivono, si compongono, si scompongono?

Il corpo è ontologicamente un *unicum materiale*, filogeneticamente una complessa multiculturalità. In altri termini, il corpo è ambivalente e multivalente. Se è vero che io ho coscienza del mio corpo attraverso il mondo, è anche vero, per la stessa ragione, che il mio corpo è il perno del mondo e in questo senso ho coscienza del mondo per mezzo del mio corpo (M. Merleau Ponty, 1945). Questa apertura, questa *intenzionalità* è scritta nella struttura anatomica del nostro corpo, è tensione al progettarsi verso le cose, al possederle. Riflettere non è rientrare in sé e scoprire l'interiorità dell'anima. Riflettere, dunque, non è costruire il mondo, ma restituirgli la sua offerta, non è nemmeno un atto deliberato, ma lo sfondo senza di cui nulla potrei deliberare (U. Galimberti, 1987).

È il mio corpo che posiziona gli oggetti, che definisce le coordinate spaziali. Destra, sinistra, sopra e sotto, vicino e lontano non sono posizioni geometriche ma rispondono alla *situazione* in cui il corpo si colloca, al suo vissuto. Così per il tempo, che appartiene al *rapporto* del mio corpo con il suo fluire. L'avvenire non è *posteriore* al passato e quest'ultimo non è *anteriore* al presente. La temporalità si temporalizza come avvenire-che-va-al-passato-venendo-al-presente (M. Heidegger, 1927).

L'esperienza del mio corpo che disegna lo spazio e definisce il tempo

è il sentire la sua *presenza* come corpo vivente, sono io nel mondo<sup>1</sup>: dolore (ma persino piacere), malessere (ma persino benessere) possono pervadere il mio corpo fino a farmi perdere il senso della presenza al mondo. È l'estraneo che mi abita, oppure il modo attraverso il quale sento la mia corporeità e quindi l'appartenenza al mondo. Il tema è quindi capire, conoscere, parlare con questo estraneo.

Tutto quello che sappiamo oggi di Psicologia dinamica, di Psicoanalisi, di Psicologia Analitica si deve al dolore *nel* corpo delle isteriche: non c'erano patologie francamente diagnosticabili, non c'erano organi apparentemente malati, eppure quelle fanciulle soffrivano di anestesie, di anoressia, di paralisi degli arti, di tremori, di svenimenti. La chiamarono isteria che, per Charcot, originava da una sorta di sistema parassitario nella mente, composto di idee o associazioni delle stesse, che producono alterazioni nello stato di coscienza e patologie somatiche non riconducibili a problemi organici.

Per dare dignità di patologia all'origine psicologica, forse i nostri antenati si concentrarono eccessivamente sulle funzioni psicologiche quasi in contrapposizione all'origine organica delle patologie, in un universo cartesiano dicotomico tra mente e corpo: l'intento era lodevole e generoso, il risultato a rischio di inefficacia.

Fu Jung (e non sono di parte), con l'intuizione del complesso a tonalità affettiva, fortemente sostenuta da risultati di laboratorio e altrettanto fortemente impregnata dagli studi di Bleuler e Janet, a riconnettere le due dimensioni: il complesso è unità somatopsichica, è fatto di idee, immagini, memorie fortemente innervate nel corpo.

Il complesso è un punto vulnerabile, una bestia nera, un tarlo che insidia, blocca, avvelena, disturba, interferisce con le attività della coscienza che, però, priva di questo sabotaggio, sarebbe in letargo e senza attività psichica. Tanto vale morire.

Janet prese in cura Marceline quando aveva ventun anni e la seguì fino alla sua morte, circa quindici anni dopo. La ragazza era intelligente ma fragilissima, non si può neanche dire anoressica, perché il problema non era l'imporsi di non mangiare, il tema era l'assoluto silenzio e insensibilità del suo corpo. Non aveva il senso del gusto, non aveva il bisogno di nu-

1 Passa da qui la differenza husserliana tra *Körper* ("corpo organico") e *Leib* ("corpo vivente nel mondo").

trirsi, non sentiva neanche lo stimolo di urinare. Siccome però doveva sopravvivere, non faceva nessuna fatica (anzi era pacificata) quando si infilava da sola un sondino per l'alimentazione o un catetere per la minzione. Il governo del corpo è nelle mie mani e nella strumentazione che uso: spontaneamente, sensibilmente, esso non parla, anzi deve tacere.

Nel corpo di queste adolescenti del secolo scorso si concentrava tutto lo spirito del tempo sulla donna, la femminilità, il sesso e ogni angoscia del loro personale percorso di vita: furono per questa ragione chiamate isteriche e non è nemmeno un caso se oggi i repertori diagnostici hanno quasi omesso questa patologia, col tempo sostituita da un generico disturbo somatoforme e da un ancor più generico (ma di ampia, troppo ampia diffusione) disturbo borderline di personalità (DBP).

«Quando mi guardo allo specchio non mi vedo» dice Adele, caso clinico riportato da Russel Meares per indicare nel disturbo dell'esperienza del Sé il nucleo del DBP, caratterizzato da disconnessione in diverse sfere dell'esperienza, frammentazione della vita psichica, alienazione rispetto all'ambiente sociale ma anche – e forse soprattutto – alienazione da sé.

Cosa intende per alienazione, Meares ce lo ha spiegato in *Intimità e alienazione* (R. Meares, 2000): il Sé è un processo, una sorta di dialogo tra le parti. Il dialogo è *intimo* perché compone nel tempo una storia individuale, integra memorie semantiche ed episodiche, cioè il ricordo dei fatti e quello del singolo vissuto degli stessi. Non c'è intimità nell'alienazione conseguente a un evento traumatico, non c'è dialogo tra le parti.

È proprio in seguito a questo che si incista un disturbo dell'esperienza del Sé, un'alterazione psicopatologica, una sconnessione delle funzioni della coscienza di memoria, identità e percezione. Un'assenza di coesione del Sé. Una *dolorosa incoerenza*.

Il trauma ha bloccato questa possibile connessione, un trauma sessuale, un abuso, ma anche un ambiente familiare respingente, freddo, non rispondente ai bisogni vitali di affetto e calore. O una sorta di cortocircuito tra una normale richiesta di fiducia e accoglienza verso un *care-giver* che è la fonte prima della sfiducia, del rifiuto, insomma della paura.

Il risultato è una continua richiesta d'amore e una fuga precipitosa tutte le volte che a questo bisogno qualcuno (terapeuta compreso) provi a dare una risposta. Francesca (ovviamente il suo e tutti gli altri nomi sono di fantasia) ha sdegnosamente rifiutato la seconda seduta settimanale che le proponevo terrorizzata dalla percezione di invasione nella sua in-

timità (dolorosissima) che una mia presenza più costante avrebbe rappresentato.

Giovanna ha sviluppato da piccolissima un fare e un atteggiamento seduttivo solo per farsi *vedere* da una madre fascinosa e assente, col risultato di una precoce sessualizzazione dei suoi comportamenti che le ha procurato una lunga serie di abusi sessuali: è arrivata in terapia sentendosi in colpa, ora conosce la differenza tra il suo bisogno e la violenza subita ma non riesce ad amare e farsi amare. Vuole essere adorata, vuole che ognuno la veda come la più bella del reame, ma sfascia qualsiasi relazione che la fa scendere dal piedistallo che si è costruita per segnare la distanza dal contatto umano.

Anna ha una ventina d'anni di bulimia alle spalle: l'immagine che ha di sé è di una clessidra. Tutte le volte, mi dice, che la testa mi si riempie di pensieri dolorosi devo svuotarla riempiendo la pancia e poi vomitare tutto: non ho nessun piacere nel cibo, sono felice solo quando vomito.

Sono storie di dolore che sembrano arrivare dal passato: "sembrano", se il tempo non fosse, come abbiamo visto, quel futuro che va al passato per arrivare al presente. E il presente è il centro, nel quale precipitano le storie passate che ognuno di noi scrive e riscrive, ricorda e/o dimentica per consentirsi non solo un quotidiano ma anche un progetto, un futuro.

Se così è, è lo *Zeitgeist* nel quale tutti siamo immersi che si connette, si incrocia, si radica nei nostri corpi, diventa risonanza di sé e delle proprie angosce perché spesso quei corpi sono travolti dalla paura.

La paura di chi lavora, la paura di chi non lavora, la paura del presente, la paura del futuro, la paura che niente cambierà mai, la paura che qualcosa possa cambiare, alla fine la paura di morire che è l'altra faccia della paura di vivere.

È l'angoscia del doversi continuamente misurare con l'ignoto che è in noi, con le tante parti sconosciute e spesso brutte con le quali siamo impastati. Noi, però, chiamiamo paura quest'angoscia, perché la paura ha un oggetto, ha qualcuno o qualcosa con cui prendersela, che possiamo attaccare o davanti alla quale possiamo scappare.

Covava sotto la cenere della nostra sfera cosciente ma ora emerge nella forma peggiore, perché il clima che ci circonda la potenzia, la legittima, fa sì che di essa non ci si vergogni più: non l'affrontiamo più, la urliamo tanto forte da coprire il grido d'angoscia che rimane nascosto da qualche parte.

Pina odia i suoi vicini di casa perché sono fastidiosi e per giunta sono pure stranieri, si danno giorno e notte a interpretare ogni rumore che arriva dal piano di sopra, ricostruendo i singoli momenti della loro vita, quando si alzano, quando mangiano, quando giocano coi bambini, quando litigano. Pina è sola, senza famiglia, senza figli, senza amici: è l'angoscia della sua solitudine che le fa vivere la vita degli altri con rabbia, rancore, disperazione. Sopra la sua testa c'è vita e casino. Dentro casa sua, silenzio e solitudine. Il suo corpo sta rigido e immobile sul bordo della poltrona, la borsa sulle ginocchia, il cappotto sul bracciolo della stessa. Intanto che lei si blocca e si difende, io comincio a sentire un formicolio nelle mani, devo accavallare le gambe per fermarne il movimento spontaneo, mi viene sete e qualche volta fame: la sua rabbia l'ho presa su io, che poi forse è l'unico modo per restituirla *digerita*. Forse.

Giulia è molto bella, non ha neanche bisogno di essere seduttiva perché comunque tutti si innamorano di lei: o meglio, questo è quello che lei crede, ma il più delle volte teme. Inizia una quantità di storie che potrebbero anche funzionare se il suo corpo contemporaneamente non si ammalasse. Allora si terrorizza e comincia un pellegrinaggio verso una serie infinita di specialisti che diagnosticano le patologie più fantasiose, con terapie all'avanguardia che (fortunatamente) lei si guarda bene dal seguire. Le viscere, il sangue, gli organi vitali le stanno dicendo che il corpo è uno ed è uno con la psiche. Il fascino del contenitore non annulla il baratro del contenuto.

Enrico ha una personalità narcisistica, ma se la vive con l'angoscia di chi cerca continuamente conferme. Non è proprio interessato al prossimo, non lo capisce, gli fa solo paura, esamina alla lettera qualsiasi riscontro gli venga dato, si macera nella ricerca di parole e atteggiamenti che rispondano alle sue attese. Le nostre sedute sono esercizi dialettici in cui sembra vero tutto e il contrario di tutto. In genere conclude dicendo che forse gli altri sono invidiosi di lui: per un po' ha funzionato ma adesso, dopo questa "conclusione", comincia a tremare, ha il respiro soffocato, la tachicardia. E sempre più spesso piange: gli arti smettono di tremare, il groppo in gola si scioglie e lentamente può emergere la fonte interna di angoscia.

Già, l'invidia, che la cultura (diciamo così) del tempo ha sdoganato.

L'invidia è (era?) un sentimento tanto diffuso quanto inconfessabile e inconfessato.



È un sentire devastante. Provandola investiamo l'Altro delle cose belle che noi non possediamo e quindi tendiamo a distruggerlo, facendo così a pezzi l'oggetto buono.

Specularmente, subendola non possiamo che vivere l'Altro come un persecutore che ci vuole distruggere. In tutti e due i casi, siamo drammaticamente soli in una lotta perenne, un corpo a corpo che in Enrico provoca una reazione di panico.

La crisi d'ansia, l'attacco di panico così diffusi possono essere cancellati (come molti pazienti in terapia chiedono) o possono essere vissuti come un simbolo che connette dimensioni in tensione tra loro e, proprio in virtù dell'angoscia che incorpora, apre la porta dell'ignoto.

E sempre, ma proprio sempre, entra in ballo la dimensione del tempo: il tempo passato che forse si pensa di aver sprecato, il tempo futuro così denso di incognite, il tempo presente che spaventa e paralizza. Allora c'è chi lo anticipa con una programmazione ossessiva, chi lo subisce popolandolo di rinvii, chi lo nega e basta.

A queste domande dobbiamo dare una risposta, proprio quando tutto intorno a noi trasforma le tensioni e le sofferenze individuali in paure da affrontare col pugno di ferro contro un nemico "esterno". Nel mestiere che faccio (ma forse questo vale anche in generale) ho imparato una cosa molto importante: non basta interpretare le richieste, le angosce, i problemi che le persone portano in terapia. Serve a poco che io dia una spiegazione sulle ragioni per cui stanno male. Serve molto di più che *insieme* ci facciamo carico di quelle storie individuali di dolore e diamo loro un nome, un senso e quindi una prospettiva. È come attraversare *insieme* una zona buia.

Soltanto quando spuntò il sole *fu la paura un poco queta*, diceva Dante che di selve oscure se ne intendeva.

## Bibliografia

Umberto Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 117-118.

Pierre Janet, *Trauma coscienza personalità. Scritti clinici*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

Carl Gustav Jung (1907), *Psicologia della dementia praecox*, in Id., *Opere*, Vol. III, Bollati Boringhieri, Torino 1971.

Carl Gustav Jung (1928), *L'io e l'Inconscio*, in Id., *Opere*, Vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino 1983.

Martin Heidegger (1927), *Essere e tempo*, UTET, Torino 1978, p. 507.

Russell Meares (2000), *Intimità e alienazione*, Raffaello Cortina, Milano 2000.  
Russell Meares (2012), *Un modello dissociativo del disturbo borderline di personalità*, Raffaello Cortina, Milano 2014.  
Maurice Merleau Ponty (1945), *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 130.

Elena Madrussan

# CORPI GIOVANI IN FORMAZIONE. LA VITA “CHE CONTA”

L'enfasi con la quale, periodicamente, siamo chiamati a fare i conti con le mode, le pose, i linguaggi del corpo di preadolescenti e adolescenti può essere, come spesso accade, fuorviante rispetto alla comprensione reale dei fenomeni. Presto verrà l'estate del senso comune, quella dei corpi troppo poco vestiti, inciabattati e pubocentrici, che impropriamente abiterebbero le aule scolastiche, distraendosi vicendevolmente dall'attività didattica e tagliando fuori dall'orizzonte dialogico, senza bisogno di parole e senza appello, il corpo-docente. Così che a essere minacciato risulta sempre il decoro istituzionale che la corporeità stessa, a scuola, dovrebbe descrivere: l'espressione del rispetto per le culture, le scienze, le arti.

Questa rappresentazione della corporeità giovanile, tutta centrata sull'esteriorità e sulle sue vere o presunte inadeguatezze ai contesti, insiste sulla scissione tra ciò che il soggetto-corpo *esprime* e ciò che, invece, *dovrebbe essere*, sovrapponendo il piano della comunicazione simbolica con quello dell'“etica della presenza”. Il che avvalorerebbe l'idea che corporeità ed etica, nella loro relazione, dispongono di un codice comune, sia formale sia comunicativo. Ma i due piani sono davvero coincidenti?

La domanda non è retorica: il giudizio negativo veicolato da tale rappresentazione sembra riproporre, sottotraccia, una sorta di moralismo di ritorno da parte di chi i giovani li dovrebbe innanzitutto osservare con sguardo aperto e interrogante, per comprendere non solo loro, ma anche il tempo in cui viviamo. Più ancora, però, a essere posta al centro dell'attenzione è la difficoltà (etica o comunicativa?) delle istituzioni educative ad affermarsi agli occhi dei ragazzi come occasioni di formazione non estranee alla vita “che conta”. Là dove esse, invece, dovrebbero essere

vissute come occasioni di formazione *pertinente* alla vita individuale e sociale, di esperienza e di pensiero.

Quando Pasolini osservava i giovani capelloni degli anni Settanta e riconosceva nel “linguaggio dei loro capelli” la portata intenzionalmente provocatoria ed esplicitamente oppositiva rispetto al modello giovanile dominante, egli comprendeva esattamente la coerenza, necessariamente fastidiosa, di un’espressività del corpo antagonista all’imposizione di un “dover essere”. Salvo il fatto che Pasolini, poi, rilevava anche la progressiva perdita del significato eversivo, sociale e culturale del linguaggio di quei corpi, rapidamente inglobato nel sistema della moda, secondo l’equivalenza massificata e omologante giovani = capelloni. Assorbita, quindi, nelle più perverse forme del conformismo degli stili e delle personalità, la forza semantica di quel linguaggio così potente e così perentorio si era persa: il significato di quell’espressione ribelle della corporeità era stato letteralmente rovesciato dall’essere-contro all’essere-come.

Dagli anni Settanta a oggi la logica del consumo dell’espressività identitaria attraverso i corpi non sembra essere cambiata. Semmai, si sono moltiplicate le forme di consumo, favorite soprattutto dall’accelerazione repentina delle sue possibili varianti. Così, si è pure diffusa l’idea che i significati “eccessivi” dei corpi giovani (dai *tattoo* ai capelli rosa, ma fino a quando?) non siano altro che l’affermazione di appartenenza identitaria a un gruppo, dettata, oramai, più dalle leggi della moda che non dallo sforzo individuale di interpretazione sociale e culturale.

Eppure, un significativo elemento, oggi colpevolmente trascurato, in questo passaggio dal corpo-ribelle al corpo-massa, riguarda l’esigenza, per l’adolescente, di coniugare la ricerca della propria identità a un voler-dire fisico-materiale dotato di una sicura espresività. Infatti, se anche fosse assente dal loro orizzonte la prospettiva di un radicale cambiamento sociale, senz’altro sarebbe ancora forte e chiara questa esigenza. Non basta, allora, registrare le infinite disponibilità del fiorente mercato della moda, né basta chiamare in causa i processi di identificazione e proiezione nelle icone della musica, dello spettacolo e dei social, per comprendere a fondo il processo (tras)formativo che impegna così tanto i ragazzi nell’elaborazione del proprio modo di essere e di apparire.

Non basta per due ragioni. In primo luogo, l’incremento di attenzione e di cura complessiva per la propria fisicità da parte degli adolescenti sembra indicare una rilevanza del corpo che va al di là delle dinamiche di ri-

conoscimento tra pari, ma che riguarda, piuttosto, una più forte volontà di affermazione personale, in cui la definizione del proprio modo di essere comprende l'espressione della propria visione del mondo, per quanto incerta e priva di orizzonti essa sia. Se, poi, a controllare e guidare tale sentimento è la persuasività della comunicazione virtuale e mediatica, è perché essa intercetta quell'esigenza identitaria prima ancora che si palesi alle coscienze soggettive, accogliendo insicurezze e volontà, fragilità e vanità, ed esibendo una prossimità di intenti e una corrispondenza di sensibilità che nessuna istituzione educativa sembra in grado di eguagliare.

In secondo luogo, dal punto di vista del mondo adulto, sembra ancora resistere la tendenza a concepire la corporeità come qualcosa da disciplinare o da rendere performante, piuttosto che qualcosa da comprendere e *con cui* educare. In altre parole, i corpi sono lontani dall'essere considerati parte integrante e costitutiva dell'intelligenza individuale, luoghi non solo dell'affermazione narcisistica ma della presenza vivente e pensante delle soggettività. E poco importa – sul piano dell'intervento scolastico o educativo in genere – che questo nesso tra fisicità e riflessività sia complesso da cogliere e da far fruttare perché, a ben vedere, non c'è aspetto della relazione educativa che sia semplice, intuitivo, lineare.

Detto altrimenti, il rischio è che nella percezione corrente – distante e astratta in rapporto al sentire giovanile – i corpi indisciplinati vadano ancora sanzionati e addestrati. Questo sarebbe il compito dell'educazione. O, peggio ancora: questo sarebbe ciò di cui i giovani hanno bisogno.

Vien da chiedersi, allora, perché questo modello si riveli così spesso fallimentare, mettendo in luce una contrapposizione che non è più quella intergenerazionale, ma – ben più grave – quella tra “mondo della scuola” e “mondo della vita”.

È, dunque, ancora nella netta separazione tra materialità del corpo e razionalità cognitiva che abitualmente ci si muove quando si guarda alle soggettività che animano la vita scolastica? Perché, in verità, sul piano dell'elaborazione culturale, e degli studi pedagogici in particolare, molta strada è stata fatta nello sforzo di ricongiungere significati e identità, entrambi costituiti dall'intreccio indissolubile di corporeità, apprendimento, personalità e, non ultimo, socialità. È stata ripercorsa la storia critico-istituzionale del disciplinamento dei corpi, negli spazi in cui i corpi sono costretti (aule e arredi scolastici, luoghi d'aggregazione, non-luoghi) e nelle forme simboliche della coercizione (performatività e competitività delle

prestazioni fisiche, controllo del movimento, dogmatismo dell'apparire). È stata percorsa la via di una nuova concezione del corpo come istanza formativa ineludibile, sulla quale lavorare in direzione della *cura sui* intesa, in senso ampio, come esercizio consapevole di costruzione della propria personalità. Sono state individuate e promosse le testimonianze culturali (letterarie, filosofiche, artistiche) in cui l'io, tutto intero – comprese le sue zone d'ombra – è la propria corporeità.

Che cosa fatica, allora, a transitare nella coscienza collettiva, più ancora che nelle pratiche scolastiche, tanto da far risultare ancora così distinte corporeità e intelligenza razionale?

Al di là delle legittime considerazioni sulla fatica di educare, dov'è finita la volontà di comprendere il rapporto tra linguaggio del corpo ed esperienza dell'io?

Se è vero – come certamente gli adolescenti dimostrano – che la corporeità non è sempre e soltanto il regno della riproduzione acefala di un modello di consumo, ma lo spazio semantico della rappresentazione di sé e della propria relazione con gli altri e con il mondo, in essa sono compresi una serie articolata di elementi: la rivendicazione di una personalità, anche se *in fieri*; l'affermazione di una volontà di proporsi al mondo in una certa luce e attraverso determinati segni distintivi; l'apprendimento di un alfabeto complesso, intersoggettivamente selezionato e comunicativamente efficace; lo studio dei codici espressivi che l'appartenenza identitaria a un "tipo" o a un "genere" implicano; la concertazione con il mondo dei pari di forme di relazione e di saperi – soprattutto tecnologici e musicali, ma non solo – consone alla condivisione di gusti, opinioni, attività. Insomma: una ricca messe di esperienze (di sé, dell'altro, del mondo) in cui materialità e immaginazione, corporeità e riflessività, fisicità del segno e significato del simbolo, sono tutt'altro che distinte. E tutt'altro che poco significative, sia nella costruzione, anche sofisticata, della propria personalità sia nell'esercizio concreto della propria intelligenza.

In effetti, è attraverso il "corpo-che-siamo", secondo l'efficacissima espressione di Pietro Prini, che l'individuo consegna il proprio mondo e la propria lettura di sé nel mondo. Ed è questo il nodo indissolubile da comprendere se si vuole incidere, educativamente, sulla relazione tra materialità del corpo e immaterialità del sapere. Un nodo, cioè, in cui non deve essere il sapere a "materializzarsi", ma è l'ineffabilità del significato – di cui il corpo è il simbolo più eloquente – a richiamare il sapere alle sue

funzioni allegoriche, allusive, interpretative, anche esplicative, ma mai didascaliche.

Sembra, allora, che l'ineffabilità del linguaggio del corpo – “ineffabilità” è la parola che usava Pasolini, cogliendo la natura metacognitiva del saper-essere giovanile – sia, in definitiva, quel che i ragazzi cercano reiteratamente, sfuggendo, con ciò, a qualsiasi perifrasi interpretativa adulta.

Rimane da stabilire se su questo ampio e fertile terreno la scuola sia in grado di produrre cultura, insieme agli studenti, o se invece essa sia – perché sceglie di esserlo, beninteso – il luogo preposto a un esercizio di disciplinamento cognitivo, separato non dalla vita materiale (la scuola non lo è e forse non lo è mai stata), ma dalla capacità di produrre un senso che vada al di là dell'apprendimento strumentale.

Perché se così fosse, se cioè la scuola riducesse il proprio ambito d'azione alla sola educazione al concetto e alla sua applicazione operativa, non potremmo certo stupirci del fatto che i suoi fruitori vadano in cerca della loro identità altrove. Né potremmo contrastare il fatto che trovino, nei mille altrove della persuasione globalizzata, gli spazi effettivi della loro formazione “reale”.

Ma per scongiurare il rischio che formazione di sé ed educazione/istruzione si separino definitivamente è necessario affidarsi a educatori in grado di riconoscere segni e simboli, capacità e possibilità, lavorando alla costruzione di un sapere eloquente e persuasivo per la formazione di soggettività complesse ed esigenti. Un sapere, cioè, ben consapevole del fatto che persino l'ultimo modello di infradito è pur sempre un oggetto culturale.

### **Bibliografia**

- Lucia Balduzzi (a cura di), *Voci del corpo*, La Nuova Italia, Milano 2002.  
Franco Cambi, *La cura di sé come processo formativo. Tra adulità e scuola*, Laterza, Roma-Bari 2010.  
Antonio Erbetta (a cura di), *Il corpo spesso. Esperienze letterarie e vissuti formativi*, Utet Università, Torino 2001.  
Alessandro Mariani (a cura di), *Corpo e modernità. Strategie di formazione*, Unicopli, Milano 2004.  
Riccardo Massa, *Le tecniche e i corpi verso una scienza dell'educazione*, Unicopli, Milano 1986.  
Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975.  
Pietro Prini, *Il corpo che siamo*, SEI, Torino 1991.

# Clemente Tafuri e David Beronio

## **FENOMENOLOGIA DEL CORPO PERDUTO**

Nell'arco di una decina d'anni la sostituzione di comunità virtuali alle forme tradizionali di aggregazione o la virtualizzazione di tali forme ha creato una dimensione esclusiva che riguarda un'intera collettività suddivisa in piccoli gruppi tendenzialmente isolati fra loro. I processi di aggregazione avvengono ormai per contagio, senza confronti reali. La possibilità concessa a chiunque di dare una forma, sia essa scritta o per immagini ma comunque in un contesto virtuale, alla propria visione del mondo è una velenosa e falsa interpretazione della democrazia. Si sta rivelando l'occasione per la nascita continua di comunità che considerano sempre meno necessario mettere a confronto le differenze ed elaborare la consapevolezza della propria condizione considerando scenari complessi. Le comunità virtuali sono circoli, covi per chi la pensa allo stesso modo, non luoghi in cui annichilire il senso critico, supermercati in cui sfogare la propria bulimia e la propria isteria.

La *presenza* fisica che si impone con sempre maggior forza è quella dell'immagine fotografica o filmata (quella cioè di una rappresentazione parziale per sommari aggregati di forme e colori), che tralascia inevitabilmente gli altri aspetti di una esperienza sensoriale comune, non solo quelli relativi ai sensi che non vengono coinvolti nella visione, ma anche quelli emotivi legati direttamente alla presenza reale.

Si è instaurato il primato di una autentica *pangrafia*, di una condizione cioè in cui ogni azione e ogni individuo vengono riprodotti e descritti, e l'interazione sociale, come la percezione di sé, prescinde dal corpo dell'individuo. L'azione è relegata alla dimensione virtuale, e anche quando essa prende una forma reale, viene immediatamente destituita dello stato di accadimento per essere ricondotta alla sua rappresentazione. Ogni azione diventa tale solo se è filmata, solo cioè nel suo stato di riproducibilità. Una tale condizione comporta innanzitutto un'atrofia dell'azione,



che rischia di compromettere la natura politica di ogni lotta in quanto l'azione non è più recepita ed elaborata come intervento reale. E con la perdita della possibilità di agire è andato perduto l'attore, cioè il corpo di ciascun individuo. Il corpo, infatti, non è coinvolto nella dimensione sociale dell'individuo se non come corpo-immagine e in questo senso è un elemento infinitamente condivisibile e portatore di un'identità moltiplicata da un lato, ma irrimediabilmente narcisistica dall'altro.

Ma quale corpo è andato perduto? La prima risposta che dobbiamo dare a questa domanda può essere un'ulteriore domanda: quale significato dobbiamo tentare di recuperare per restituire una direzione a un percorso di consapevolezza di noi stessi e quindi a una possibilità di azione non più ridotta a un'ombra di se stessa?

Un fondamentale aspetto con cui abbiamo perso ogni familiarità è il corpo-materia, il *soma*, il corpo cioè che ci consente di essere un elemento intramondano solidale con tutti gli aspetti della realtà che ci circonda. Che ci consente di occupare uno spazio e di affermare una presenza. Ma altrettanto perduto è il corpo nel suo significato di una estensione, *chros*, che raccoglie il nostro aspetto e si fa portatore del nostro sembiante attraverso il volto. È il corpo-identità.

Infine il corpo-struttura, il *demas*, la forma vitale attraverso la quale si instaura una relazionalità funzionale con l'ambiente. Anch'esso perduto e rimpiazzato, proprio come il corpo negli altri suoi significati, dal corpo-immagine. Ma tali significati perduti possono continuare a esercitare una funzione. Non solo, possono mostrarsi nella loro processualità imponendo una inequivocabile affermazione del corpo che metta in crisi la *pangrafia* nell'ambito della quale ne percepiamo, ormai abitualmente, l'immagine. E tale affermazione può accadere proprio nel luogo dove il corpo si offre alla visione statutariamente: il teatro. Sulla scena il corpo si offre allo sguardo innanzitutto come immagine senza tuttavia incorrere nel depotenziamento del corpo-immagine, si mostra e agisce al tempo stesso mantenendo però inalterata tutta la sua portata fisica.

Un problema analogo viene individuato da Artaud, che rivendica la sostanziale fisicità del corpo dell'attore in contrapposizione al dominante primato della letteratura nelle opere teatrali:

«Sostengo che la scena è un luogo fisico e concreto che esige di essere riempito e di poter parlare il suo linguaggio concreto. [...] Mi

sembra più urgente determinare prima in che cosa consista il linguaggio fisico, il linguaggio materiale e solido, grazie al quale il teatro può differenziarsi dalla parola»<sup>2</sup>.

Decifrare il *linguaggio fisico* e affermarne la centralità sulla scena significa innanzitutto restituire la dignità di *luogo concreto* alla scena stessa e quindi ristabilire le condizioni per un'azione politicamente significativa, cioè un atto concreto in un luogo concreto. Il teatro, prosegue Artaud, non può ritrovare se stesso, cioè la sua essenziale funzionalità se non fornendo allo spettatore veridici precipitati di sogni nei quali il suo gusto per il delitto, le sue ossessioni erotiche, la sua primitività, le sue chimere, il suo senso utopistico della vita e delle cose, persino il suo cannibalismo, si riversino su un piano non convenzionale e illusorio, ma interiore<sup>3</sup>.

L'interiorità evocata da Artaud non deve essere letta in un significato psicologico, non si tratta di una condizione che fa sì che ogni spettatore si ripieghi in una sua dimensione intima e personale. Si tratta piuttosto della possibilità di condividere un momento di conoscenza, di riconoscere in se stessi e negli altri una condizione più autentica e più profonda rispetto alla percezione di sé che si può avere all'interno dell'ambito ristretto imposto dai parametri della quotidianità. E tale consapevolezza, che procede dal corpo dell'attore, è quella che conduce al corpo dello spettatore, alla sua fisicità, nella quale egli può alla fine *riconoscersi* sperimentando un'identità quasi inedita, proprio perché il suo corpo, i suoi corpi, sono ormai perduti.

Riconoscere l'animalità nell'uomo, non solo, ma affermare nell'animalità l'essenza dell'uomo: questo è il pensiero pesante, decisivo, foriero di tempesta, il pensiero di fronte al quale tutto il resto della filosofia moderna viene abbassato a ipocrisia. Schopenhauer lo ha enunciato, e Nietzsche ne è stato l'unico esegeta autentico, verificandolo nel campo degli accadimenti umani. L'oscura radice dell'animalità, la cieca volontà di vivere traspare dai miti delle religioni antiche<sup>4</sup>.

L'animalità di cui parla Colli è l'esatto opposto del corpo-immagine e spetta al teatro mettere in atto il processo attraverso il quale essa possa

2 A. Artaud, *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 2000, p. 155.

3 Ivi, p. 207.

4 G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 103.

essere affermata e riconosciuta. Ma quale teatro? Non certo il teatro letterario, quello dove il primato della parola trionfante impedisce, come lamenta Artaud, che l'attore abbia un corpo e la scena sia un luogo reale. Forse un teatro che torna a rielaborare il mito, dove uomo e animale sono uniti e dove l'intima dilacerazione della volontà di vivere si manifesta nella perenne labilità, nel tessuto tragico degli impulsi animali in lotta<sup>5</sup>. Un teatro dove la vita si riappropri del suo spazio e dove l'azione torni ad avere una dimensione collettiva e quindi politica. Un teatro proibito, fatto di «rappresentazioni che intendono mettere in scena «corpi deformi e pensieri ignobili». Così Platone descrive nelle *Leggi* (VII, 816 E) la commedia e raccomanda che non venga praticata accanto a forme teatrali più serie e convenienti, ma che venga rappresentata a parte, proprio come quelle danze ditirambiche da cui la tragedia è nata e che «traggono il nome dalle Ninfe, da Pan, dai Sileni e dai Satiri» (815 C). Quelle divinità cioè che uniscono le fattezze umane a quelle animali, che riconducono a uno stato umano anteriore al *principium individuationis*, nell'ambito del quale l'uomo, il dio e l'animale sono indistinti, in una condizione ormai per noi irraggiungibile.

Ma il nostro corpo può dirci ancora molto su noi stessi, sulla nostra animalità, sulla lotta che siamo chiamati a combattere. Magari mettendo in scena *corpi deformi e pensieri ignobili*. Il teatro così inteso e vissuto diventa il luogo in cui partecipare a un evento eccezionale che ci appartiene in quanto individui. E ancor più un luogo a cui possiamo scoprire di appartenere proprio perché i corpi che agiscono sono in realtà la visione di chi è chiamato a partecipare sia come attore che come spettatore. Se si perde questa marginalità rispetto al sistema, se si rinuncia a frequentare l'eccezionalità di una *fiesta della conoscenza*, ci si ritrova a fare e fruire un teatro che virtualizza proprio perché omologa. Gli attori non sono più individui, non macerano la loro potenzialità artistica e umana scavando nella propria interiorità attraverso la porta stretta del corpo. Essi diventano immagini, prodotti, sostituibili e a scadenza. Si assegna loro una parte, semplicemente, e li si conduce a un livello di convenienza e resa finalizzata alla scena. L'esatto opposto di quanto teorizzato dai maggiori riformatori del teatro del secolo scorso e in perfetta coerenza con quanto avviene in tutti gli altri settori e specialismi.

5 Ivi, p. 104.

Il Novecento ha ribadito, non solo in ambito teatrale evidentemente, la lezione per cui ciò che esiste è il primo passo verso un cambiamento radicale. Ma sembra, a guardarsi intorno con un po' di accortezza, che questa e altre lezioni siano dimenticate. E non perché si sia capito il valore relativo della storia, non perché una provvidenziale inattualità abbia messo in crisi il rapporto che abbiamo con il nostro tempo (questioni che comunque ci porterebbero, con ogni probabilità, a riconsiderare molte cose perdute). Sono stati rimossi dal nostro orizzonte problemi irrisolti e questioni fondamentali che riguardano il pensiero e l'arte, che riguardano cioè il reale fondamento di tutto quello che ci circonda. Un fondamento che è capace di estendere ben oltre se stesso senso e passione, crisi e mutamento. Una contraddizione continua capace di ispirare ogni momento della nostra vita.

Stiamo rinunciando alla complessità per concederci il lusso di allontanare da noi gli effetti, e le cause, di una crisi. Il nostro corpo, atrofico, clonato, teatrale, non sembra più in grado di scatenare nessuna rivolta, come se, proiettando su se stesso la propria immagine, si uniformasse placidamente allo stato delle cose.

# Luigi Vittorio Berliri

## DISABILITÀ E BELLEZZA

*È il mio corpo  
che vuole.  
Che aspetta  
e sanguina  
che ascolta  
e tace.*

M. SCIANCALEPORE

Alcuni filologi ipotizzano che l'etimologia di "corpo" sia connessa con la radice sanscrita *KRP*, che vuol dire "bellezza", ma anche compassione, tenerezza.

### **Mani per vedere**

Livia non vede, ha un ritardo cognitivo piuttosto importante. Usa le mani per vedere, per capire, per ascoltare. Con una carezza scruta il suo interlocutore e dal tono della voce, dalle mani posate sul viso riesce a comprenderne lo stato d'animo. Riconosce le persone cui vuole bene dal rumore dei passi, dall'odore, da una parola. Per muoversi usa una sedia a rotelle. Abita a *casablu*, una casafamiglia per persone con disabilità a Roma.

Quando "le rode", per usare le sue stesse parole, diventa intrattabile, i vestiti vanno in mille pezzi e il mondo attorno diventa ancora più buio. Ma quando è di buon umore, solare, allora ce n'è per tutti: epiteti, motti, carezze.

Livia è capace in pochi minuti di capire quel che noi solo intuiamo. È una donna, con le sue emozioni, i suoi tempi ciclici, i suoi sogni e i suoi desideri.

### **Occhi nuovi**

Il corpo di Livia può essere bellissimo, delicato, aggraziato, se educo i miei occhi a vederlo con occhi nuovi. Paradossale che questa educa-

zione avvenga attraverso gli occhi stessi di Livia. Livia è cieca e insegna un modo nuovo di vedere il corpo. Quando mi siedo di fronte a lei, Livia posa le sue mani su di me, sul mio volto, ha una delicatezza e una leggerezza che Calvino potrebbe aggiungere un capoverso alle sue *Lezioni americane*. Appoggia i suoi polpastrelli sulle mie palpebre, passando sotto gli occhiali, si insinua dentro le orecchie, sfiora il braccio e ne conta i peli uno per uno. Ascolta il tono della mia voce e subito si accorge se tradisce stanchezza, preoccupazione o qualsiasi altro sentimento.

Educato da lei mi soffermo sul suo corpo, sul suo volto e lo trovo bello e non più deforme. Educato dal suo modo di vedere il mondo vedo il suo mondo con occhi nuovi, fatto di piccole cose ma essenziali. Emmanuel Levinas, filosofo e pensatore lituano e francese del '900, scriveva:

«L'Altro uomo non mi è indifferente, l'Altro uomo mi concerne, mi riguarda nei due sensi della parola "riguardare". In francese si dice che "mi riguarda" qualcosa di cui mi occupo, ma *regarder* significa anche "guardare in faccia" qualcosa, per prenderla in considerazione».

## Il volto

Cinquanta anni dopo, le parole del filosofo lituano sono ancora attualissime e parlano di cose semplici: del volto di Livia.

Non sto negando l'oggettiva fatica che esprime il corpo di Livia e la sua esistenza, sto però offrendo un punto di vista differente, perché spesso la questione è dove ci poniamo a guardare, come sotto la cupola di S. Ignazio a Roma, che si modifica a seconda della posizione dell'osservatore.

Sempre Levinas:

«Nel semplice incontro di un uomo con l'Altro si gioca l'essenziale, l'assoluto: nella manifestazione, nell'"epifania" del volto dell'Altro scopro che il mondo è mio nella misura in cui lo posso condividere con l'Altro. E l'assoluto si gioca nella prossimità, alla portata del mio sguardo, alla portata di un gesto di complicità o di aggressività, di accoglienza o di rifiuto».

## La rosa

Gesti semplici, ma che fanno la differenza. Come il gesto di Augusto, che il 14 febbraio vuole portare Livia a cena fuori. Augusto vive in casa-

famiglia come Livia. Ha una paraplegia e un importante ritardo mentale. Dopo alcuni anni si innamora di Livia.

Andare a cena fuori non è semplice come per due persone qualsiasi. Occorre un pulmino attrezzato per portare due carrozzine, con la pedana che si solleva, le cinture di sicurezza disegnate apposta, occorrono almeno due persone che spingano le carrozzine di Livia e Augusto e che li accompagnino in pizzeria, non due persone qualsiasi, ma persone competenti, che sappiano mettere testa e cuore nel loro lavoro, che conoscano la leggerezza necessaria a spingere una carrozzina. Non è un carrello della spesa. Se sopra c'è il corpo di una persona fragile, con pochi muscoli, la schiena non sempre dritissima, ogni sobbalzo si trasforma in dolore. Occorre anticipare la discesa dal marciapiede alzando la carrozzina un millimetro prima, scendere lentamente frenando con tutta la forza dei bicipiti e appoggiare le ruote di nuovo a terra con delicatezza, occorre vedere le buche (tante!) in anticipo. Occorre saper intuire le inclinazioni del terreno, perché una persona molto pesante se il marciapiede è inclinato di lato non si riesce a spingerla. Occorre insomma una profondissima competenza, che non è la tecnica del saper guidare un mezzo, ma di saper intuire cosa prova il corpo dell'altro.

Cosa prova nella carne, ma anche conoscerne le profondità, rispettarle, intuirle, accompagnarle nei momenti bui e nei momenti di luce. Perché è impossibile occuparsi del *corpo* senza occuparsi dell'*anima* di chi lo abita, del suo *spirito*. Prendersi cura del *corpo* significa saper fare gesti di assoluto rispetto e attenzione alla vita dell'altro.

Arrivati in pizzeria, Augusto regala un fiore a Livia. Una rosa. Livia non vede e accarezza la rosa, ne tocca le spine, che non conosceva: era la prima volta che un uomo le regalava un fiore. Si punge e si arrabbia, chiede conto aD Augusto: «Cosa mi hai regalato? Cosa è?». Augusto descrive la rosa a Livia.

Provate a immaginare di dover descrivere una rosa a un cieco: quanto profumo, quanta bellezza promana già dai pensieri? Ebbene, Livia ascolta la descrizione. Sorride. E sorride ancora. Quel sorriso l'accompagna fino al ritorno la sera in casafamiglia. Livia è felice. Una donna molto, molto felice.

### **Nella storia**

Il corpo segnato, martoriato, offeso, nella storia dell'umanità è stato spesso negato, segregato: dai tempi del racconto epico di Filottete. Filot-

tete aveva un arco invincibile, donatogli da Eracle. Durante la spedizione per Troia assieme a Odisseo e al resto dell'equipaggio un serpente gli morde la gamba e gli provoca una ferita purulenta. Viene quindi abbandonato sull'isola di Lemno, dove si procura da vivere grazie all'arco e alle frecce invincibili. Solo molto dopo un indovino, Eleno, rivelerà a Odisseo che sarà possibile espugnare Troia solo con l'arco di Eracle. Parte quindi la spedizione di Odisseo per tornare a Lemno dove con una serie di stratagemmi... Ma questa è un'altra storia! Fin dall'antichità (sebbene quelle del monte Taigeto e della rupe Tarpea siano solo leggende senza evidenze storiche) i corpi deformati venivano abbandonati, gettati via.

Settant'anni fa in Germania si teorizzava la necessità di una razza superiore, sana. Esistevano vite degne e vite "indegne di essere vissute". Corpi nei quali non vale la pena vivere. Iniziò dunque il piano di sterilizzazione di massa di matti, epilettici, idioti, alcolisti e persone che non dovevano riprodursi. Si pensava infatti che con la sterilizzazione di queste persone si sarebbe arrestata la crescita di razze inferiori. Con la stessa teoria, dalla sterilizzazione si arrivò a un piano di eliminazione di massa, il piano "Action T4", eliminazione fisica di persone con disabilità e malati psichici. 300.000 persone!

«Questa è la storia di uno sterminio di massa conosciuto come Aktion T4. [...] Durante Aktion T4 sono stati uccisi e passati per il camino circa trecentomila esseri umani classificati come "vite indegne di essere vissute"»  
[Marco Paolini, *Ausmerzen*].

### **Le nostra paura**

Cosa spinge l'uomo, nei secoli, ad allontanare, a rifiutare il corpo disabile?

Perché ancora oggi vediamo per strada alcune persone che mostrano l'arto offeso, amputato, e ottengono, in cambio di una rapida sedazione dei nostri sensi di colpa, qualche moneta? La ferita dell'altro risveglia le nostre ferite, le nostre paure di perdita, di "amputazione", la nostra più che legittima e comprensibile fatica a fare i conti con la sofferenza (la nostra). E allora, in modo quasi atavico, scatta la difesa. Che sia l'elemosina, o la scelta di eliminare dalla vista, o peggio eliminare del tutto, la scelta è guidata dall'istinto. Occorre un processo culturale, guidato dalla comunità, che è fatta dai singoli che osano passi nuovi, per riuscire a vedere



quel corpo da un'angolazione diversa, dal "punto di vista di Livia". Perché solo dopo aver scoperto la bellezza di quel corpo la mia paura si trasforma, la mia pena si trasforma in compassione, che è un termine meraviglioso e ahimè inflazionato. L'etimologia di *cum-patere* è bellissima. Non è "soffro per te" ma assieme a te provo un'emozione, un sentimento. Mi metto dunque a osservare il mondo da una prospettiva diversa. Una prospettiva che non nega la deformità, la disabilità, ma che ne sa scorgere l'unicità e la bellezza e che non ne ha paura.

Dobbiamo saperci tuffare, andare oltre la paura, per scoprire sotto l'apparenza della superficie un mare meraviglioso. Saper fare come Milena, la mamma di una bimba con la sindrome di down, che in un libro racconta:

**Francesc@**

«Cara Francesca,

[...] non bisogna guardare solo la superficie del mare né credere che il mare sia solo ciò che vediamo: una distesa di acqua blu, profonda e sconosciuta. È vero, il mare da sopra può sembrare tutto uguale e a tanti può far paura. Il mare può essere minaccioso e avere una forza distruttiva e devastante: come la tua diversità poteva esserlo per il mio cuore. Non mi sono arresa, mi sono immersa nelle sue acque profonde e ho scoperto che il mondo sommerso è meraviglioso, immenso, pullulante di vita e ricco di risorse di ogni genere: branchi di pesci di straordinaria bellezza, meduse delicate e trasparenti come cristallo pulsante, macchie colorate di indaffarati pesci pagliaccio, rosse gorgogne ondegianti. Una spettacolare esibizione di vitalità e bellezza... La tua mamma».

# Alberto Leiss

## IL CORPO-MENTE FALLICO, EMERGENZA POLITICA

A proposito di tradizione patriarcale, «se di questa il simbolo dei simboli è il fallo, dobbiamo porre l'istanza della distinzione tra pene e fallo. Se questo è da rifiutare, il pene può venire recuperato all'interno di una nuova sessualità in cui non sia più delegato a rappresentare la sessualità maschile, nella divisione del lavoro del corpo, mentre tutto il resto, mente compresa, serve per vendere la propria forza lavoro». È Mario Mieli, in un articolo del '73 sul n. 9 del «Fuori!», intitolato *Il fallo nel cervello*, a citare questo passaggio da un altro testo di Corrado Levi (pubblicato sul numero precedente della stessa rivista), osservando poi che

«nella società patriarcale – e nel nostro caso, in quella capitalistico-patriarcale – il pene è prigioniero di quel solido costruito storico-ideologico che è il feticcio del fallo. L'idea del fallo ha sede nella mente, cui fornisce il *metro* maschile per la rappresentazione e la conoscenza del mondo, nonché per la riflessione razionale su di esso e “per la fuga dal contenuto del reale (povertà, amore deluso, fallimenti delle proprie imprese ecc.)” nell'immaginazione (J.P. Sartre, *L'imaginaire*, 1939)».

Ancora Mieli osserva che è questa mente fallica a ordinare il “campo di battaglia” con “l'individuo corporeo che *alla mente fa capo*”. E in una società «che fonda se stessa sul dominio e sull'antitesi, il corpo è totalmente soggetto alla mente, così come il pene al fallo».

Per una coincidenza non del tutto casuale, prima di scrivere questo articolo ho trovato in una libreria, dove ero entrato per comprare il libro di Francesco Piccolo *L'animale che mi porto dentro*, anche un altro volume – appena uscito per Marsilio – *La gaia critica*, che raccoglie una quantità di scritti (tra il '72 e l'83) dell'autore degli *Elementi di critica omosessuale*. Non ho potuto fare a meno di un confronto fra due tipologie di dualismo.

Nel romanzo-saggio più o meno “autobiografico” di Piccolo si parla di una sfera razionale e sentimentale che non riesce a liberarsi dal dominio di una sorta di “animale” naturale, violento e aggressivo, in qualche modo indotto e tutelato, eretto a norma dal “panopticon” degli sguardi degli altri maschi che accompagnano il protagonista per tutta la vita (a cominciare da quello del padre, unito a una buona dose di violenza fisica inflitta al figlio negli anni dell’infanzia). Una “lotta di liberazione” personale che alla fine dichiara una specie di sconfitta, ma accettata di buon grado, perché in fondo l’energia poco domabile di quell’“animale” è stata funzionale al raggiungimento di alcuni fondamentali obiettivi di vita: successo professionale, successo con le donne, e perfino un ritorno di affetto matrimoniale, sia pure in una relazione ormai priva di desiderio (e dopo il bruciante abbandono da parte dell’amante “veramente” amata).

Non so se qui si parla – non giudico il valore letterario – di un malinconico realismo sullo stato presente delle cose (maschili, e non solo), o di una pacificata adesione a una buona condizione sociale e culturale acquisita dal protagonista-autore. Nulla a che vedere, in ogni caso, con la radicalità con cui Mieli connette la condizione di scissione nel corpo-mente maschile alla realtà di un contesto ideologico, economico e simbolico in cui il nesso tra “razionalità” capitalistica e norma eterosessuale e patriarcale è assai denso e stretto. La lotta e la critica “gaia” qui tendono a superare tutto questo in vista di quel “regno della libertà” evocato da Marx per raggiungere il quale, però, non basterà il superamento del modo di produzione capitalistico, ma ci vorrà una liberazione dell’Eros di cui momento essenziale sarà non solo la fine della repressione contro gli omosessuali manifesti, ma la liberazione di quella «componente omoerotica del desiderio da parte di *tutti* gli esseri umani». Mieli, che fu amico di alcune delle femministe più impegnate in quegli anni, riconosceva che il soggetto fondamentale di questo salto antropologico e di civiltà sono le donne, ma pensava che un ruolo potesse essere svolto dai maschi omosessuali, e forse da maschi etero capaci di avere a che fare con il proprio “omoerotismo”.

Si dirà: pensieri e anni molto lontani. Eppure, dopo la parabola tragica del “socialismo reale”, dopo la crisi devastante degli ultimi dieci anni di capitalismo globale, vittorioso e liberista, molte cose ritornano, anche se non sono proprio le stesse. Il moto di liberazione delle donne si allarga in tutto il mondo, insieme al rifiuto sempre più netto (con il MeToo) dell’ag-

gressività e della violenza sessuale maschile, mentre la reazione politica di destra si carica ogni giorno di più del linguaggio e dei propositi di una restaurazione autoritaria anche maschilista.

Oggi si rilegge con occhi diversi Marx, e tanto più mi sembra aver senso rileggere chi già nella stagione straordinaria dei decenni '60 e '70 usava senza rimanerne prigioniero. Inoltre, quelle idee e quelle esperienze, nonostante la lettura certo non del tutto infondata del "riflusso", hanno stimolato qualche continuità.

Mieli moriva suicida a trent'anni nell'83. Tra la fine del decennio e gli anni '90 si apriva tra Roma e Bologna la vicenda di alcuni gruppi informali di uomini, tra cui etero e omosessuali, che sentivano il bisogno di tentare una pratica politica di condivisione (c'era e resta una certa reticenza a usare la parola autocoscienza, utilizzata dal femminismo) e di intervento attivo: trasformare se stessi superando le ipoteche patriarcali e tentando nuove relazioni personali e politiche tra maschi e tra uomini e donne. Questa pratica si nominò "maschile plurale".

Esperienza che ho incrociato negli anni successivi, anche grazie a seminari "misti" che si sono tenuti per lunghi periodi sia nel Veneto (ad Asolo e Torreglia, per iniziativa dell'associazione "Identità e differenza" e con la partecipazione delle femministe della Libreria delle donne di Milano) e in altri luoghi (Anghiari, Pinerolo, Ravenna). Nel 2006, in seguito a discussioni e scambi in queste situazioni, alcuni di noi scrissero un testo sulla violenza contro le donne in cui si diceva una cosa molto semplice, ma normalmente rimossa: siamo noi maschi a esercitare la violenza, è qualcosa che ci riguarda tutti, dobbiamo farcene carico, personalmente e pubblicamente.

Quel testo, che interpretava la violenza maschile attuale anche come nuova reazione all'autonomia e alla libertà femminile affermata a partire dalla seconda metà del secolo scorso, ricevette una inattesa adesione maschile. E "maschile plurale" allargò la sua presenza e iniziativa, dotandosi anche di strumenti associativi.

Nel gruppo di cui faccio parte a Roma negli ultimi due o tre anni lo scambio si è molto concentrato sulla sessualità maschile, con la messa in luce di tratti comuni tra maschi eterosessuali e omosessuali. Con contraddizioni che si ripetono anche nel passaggio a nuove generazioni. Ne ho tratto convinzione ancora maggiore che nessun vero cambiamento, anche di natura politica, potrà prescindere dalla capacità di noi uomini

di avere finalmente a che fare con l'opacità che vela a noi stessi la realtà dei nostri corpi, dei condizionamenti simbolici che li limitano, delle potenzialità di un desiderio che non è realmente libero, pur nella condizione di appartenenti al sesso finora dominante.

Questa ricerca non può prescindere da una diversa pratica dello stare insieme sia tra maschi, sia negli scambi con le donne e con persone di diversi orientamenti sessuali. Né da un ascolto del nuovo pensiero, soprattutto femminile e femminista (ma oggi anche dell'area Queer), che sui nessi tra differenza sessuale e contesti sociali e identitari si va elaborando. La centralità dei corpi è emersa in una ricca discussione avviata negli anni scorsi dopo la pubblicazione del testo *La cura del vivere* da parte del Gruppo femminista del mercoledì, di Roma, nel 2011. Ne ha scritto Letizia Paolozzi raccontando numerosi incontri un po' in tutta Italia (*Prenditi cura, et al.* 2013). In quelli a cui ho partecipato ho notato come numerosi uomini – che forse più che nel passato hanno maggiori esperienze dirette di quel “lavoro di riproduzione” rivolto al benessere di bambini, anziani, persone con disagi – reagiscano con improvvisate aperture di senso rispetto a un discorso che, avendo alle spalle il rifiuto femminista di accettare supinamente i ruoli di “angeli del focolare”, oggi però rivendica il “di più” che esiste nella cura. Un “di più” tanto indispensabile alla vita di tutti quanto generalmente rimosso dalla visione socio-economica prevalente. Oppure ridotto alle funzioni di uno “stato sociale” sempre più povero e inadeguato. Si tratta di un paradigma diverso (non una utopia, ma qualcosa che è già parte delle nostre vite) che potrebbe informare una relazione non violenta e non distruttiva – senza rimuoverne gli aspetti conflittuali né le insidie del potere – sia tra le persone, vissute nella loro differenza sessuata, sia con l'ambiente e con i modi dell'organizzazione sociale ed economica.

Ma il corpo – il corpo maschile e il suo conflitto interno irrisolto – credo sia alla base anche del persistere e del riemergere di ideologie politiche intrise di violenza, autoritarismo, disprezzo per coloro che sono considerati “diversi”.

Mi ha colpito tempo fa la lettura di un vecchio saggio di Levinas sulla “filosofia dell'hitlerismo” (1934): il razzismo come forma ideologica di un “incatenamento al corpo” che riduce il dualismo tra io e corpo a un unico elementare biologico. Una cosa che scatena aggressività, violenza, guerra come eliminazione dell'altro, del diverso, del nemico. E mette in gioco non solo un'ideologia e una politica totalitaria, ma l'umanità stessa.

A me pare che si parli qui – non del tutto consapevolmente – del corpo maschile. Per elaborare il rischio di questo incatenamento biologico – probabilmente sempre in agguato – sembra necessaria una dialettica liberatrice tra “spirito” e corpo. Ecco il dualismo da cui sono partito, che si ripresenta in un’altra declinazione. Da qui la tendenza all’astrazione, a un fare mondo attraverso ideali universalistici astratti e le loro discipline, spesso feroci.

Questa, forse, è la ricerca da aprire: tornare alla realtà dei nostri corpi, senza incatenarsi alla loro biologia, ma senza rimuoverne la realtà concreta, differente e singolare.

Andrea Ranieri, nell’editoriale che ha aperto il primo numero di questa rivista, ha citato a lungo Michel De Certeau; è uno stimolo e una suggestione che condivido molto. Per uscire dallo stato di obnubilamento in cui sembra versare la politica (maschile) oggi, a sinistra e non solo, bisognerebbe saper riprendere il metodo sapiente – e paziente – tentato da De Certeau negli anni ’80 per cogliere le “invenzioni del quotidiano”. Il modo di reagire delle persone agli stimoli di un ambiente condizionato da logiche sociali ed economiche, culturali e mediatiche, legali e simboliche, da forze e forme del potere, tanto spesso ostili alla libertà e alla dignità di ognuno. Un conoscere basato sui saperi analitici e critici di cui disponiamo, e insieme sulla costruzione di relazioni sul campo, per tutto il tempo necessario, capaci di riconoscere gli altri/le altre nella concretezza e ricchezza dei corpi sessuati.

Non si tratta di cercare e combattere gli “animali che ci portiamo dentro”, ma di riconoscere pienamente che *siamo* animali. Parola che allude al respiro, al dare ed essere vita (e, se ci piace pensarlo, di avere persino un’anima).

### **Bibliografia**

Mario Mieli, *La gaia critica. Politica e liberazione sessuale negli anni settanta. Scritti (1972-1983)*, Marsilio, Venezia 2019.

Mario Mieli, *Elementi di critica omosessuale*, Einaudi, Torino 1977.

Francesco Piccolo, *L’animale che mi porto dentro*, Einaudi, Torino 2018.

Maria Luisa Boccia, *Le parole e i corpi. Scritti femministi*, Ediesse, Roma 2018.

Letizia Paolozzi, *Prenditi cura*, et al., Milano 2013.

“La violenza contro le donne ci riguarda: prendiamo la parola come uomini”: [http://www.archivio.donnealtri.it/articoli/locale\\_globale/2006/settembre/uominiviolenza.html](http://www.archivio.donnealtri.it/articoli/locale_globale/2006/settembre/uominiviolenza.html)

Stefano Ciccone, *Essere maschi, tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.

Emmanuel Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996.

Michel De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

Federico Zappino, *Comunismo queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità*, Meltemi, Roma 2019.

# Carlo Saitto

## POSSEDERE IL CORPO

Possediamo davvero i nostri corpi e li possediamo sempre? Possiamo farne davvero quello che vogliamo, possiamo sempre trattarli come ci piace ed evitare che siano trattati come ci dispiace?

Le risposte a queste domande sono tutt'altro che scontate, variano per ciascuno di noi a seconda delle circostanze e dei casi specifici, soprattutto non hanno una connotazione politica univoca. Posizioni politiche conservatrici possono riconoscere in qualche caso il diritto degli individui a disporre del proprio corpo e in altri casi negarlo; lo stesso avviene per le posizioni politiche progressiste e non è raro il caso che la discriminante tra scelte diverse non si basi su considerazioni di carattere politico ma su valutazioni di natura diversa, storica, etica, religiosa, scientifica<sup>1</sup>.

Le leggi, quando intervengono su queste materie, e spesso neppure intervengono nonostante l'evidente rilevanza del tema, risentono di questa straordinaria incertezza nel giudizio all'interno dello stesso Paese, nello stesso periodo storico, e ancora di più in Paesi diversi, anche se accomunati da forti elementi culturali, come avviene per le democrazie liberali dell'Occidente sviluppato.

La dimensione problematica dell'idea di possesso o di piena disponibilità del nostro corpo comprende molti aspetti consueti oppure insoliti o addirittura eccezionali della nostra vita quotidiana ma riguarda, in misura costante e pervasiva, anche il rapporto delle persone con i trattamenti sanitari, un terreno prioritario dell'invasione del nostro corpo da parte di soggetti e agenti esterni anche se generalmente assunti come ben intenzionati.

1 G. Calabresi, *Do We Own Our Bodies?* [1991]; Faculty Scholarship Series, Paper 2011; [http://digitalcommons.law.yale.edu/fss\\_papers/2011](http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2011); Adam Smith Institute - [blog/justice-and-civil-liberties/](http://blog/justice-and-civil-liberties/) October 21, 2011; <https://www.adamsmith.org/blog/liberty-justice/do-we-own-our-bodies>; G. Cosco, *La disposizione del corpo tra disciplina codicistica e complessità del sistema delle fonti*, in «Ordines». n. 2/2015, pp. 108-56.



L'obbligo di effettuare il servizio militare e cioè di rinunciare al controllo delle proprie azioni è presente in molti Paesi e molti altri vi ricorrono, senza grandi opposizioni in circostanze straordinarie. Dal momento dell'arruolamento, e questo vale anche nel caso in cui sia volontario, i nostri corpi appartengono alla comunità che se ne serve, fino al loro sacrificio, per i suoi fini, giusti o sbagliati che siano. Ma fino a che punto si estende questa cessione di proprietà? Quali fini sono considerati legittimi e quale proporzionalità è considerata accettabile tra i risultati attesi dalla comunità e i rischi imposti agli individui?

Su quale base è accettabile limitare le modifiche che le persone vogliono introdurre nel loro aspetto fisico? I tatuaggi, il piercing o la chirurgia plastica, anche la più estrema, sono considerati una modalità legittima e socialmente accettata di disporre del proprio corpo, ma le mutilazioni sono spesso considerate con orrore e talvolta espressamente proibite e perseguite dalla legge<sup>2</sup>. Quale interesse della comunità e quale rispetto dell'individuo sostengono queste valutazioni e come considerare il loro valore normativo al di là della paternalistica aspirazione a proteggere le persone da loro stesse?

Quale deve essere allora il nostro atteggiamento nei confronti delle donazioni d'organo? Possiamo disporre dei nostri organi in vita o solo dopo la morte quando, nella sostanza se non in teoria, non possiamo esercitare alcun diritto di possesso e non abbiamo più alcun interesse individuale da difendere? Se davvero possediamo il nostro corpo, perché non ne possiamo cedere parti, magari a pagamento, come accade per qualsiasi altro bene del quale abbiamo l'effettiva disponibilità? Al contrario, se un organo o un tessuto del quale fossi particolarmente provvisto e a una parte del quale potrei rinunciare senza ricavarne alcun danno, ad esempio il midollo osseo o gli spermatozoi o il sangue, fosse indispensabile a qualcuno che ne fosse carente o totalmente sprovvisto, è possibile sostenere che un interesse della comunità mi possa obbligare a donarlo? È possibile prevedere, accanto al servizio militare o all'obbligo del casco o delle cinture di sicurezza o all'obbligo vaccinale, un ennesimo limite ai diritti di proprietà sul proprio corpo in nome di un interesse della comunità, in-

2 M. Nobile, *L'autonomia "irrazionale": interventi sul corpo e integrità fisica nel dibattito Multiculturale*; Biblioteca della libertà, L, 2015 maggio-agosto, n. 213 online [www.centroinaudi.it], pp. 23-41.

dividuale nel caso del midollo osseo, multiplo nel caso della trasfusione, o diffuso nel caso degli spermatozoi<sup>3</sup>?

In tutti i casi ai quali si è fatto sommario riferimento i limiti al diritto di disporre del proprio corpo, che siano o meno formalizzati dalla legge, sembrano derivare da un conflitto tra le prerogative dell'individuo, la cui identità non può prescindere dal pieno possesso della sua dimensione fisica, e gli interessi della comunità. Il caso della interruzione volontaria di gravidanza viene invece spesso presentato non come una drammatica mutilazione nella quale l'individuo rinuncia a una parte di sé, ma come il conflitto tra due individui, conflitto nel quale la rappresentanza di uno dei due è assunta d'ufficio dalla comunità. Anche in questo caso il tema può però essere letto come il confronto tra un principio di autodeterminazione e i valori costantemente in movimento che vengono espressi dalla comunità con l'autorità che caratterizza quest'ultima di poterli trasformare in legge.

Sulla scorta di questi esempi è difficile rinunciare all'impressione che il possesso del proprio corpo sia un'impresa quantomeno precaria e soggetta a una molteplicità di vincoli e di limiti. Le leggi fanno parte integrante di questi limiti, sia quando affermano il diritto dell'individuo – si pensi ad esempio alle leggi che sanciscono l'obbligo del consenso informato la cui acquisizione deve ovunque precedere l'effettuazione di atti medici che ci esponano a un rischio – sia quando affermano la preminenza di un interesse collettivo come, ad esempio, l'imposizione di un obbligo vaccinale che nell'immunizzare il singolo è però finalizzato alla protezione della comunità dal diffondersi di un'infezione.

Il caso dell'obbligo vaccinale non rappresenta dunque l'eccezionale riconoscimento legislativo di una prevalenza della collettività sul singolo, con la conseguente limitazione del suo diritto a disporre del proprio corpo, ma costituisce semplicemente l'esito di una delle numerose manifestazioni del conflitto sull'effettiva proprietà dei corpi e consente di esplorare alcuni dei problemi che lo caratterizzano:

3 G. Cosco, *La disposizione del corpo tra disciplina codicistica e complessità del sistema delle fonti*, in «Ordines». n. 2/2015, pp. 108-56; A.K. Glazier, *Organ Donation and the Principles of Gift Law*; CJASN, agosto 2018, n. 13 (8) 1283-1284; DOI: <https://doi.org/10.2215/CJN.03740318>

- L'individuazione di un interesse della comunità che viene considerato rilevante.
- L'individuazione di uno strumento efficace nel proteggere quell'interesse.
- La constatazione che l'uso di quello strumento viola l'integrità del corpo.
- La decisione che i vantaggi personali e collettivi derivanti dall'uso di quello strumento prevalgono sugli inconvenienti che l'individuo ne dovesse ricavare.
- La necessità di creare consenso a questa violazione dell'integrità fisica.
- L'individuazione degli strumenti più idonei ad assicurare questo consenso.
- L'individuazione degli strumenti per gestire la possibile mancanza di questo consenso.

In questa costruzione logica il quadro normativo e, quindi, nel caso della vaccinazione, la decisione di contribuire alla protezione di un interesse collettivo rispetto a uno individuale attraverso un intervento legislativo lambisce forse il penultimo punto, ma si preoccupa soprattutto dell'ultimo, di come cioè proteggere l'interesse della comunità quando quote consistenti di questa comunità non lo riconoscano come tale o comunque antepongano il diritto a disporre del proprio corpo a un interesse collettivo<sup>4</sup>.

In questo senso l'introduzione di un obbligo vaccinale è la storia di una sconfitta, del mancato riconoscimento di un legame di solidarietà comunitaria e la rivendicazione del singolo ad autodeterminarsi.

Ma come si è giunti a questa sconfitta? In che modo la comunità per proteggersi si è ritenuta costretta a negare agli individui la piena disponibilità del loro corpo?

Per provare a capirlo, almeno nel caso specifico delle vaccinazioni, la costruzione logica va percorsa integralmente alla ricerca dei suoi elementi di crisi.

4 P. Passaglia, C. Guerrero Pico, S. Pasetto, MT. Rorig, C. Torrisi, *La Disciplina degli Obblighi di Vaccinazione*; Corte Costituzionale - Servizio Studi/Area di diritto comparato, Comp. 224, ottobre 2017, pp. 1-82; L. Pedullà, *Vaccinazioni obbligatorie e dovere di solidarietà costituzionale (sent. n. 5/2018)*; [http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/wpcontent/uploads/2018/09/nota\\_5\\_2018\\_pedula.pdf](http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/wpcontent/uploads/2018/09/nota_5_2018_pedula.pdf), pp. 1-33.

### **Un interesse rilevante della comunità: il contrasto alle malattie infettive**

I numeri ci dicono che le malattie infettive rappresentano ancora un problema per la salute della popolazione. Questa preoccupazione riguarda in particolare molte malattie infettive tipiche dell'infanzia la cui frequenza si è ridotta negli ultimi anni, ma che rischiano di diffondersi nuovamente e, soprattutto, rischiano di interessare le fasce più fragili della popolazione. La percezione di questo rischio non è però diffusa in modo omogeneo nella comunità ed è fortemente condizionata dalle esperienze e dai livelli di informazione degli individui. Ad esempio, alcune malattie infettive sono diventate meno frequenti, proprio grazie alla copertura vaccinale, e sono di frequente benigne. L'esperienza diretta di queste infezioni si è dunque ridotta diminuendo in misura sproporzionata sia la percezione del rischio di contrarle che quella delle conseguenze e delle complicanze di un eventuale contagio; al contrario, la percezione del rischio di malattie rare può essere amplificato dallo spazio che trova sui mezzi di informazione il resoconto di episodi eccezionali, magari contrassegnati da eventi drammatici. È in questo contesto che maturano credenze sanitarie, processi decisionali e scale soggettive di priorità. Al di là di una metrica dei problemi che si vorrebbe oggettiva, si genera un'asimmetria valoriale che talvolta si aggrega in opinioni alternative non scoraggiate dal loro dubbio fondamento scientifico.

### **Uno strumento efficace di prevenzione: la vaccinazione**

Anche quando si desse per scontata l'importanza di contrastare le malattie trasmissibili, l'efficacia della vaccinazione nel raggiungere questo obiettivo viene percepita in modo differenziato. Gli indubbi successi dei programmi vaccinali nel contenimento o nella eradicazione di alcune gravissime malattie infettive – si pensi alla poliomielite o al vaiolo – sembrano appartenere per alcuni a un mondo troppo distante da quelli che vengono considerati i problemi contemporanei della esplosione nel consumo dei farmaci o dell'inquinamento da prodotti chimici, fenomeni che si considerano sostenuti dalle case farmaceutiche e dagli stessi poteri economici che alimenterebbero oggi la pretesa di diffondere le vaccinazioni. L'incertezza che la stessa ricerca scientifica documenta sulla efficacia o sulla convenienza economica di alcuni vaccini, da quello antinfluenzale a quello contro il Papilloma Virus Umano (Human Papilloma Virus – HPV), di-

ventano prova della precarietà delle certezze scientifiche e non del rigore dei metodi con i quali sono, provvisoriamente, raggiunte.

### **La vaccinazione introduce una modifica all'autonomo funzionamento dell'organismo**

In termini astratti è del tutto evidente e non è probabilmente oggetto di contestazione il fatto che ogni organismo si modifica nella sua relazione con l'ambiente e che quindi la vaccinazione non si comporti diversamente da altre intrusioni aliene. Per alcuni, però, l'aspetto problematico della vaccinazione, aspetto che ha di nuovo a che vedere con la capacità di previsione della scienza, è la possibilità che gli effetti della vaccinazione non siano esattamente e soltanto quelli previsti e che l'introduzione intenzionale nel corpo di una specifica sostanza (antigenica) o, addirittura, di microrganismi attivi produca effetti "preterintenzionali".

### **Vale davvero la pena di vaccinarsi?**

La decisione che i vantaggi personali o collettivi derivanti dalla vaccinazione prevalgono sugli inconvenienti che l'individuo ne dovesse ricavare rappresenta forse l'aspetto più controverso del potenziale conflitto di interessi sulla effettiva disponibilità soggettiva del proprio corpo e, soprattutto per quanto riguarda le vaccinazioni durante l'infanzia, del diritto sulla protezione del corpo dei propri figli che viene esercitato dal genitore. Il presupposto di questo conflitto è la constatazione che la vaccinazione, qualunque vaccinazione come qualsiasi atto medico, comporta dei rischi per chi la effettua e dei vantaggi per chi la effettua e per la collettività. Al contrario, la mancata vaccinazione comporta per chi non la effettua una riduzione dei rischi di effetti avversi, aumentando contemporaneamente il rischio di contrarre la malattia e il rischio di trasmetterla ad altri individui con i quali entra in contatto. Decidere se vaccinarsi o far vaccinare i propri figli costituisce dunque una operazione molto delicata di bilanciamento dei rischi e dei vantaggi che presuppone non solo una conoscenza dei rischi e dei vantaggi medi di una vaccinazione per una specifica popolazione, ma anche la conoscenza del profilo individuale di rischio del singolo soggetto che a una vaccinazione si dovrebbe o si potrebbe sottoporre.

Non è ad esempio indifferente che alcune vaccinazioni, per esempio quella per Morbillo-Parotite-Rosolia, garantiscano l'immunità da queste malattie a tutti i soggetti vaccinati e non è neppure indifferente che in tut-

to il mondo le morti annuali per morbillo fossero in media circa 2.500.000 prima dell'introduzione del vaccino nel 1963, e siano state 110.000 nel 2017, in corrispondenza con una diffusione del vaccino che ha raggiunto l'82% della popolazione infantile. Nella popolazione vaccinata non si è registrato alcun decesso per il morbillo o come conseguenza della vaccinazione, mentre tutte le morti e tutti i casi di encefalite da morbillo sono stati osservati nelle persone non vaccinate<sup>5</sup>.

Non è indifferente, ma non è sufficiente. La percezione che il morbillo comporti rischi tali da giustificare la manomissione della nostra integrità fisica si dovrebbe accompagnare alla percezione che i rischi collegati al vaccino siano irrilevanti. Nella nostra esperienza quotidiana, però, i primi sono remoti e potenziali, i secondi immediati e attuali. Le reazioni alla vaccinazione sono infatti frequenti: un aumento della temperatura, la comparsa di manifestazioni cutanee transitorie, dolori articolari, tumefazione e dolore nella sede dell'iniezione sono fenomeni diffusi che si verificano in almeno un caso ogni 50 o 100 vaccinazioni; reazioni più gravi, come ad esempio un disturbo della coagulazione a seguito della vaccinazione contro la Rosolia (la Porpora Idiopatica trombocitopenica) sono molto più rare ma si osservano comunque una volta ogni 25.000-30.000 vaccinazioni<sup>6</sup>. Tutte queste reazioni avverse sono limitate nel tempo e si risolvono spontaneamente, ma definiscono la nostra esperienza molto più di quei 100.000 decessi dispersi in tutto il mondo, soprattutto nei Paesi poveri dell'Africa e del Subcontinente indiano, e concorrono più di quelli a condizionare la nostra percezione di bilanciamento dei rischi. Il punto più delicato è forse proprio questo: a una richiesta di sicurezza, di certezze di eliminazione del rischio come condizione per cedere una quota di sovranità sul proprio corpo, si risponde con il linguaggio della probabilità, dell'incertezza del bilanciamento dei rischi, di esporsi a un rischio immediato, seppure presentato come minimo nel suo realizzarsi, per evitare un rischio futuro, drammatico e improbabile<sup>7</sup>.

5 WHO, *Fact sheets/Detail/Measles*, 29 novembre 2018: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/measles>

6 NHS, *Vaccine side effects*: <https://www.nhs.uk/conditions/vaccinations/reporting-side-effects/>

7 L. Bond, T. Nolan, *Making sense of perceptions of risk of diseases and vaccinations: a qualitative study combining models of health beliefs, decision-making and risk per-*

### **Cessione temporanea e consensuale di sovranità**

Nel contesto di un integrale rispetto dell'autonomia decisionale dei singoli, la richiesta di una cessione di sovranità sul proprio corpo non può avere le caratteristiche di un appello paternalistico, non può insomma pretendere di perseguire il vantaggio del singolo contro la sua volontà. Dal punto di vista della comunità il problema, anche nel caso della vaccinazione, è rappresentato invece dall'accettazione di un rischio individuale da parte del singolo in nome di un interesse collettivo, un'accettazione all'interno della quale l'eventuale interesse dell'individuo rappresenta solo una delle componenti in grado di influenzare una decisione privata. Con un'analogia certo forzata si possono forse ragguagliare i due aspetti, positivi, della vaccinazione ai due aspetti negativi del fumo. Nel primo caso è difficile scindere nella pratica il vantaggio personale da quello collettivo, nel secondo caso la distinzione è evidente: fumare da soli, all'aperto, è nocivo per sé stessi; fumare in un ambiente chiuso, occupato da altre persone, genera un rischio per tutti gli esposti. In ambedue i casi, però, esiste una dimensione logica individuale che si risolve nell'autonomia del singolo e una dimensione logica collettiva che coinvolge l'interesse della comunità.

Nel caso della vaccinazione, la rilevanza del consenso nella cessione di sovranità non ha solo la motivazione pratica di agevolare il raggiungimento di un risultato atteso senza sostenere i costi collegati all'adozione di strumenti di coercizione, ma anche una dimensione solidale che accetta un rischio individuale "ragionevole" in previsione di un vantaggio collettivo ragionevolmente "più che proporzionato".

### **Gli strumenti più idonei ad assicurare questo consenso**

Un consenso condiviso a cedere la sovranità sul proprio corpo presuppone una base condivisa di informazioni e di conoscenze e presuppone un rapporto di "fiducia critica" nei confronti dei titolari di quella quota aggiuntiva di conoscenze che non siano diffusamente accessibili o che prevedano il possesso di saperi tecnici per essere correttamente interpretate.

Nessuno di questi elementi è immediatamente disponibile, infatti:

- Le fonti informative sono estremamente varie per contenuti, qualità, assertività e linguaggio, e sono dunque disomogenee, diversamente affidabili e difficilmente confrontabili.
- I titolari delle competenze aggiuntive non sono sempre in grado di costruire un rapporto di fiducia con le persone.
- I titolari delle competenze aggiuntive possono offrire opinioni divergenti e non sempre condividono lo stesso tipo di informazioni.
- Le evidenze scientifiche per una corretta analisi dei rischi sono in continua evoluzione.
- Le evidenze scientifiche sono caratterizzate da un limitato ma esplicito livello di incertezza che ne costituisce un carattere costitutivo.

Qualsiasi decisione ci pone di fronte a una condizione di incertezza; quando questa incertezza riguarda la disponibilità del proprio corpo e i rischi per la salute individuale e collettiva che derivano dalla nostra decisione, la comunità ha l'obbligo non solo di comunicare gli orientamenti che ritiene opportuno assumere, ma anche il processo e le motivazioni che hanno determinato quegli orientamenti e i margini di incertezza che li caratterizzano. Questa operazione, condotta in modo molecolare, diventa un esercizio di *empowerment* del cittadino e costruisce o ricostruisce il rapporto di fiducia tra la comunità e i singoli.

### **Gestire la possibile mancanza di questo consenso**

L'istituzione dell'obbligo è lo strumento più diretto e probabilmente il più efficace per salvaguardare un interesse collettivo in assenza del consenso a cedere la proprietà del proprio corpo. È lo strumento più efficace, ma non genera automaticamente consenso e non contribuisce a costruire rapporti di fiducia o consapevolezza.

Questa contraddizione è emersa nel nostro Paese quando, in conseguenza dell'imposizione dell'obbligo vaccinale, è sorto il problema della sottoscrizione di una dichiarazione di consenso informato alla somministrazione del vaccino anche da parte di genitori che sottoponevano i loro figli alla vaccinazione solo per l'esistenza di un obbligo legale e potevano dunque essere probabilmente informati ma certamente non consenzienti. È difficile consentire a una imposizione.

Il problema però rimane e la sua gestione deve in qualche modo essere negoziata secondo logiche che definiscono, non sempre in modo



mutuamente esclusivo, modelli diversi di interpretazione del rapporto della comunità (Stato) con gli individui (cittadini):

- Il modello sanzionatorio.
- Il modello contrattualistico individuale.
- Il modello dell'intermediazione.
- Il modello risarcitorio.

Il modello sanzionatorio prevede una forma di punizione nel caso che non si adempia all'obbligo: è il caso del carcere per i renitenti alla leva o dell'allontanamento dalla scuola in caso di mancata vaccinazione. La comunità esercita il proprio potere di interdizione nel proteggere un suo interesse rilevante che prevede una rinuncia alla disponibilità sul proprio corpo.

Nel modello contrattualistico individuale si riconosce invece la proprietà dell'individuo sul proprio corpo e se ne acquisisce la disponibilità attraverso un incentivo che è, tipicamente, un incentivo economico. Un salario, nel caso del servizio militare volontario, che magari aumenti all'aumentare del rischio, un corrispettivo economico per la donazione di sangue, e così via, anche se non risulta l'impiego di incentivi positivi per la vaccinazione.

Il modello dell'intermediazione prevede l'istituzione di una funzione di "agenzia" che la comunità dota degli strumenti e delle responsabilità necessarie a perseguire i suoi interessi. È il caso dei medici di medicina generale e dei pediatri di base nel Servizio Sanitario del nostro Paese, per i quali sono in molti casi previsti incentivi o disincentivi in ragione del raggiungimento nella popolazione loro affidata di obiettivi specifici di prevenzione o di salute. Sarebbero, in linea teorica, questi professionisti a rappresentare il punto di congiunzione tra gli interessi del singolo e quelli della comunità e sarebbe in capo a loro il compito di comunicare gli orientamenti che la comunità ha assunto, il processo e le motivazioni che hanno determinato quegli orientamenti e i margini di incertezza che li caratterizzano. Sarebbe questo il livello molecolare di *empowerment* del cittadino, cui si faceva riferimento, in grado di costruire il rapporto di fiducia tra la comunità e i singoli<sup>8</sup>.

8 D. Ross, J.D. Silverman, *Litigation, Regulation, and Education. Protecting the Public's Health through Childhood Immunization*, N Engl J Med 360; 24, 2009, pp. 2500-2501.

Infine, vi è il modello risarcitorio, cioè l'accettazione preventiva, esplicita e assoluta di ogni possibile conseguenza negativa della cessione di proprietà, della vaccinazione nel caso specifico, e l'assunzione non solo degli oneri economici che derivassero da quella cessione, ma il riconoscimento di un risarcimento commisurato al danno che l'individuo ne dovesse ricavare. Quello che caratterizza il modello risarcitorio non è l'ovvia assunzione di responsabilità del sistema sulle conseguenze di un atto medico, ma la traduzione del rischio in un impegno risarcitorio che sarà tanto più grande non solo in relazione alle dimensioni del danno provocato, ma alla misura inversa del rischio. Se il sistema si impegna a risarcire in misura estremamente elevata un danno è anche perché ne ritiene estremamente improbabile il verificarsi, fornisce in qualche modo una misura economica della fiducia che ripone non solo nell'efficacia, ma nell'assenza di conseguenze negative della procedura offerta<sup>9</sup>.

In conclusione, i nostri corpi non sono così nostri e non sono solo nostri. Possiamo cedere in tutto o in parte la nostra sovranità su di loro o questa sovranità ci può essere sottratta dalla comunità. In tutti i casi, però, il nostro corpo è al centro di una tensione che diviene talvolta una contraddizione tra il diritto soggettivo al suo possesso, il nostro interesse e l'interesse della comunità alla quale apparteniamo. Le modalità attraverso le quali affrontiamo e, di volta in volta, risolviamo questa contraddizione esprime forse più di ogni altra questione il modello di società che stiamo costruendo.

9 H.C. Meissner, N. Nair, S.A. Plotkin, *The National Vaccine Injury Compensation Program. Striking a Balance Between Individual Rights and Community Benefit*, pubblicato online, il 4 gennaio 2019: <https://doi:10.1001/jama.2018.20421>

# Alberto Olivetti

## IL TATUAGGIO E LA RETE

1.

Una barca da pesca è poco distante dal luogo del naufragio e ne accoglie a bordo gli unici superstiti, un giovane uomo e sua madre. I pescatori, dopo averli spogliati delle collane e degli anelli d'oro che avevano indossato, una volta rientrati in porto, non esitano a vendere come schiavi i due naufraghi a certi commercianti spagnoli. Il naufragio della leggera imbarcazione è avvenuto in un braccio di mare esposto a improvvisi fortunali, tra due isole minori dell'arcipelago delle Filippine, forse nel tardo autunno del 1687.

Dopo molte traversie, nel 1690, i due schiavi passano a William Dampier, il celebre navigatore inglese, che questa storia ci narra nel suo *Nuovo viaggio attorno al mondo* pubblicato nel 1697. Qui noi impariamo che Giolo è il nome del giovane e che la madre muore di vaiolo a Fort Saint George. Poi Dampier ci rivela che Giolo è il principe ereditario del regno di Meangis.

Una incisione tirata a Londra, datata al medesimo anno 1697, ci conserva l'effigie del principe Giolo, «figlio del Re di Meangis o Gilolo – si legge nell'accurata didascalia –, isola che giace al di sotto dell'Equatore, alla longitudine di 152.30 gradi. Un'isola ferace, abbondante di ricche spezie e di altri apprezzabili prodotti».

Possiamo osservare il ritratto di un uomo aitante che si mostra nudo, appena cinto da un ricco perizoma, in tutta la sua avvenenza. Nello sfondo, due palmizi crescono verso un cielo di nubi che veleggiano su un ampio territorio di basse colline digradanti verso il mare. I nobili piedi poggiano nudi sull'erba d'uno spiazzo dove serpenti, assai numerosi, strisciano o si attorcigliano a un tronco e scorpioni e varani si muovono adagio, in vigili ronde. Ma il principe Giolo non sembra darsene pensiero. Immune a ogni veleno, egli si mostra sicuro e regale.

Osserviamo attentamente le linee serpentine e arcuate impresse sugli aristocratici polpacci: esse ci dicono che gli ancestrali rettili e le ataviche pinze ricurve che ha disegnate sulla pelle stanno a presidio della sua in-

tegrità. Così le forti cosce sono completamente tracciate dai disegni di ampie ali: daranno alla sua corsa la velocità del vento.

Il torace possente accoglie, in simmetrie perfette che salgono dai fianchi, i segni di una lorica impenetrabile che fascia strettamente, in un intarsio di losanghe e scacchi, la muscolatura scultorea di Giolo.

Il principe ci guarda, mentre con la mano destra pare accennare al regno che si estende alle sue spalle. Le sue braccia, dal polso al gomito, sono decorate da regolari anelli e i bicipiti protetti da fitte strisce accostate, minutamente embricate.

Nella didascalia che illustra l'immagine incisa si legge che quella "pittura" applicata sul corpo è imperitura: non potrà essere tolta via da nessun solvente e mai potrà essere appannata la sua bellezza. Tale è il risultato indistruttibile che si ottiene estraendo una speciale tinta dal succo di certe erbe e piante, tipiche di quel Paese. Gli abitanti di Meangis stimano infallibili quegli inchiostri, capaci di preservare il corpo principesco da ogni mortale veleno e di rendere innocuo il morso di ogni creatura velenosa, tra quante vivono sulla terra. Apprendiamo che sono autorizzati, a esser dipinti con quelle essenze, solo i membri della famiglia reale, come Giolo.

*The Painted Prince* lo chiama Dampier che, fatto ritorno in Europa, lo esibisce a pagamento, forse il primo corpo completamente tatuato offerto allo stupore dei londinesi. L'esauriente dicitura ci informa inoltre che «questo famoso principe dipinto è la meraviglia dell'epoca. Questa ammirabile persona ha ora circa trent'anni. Gradevole e ben proporzionato in ogni parte del corpo, estremamente modesto e civile, accurato e netto. Ma il suo linguaggio non è capito. Né lui sa parlare inglese».

E tuttavia i segni delineati su quel corpo "parlano". Sono avvertiti come le lettere di uno sconosciuto alfabeto, non riducibili a mero ornamento, compongono pertinenti costrutti di senso. Richiedono allora, dopo aver suscitato un primo moto di meraviglia, d'esser "tradotti", reclamano una decrittazione nel tentativo di prender possesso di quel linguaggio coerente, da poter articolare secondo i primi rudimenti che dal corpo del principe Giolo si possono ricavare.

## 2.

La pratica del tatuaggio dal XVIII secolo si afferma in Europa e, pur entro circuiti sociali circoscritti (per lo più in ambienti di malavita, tra gli avventurieri, o tra i marinai), incontra un favore crescente.

Nel 1824 Giacomo Leopardi, nel *Dialogo della Moda e della Morte* accolto nelle *Operette morali*, alla Moda, rivolta alla Morte, fa dire: «Non sono però mancata e non manco di fare parecchi giuochi da paragonare ai tuoi» come, tra gli altri, «abbruciacchiare le carni degli uomini con istampe roventi che io fo che essi v'improntino bellezza». La moda, sorella della morte («Tutte e due siam nate dalla Caducità»), s'ascrive il merito d'aver reso attraente in nome della morte il tatuaggio.

Una moda che, a far data dagli anni Settanta del Novecento, prende a estendersi fino ad assumere nei primi vent'anni del Duemila il carattere di una voga dilagante, capace di una diffusione che può dirsi di massa. Oggi tatuarsi è star dietro a una pratica dominante che coinvolge maschi e femmine senza distinzioni di fede, di cultura, di censo.

Si sa che una moda attecchisce quando coglie e interpreta esigenze latenti, allorché ne rivela la presenza e le partecipa in stilemi, in convenzioni e forme socialmente riconoscibili. A quali profonde e sentite richieste il tatuarsi viene oggi incontro? Quali immaginazioni e desideri soddisfa? Che riconoscimento di *status* conferisce?

### 3.

Conferisco al mio corpo un segno indelebile. Non è di bistro, di cipria, di rossetto. Il tatuaggio non è l'effimero trucco che l'attore applica al suo volto per mostrarsi in scena, tal quale Edipo o Lear o Domenico Soriano e, riverente verso il suo pubblico, ricevuto l'applauso finale, calato il sipario, in camerino, seduto davanti allo specchio, toglie via il cerone dalle gote, la barba di stoppa dal mento e ritrova il viso suo d'ogni giorno.

No: il segno che traccio è un solco assimilato dalla mia carne viva, penetra e resta. Si "incarna". E *sta*. Sta come la mia gamba, come sta il mio orecchio. E sta quanto starà il mio corpo, anche quando, esanime, spenta la vita, continuerà il suo ciclo fino a tornare polvere. Dunque un'impronta, quella che reco con il tatuaggio, che, per il suo essere indelebile, non "macchia" la mia pelle: è tutt'uno, è il medesimo della mia pelle.

Certo, quel segno è riconoscibile come una "forma", si afferma con l'autonomia delle linee del suo disegno. Ma è, la sua, una autonomia apparente perché non è separabile dal corpo: è tutt'uno con il corpo.

Se è così, allora, a ben considerare, è il tatuaggio ciò che esalta il mio corpo, ciò che gli dà il risalto della piena evidenza. E dunque anche il più piccolo tatuaggio è intensificazione e *aumento* del mio corpo nella inte-

rezza della sua potenza. E senza il tatuaggio che lo esprime, ove ne fosse il mio corpo privato, il mio sarebbe un corpo solo parzialmente espresso. Sarebbe depotenziato, diminuito e, se non amputato addirittura, certamente non all'altezza di esprimere tutta la sua energia.

Ciascuno di noi riconosce se stesso in alcuni caratteri peculiari e in certe doti del proprio corpo. E ciascuno di noi sa d'essere riconosciuto, precisamente in virtù di quei tratti: per il colore degli occhi e dei capelli, per la curva dell'anca o l'ampiezza delle spalle. Il tatuaggio è il mio corpo esaltato nel suo connotato più eminente.

Va detto che il tatuaggio, se giunge a sciogliersi in "natura corporale", non può, in ogni caso, eludere o nascondere d'essere artificioso. Non può e non vuole. Non vuole, dico, che si perda la cognizione della sua origine artificiale, ovvero di una libera scelta non invertibile (fatale) che si è deciso di compiere.

All'opposto della chirurgia plastica cosiddetta "estetica" (che costruisce una illusione di "naturalità" e ambisce a operare in modo che non resti traccia visibile di un intervento che si scopra compiuto "dal di fuori"), il tatuaggio esibisce un corpo per volizione accresciuto, potenziato. Concentra ed esalta nel perimetro delle sue linee, nelle disposizioni di senso delle sue figure, il vigore nuovo che ha aggiunto al corpo e ne orienta, per dir così, ne coordina e ne allerta l'intensità.

#### 4.

Si dice "rete". Si dice "globalizzazione" che trasferisce il quotidiano in una assenza di luogo e di tempo nella concomitante presenza di ogni luogo e ogni tempo. Abito la metropoli globale e vivo le immagini virtuali di una globalizzazione che mi avvolge.

*Network, skype, social, I-pad, I-phone*, cellulari, audiovisivi, televisioni eccetera determinano, giorno per giorno, una condizione di permanente raccordo con un *altrove virtuale e artificiale* tale da istituire e regolare, di più in più, le condizioni quotidiane dello spazio e del tempo. Il mio corpo evapora in immensurabili temporalità e si illude di procedere per connessioni di movimenti reversibili, avanti e indietro.

È facile constatare le mutazioni intervenute nelle maniere di svolgimento della vita quotidiana quali si vanno affermando vorticosamente da vent'anni a questa parte. Come si abiti e ci si muova e si operi. Come si istituiscano relazioni interpersonali e si curino rapporti parentali e affettivi.

E come si alimenti lo smistamento delle notizie e gli scambi culturali. La diffusione di modelli di comportamento e il sorgere di valori condivisi o respinti. Come, poi, si progetti, si fantastichi e ci si esprima. Constatiamo, insomma, come la vita di ogni giorno per ciascuno trascorra potenziata, aumentata allorché è inserita nell'universo virtuale.

Appuriamo allora che il nostro *qui e ora* risulta oggi limitato, diminuito e quasi impedito ad avere integralmente campo se non è connesso stabilmente a un *ovunque e sempre* assicurato permanentemente dal contatto digitale e mediatico stabilmente mantenuto. Esso si impone, ci obbliga e si rende, in sempre più larga misura, vincolante al di là del necessario.

L'essere connessi, in rete, consente di stringere in un plesso unico *qui e ora* e *ovunque e sempre* trasponendoli, appunto, in un *altrove virtuale e artificiale*. E fa di ciascuno un *io* e un *altro* simultaneamente. A mezzo di un *altrove* raggiungibile in ogni momento, a disposizione *sempre* e per sempre, *für ewig*.

Ci si attiene così, nella condotta quotidiana, a opzioni e scelte, comportamenti e opinioni che derivano da una matrice duplice che mantiene in congiunzione presupposti fattuali e consistenti correlandoli a principi fittizi e nominali.

Si mescolano le acque delle due fonti: il reale e il virtuale confluiscono in una corrente che li fa indivisibili, non più separabili. Per la sua intensità e costanza ne derivano inediti flussi alla coscienza, la portata ed energia dei quali è in grado di agire alla stregua di una dinamica interiore capace di motivare ogni atto, costitutiva d'ogni volizione.

La sua efficacia e la sua virtù espansiva giungono a porre su piani nuovi e diversi la relazione tra naturale e artificiale, tra astante ed evocato, tra presente e passato, tra realizzato e progettato. Conseguono, per tali vie, alterazioni che raggiungono con clamorosa rapidità gli strati profondi della coscienza. Esse penetrano nei tenui intrecci, nelle congiunzioni e nei raccordi là dove si combinano e prendono forma i moti e i dati che mettono capo, secondo delicati e speciali processi, ai modi delle emotività e delle consapevolezze di cui ciascuno patisce o si dota.

Il tatuaggio dota di certezza e affidabilità il mio corpo: è per sempre. Guarda in faccia la morte, la sfida per essere il tatuaggio una sorta di imbalsamazione del corpo in vita. Indelebile, permanente. Come le immagini e i suoni ibernati nel globale firmamento del *Network*. Io sono perché il mio tatuaggio è.

5.

Ho provato ad accostare argomenti che riguardano il possibile senso che si conferisce nell'epoca digitale all'atto del tatuarsi. Non mi soffermo a descrivere e commentare le tipologie, le provenienze, gli stili e le tradizioni delle figure che, così diffusamente, vediamo riportate impresse sui corpi.

Penso a corpi di adolescenti. Perché io, che ho sedici anni, o io, che ne ho poco più di venti, studentessa o apprendista, a New York, a Roma, a Berlino, oggi mi tattoo? Alla domanda ho creduto di poter formulare (o ipotizzare) una prima, provvisoria, e certo parziale, risposta compilata in rapporto a chi ha oggi intorno ai vent'anni, nato intorno all'anno 2000.

Ventenni nella giornata dei quali c'è la fermata dell'autobus, c'è l'aula, c'è la pizzeria, c'è la casa dell'amico, ma la città svanisce. Ne attraversano le strade e le piazze e non si chiedono perché esse portino quei nomi – Amba Aradam; Filippo Turati; Gentile da Fabriano – quali avvenimenti del passato si evocano con certe date – quattro novembre; venticinque aprile; venti settembre.

Ventenni senza memoria di un passato civico, di una storia partecipata nella quale si ritrovino. La città non è *monumento*, la città non è *centro* per loro. La città è transito. È uno spostarsi, è un attraversare, un so-stare.

Ventenni che vivono i tempi e i luoghi delle loro corrispondenze partecipate e costanti, della loro intelligenza e dei loro affetti, quando li abitano nella realtà digitale.

Digitando in via Quattro Novembre o in piazza del Popolo, chini sull'*l-pad*, essi accedono a cieli, mari, volti, parole. Provano e trasferiscono ad altri emozioni vere che alimentano di pensieri aderenti a immagini preparate e preconfezionate alle quali si *conformano*. Compongono frasi e trasmettono immagini. Dichiarano: mi piace; non mi piace; resto indifferente. Una volta entrati nelle maglie della rete le trascorrono e si abbandonano a una impressione di vita libera, a una sensazione di dominio di sé e di possesso d'un mondo.

La persistenza costante d'un vivere virtuale è una effettiva dimensione, presente nell'intero arco della mia giornata. Non solo affianca movimenti, sentimenti, incombenze quotidiane e doveri, ma li afferra e plasma imprimendo loro le coerenze del suo ordine omologante, dei suoi codici globalmente partecipati. Uniforma convinzioni, nozioni, sentimenti



in un *continuum* virtuale, li riversa nella convenzione digitale e, una volta acquisiti, li rende non solo riconoscibili e comunicabili, ma permanenti. In ogni momento tu puoi *accedere*, avere la certezza della tua “esistenza”, della tua “realtà”.

6.

La certezza di permanenza e indelebilità (cioè di continua presenza della tua individualità nel virtuale) rivela – pare a me – più di un punto di contatto con quanto consideriamo possa esser racchiuso oggi in un tatuaggio.

Permanente e indelebile, il tatuaggio consegue un accrescimento della tua identità e, quasi, la sancisce quale tu hai liberamente inteso, con quel segno, affermarla ed esibirla. Come, immesso nello scorrere perpetuo, attraverso le reti dei social vieni individuato e riconosciuto, così col tatuaggio ti identifichi, garantendo una consistenza sicura al tuo corpo.

Da questo punto di vista è facile constatare quanto possa conferirsi di consentaneo a *essere tatuato* e a *essere in rete*. Così come il tatuarmi è un acquisire me a me stesso quale voglio esser riconosciuto dagli altri, allo stesso modo è in rete che io mi realizzo: registrato, accolto nelle globali moltitudini, là dove è possibile che io e gli altri si assista alla replica continuata di noi stessi.

7.

In Piazza di Spagna o a San Babila mi sento il capitano Cook alle isole Sandwich. Tra i giovani, i modi della relazione interpersonale e della comunicazione giornaliera hanno per lo più campo e si attestano come esibizione del corpo. Di un corpo sempre meno vestito, in coerenza con una accelerata propensione allo star appena coperti, seminudi.

Ripeto. Penso ai giovani, agli adolescenti, alle maturità limitate e deboli; alle consapevolezza interdette, stordite e senza basi; alle maniere omologate sugli stereotipi espressivi dei cartoni animati, ai soprassalti dilatati in musica nei concerti degli stadi. Penso a quella moltitudine sospesa che staziona senza potere o volere o sapere incidere sulla propria vita. Senza occupazione e senza competenze, a tirar la vita tra una pizza, uno *smartphone* e un *crack* ritenuto innocente.

Il corpo (tatuato, fotografato, autoripreso) è l'unico punto di tenuta, l'*ubi consistam* che giustifica me a me stesso e agli altri. La sua esibizione

una vitale necessità. È formulare una relazione. È articolare i fondamenti di un linguaggio. È dichiarare d'essere in grado di rispondere a tono o corrispondere, conversare, dar conto di me. Con il corpo, mio unico possesso.

Io: non un lavoro, non un talento, non una collocazione sociale certa. Nel transito permanente da un posto a un altro, da una immagine a un'altra, da un *twitter* a un altro: che e quando e dove sono io realmente?

*Io è il mio corpo e il suo apice è il tatuaggio.* Tralasciato e inaridito, atrofizzato l'io che si alimenta e conosce sé stesso nella relazione verbale, nel leggere e nello scrivere. L'io o fa parlante il corpo nelle sue modalità comunicative immediate e così si afferma e si riconosce, o io non è.

Una tale riduzione della relazione sociale al corpo spiega il diffondersi del tatuaggio come universo linguistico generalizzato. Una acculturazione che dipende dai *social* ove assume i codici delle civiltà "elementari". Paiono tornare, portatrici di un patrimonio di *umanità prima della storia*, culture che affidano ai segni corporali e ai gesti interpretazioni e intese (o conflitti), corrispondenze private e sociali.

Umanità che il tatuaggio deriva dall'osservazione della potenza comunicativa dei segni linguistici nel corpo degli animali. E una *dimensione animale*, nella primazia corporale che cresce, sembra estendersi con una diffusione assai vasta e di rapida omologazione.

Attorno alle lingue parlate e scritte, del resto, si stringono concentrici assedi che le sottopongono a disagi e conflitti, a ibridazioni, immiserimenti e snaturamenti babelici.

Se esibire è il mio linguaggio, parla il tatuaggio che mostro. Le parole pronunciate sono scarse, la mia frase è spesso sostituita da una vocalità espressiva, da un certo numero di richiami, di versi che segnalano senza mediazioni al mio interlocutore il mio stato emotivo.

## 8.

Pochi i passeggeri nell'ultima corsa della metropolitana. Salgono due giovani. Non hanno ancora vent'anni.

Lui porta una canottiera grigia. Vi campeggia come un vessillo una testa di morto stampata in bianco, dall'orlo dello scollo all'altezza della cintura, punteggiata fittamente di brillantini. Mostra le braccia nude tatuate. Sull'avambraccio destro, appeso a una ghirlanda di serpenti intrecciati a rami di rose rosse che cala giù dalla spalla, un volto di donna dalla lunga

capigliatura. Un occhio le cola via nel processo di disfacimento che le viene scomponendo una guancia e le labbra. L'altro occhio, di color celeste, sembra vivo e guarda. Il giovane uomo si siede accanto alla ragazza che è già seduta. Le passa sulle spalle il braccio. Un delicato abbraccio, un gesto di protezione.

Sul bicipite sinistro ha tatuato un teschio. Un teschio "calavera", delineato cioè alla maniera dei dolci di zucchero modellati come teste di morto che, tradizionalmente, nei *días de los muertos*, si confezionano in Messico. Spicca sulla pelle abbronzata contornato da un serto di fiori di marigold. Una candela accesa è sistemata nella cavità di un'orbita. L'osso frontale è segnato da tele di ragno.

La ragazza è bruna. È bella. Il suo incarnato è chiarissimo, carezzato dalle luci fredde della sotterranea. Ha grandi occhi marroni. Porta una blusa leggera con un ampio scollo. Appena sotto il collo, sulla pelle chiara quasi d'avorio, ha tatuato un teschio della dimensione di un uovo di struzzo. Un cobra si è insinuato in quel cranio vuoto e si affaccia tra gli sconnessi denti alzando la testa. La sua coda descrive una esse sullo zigomo. La prima lettera maiuscola del nome *Sally*. È il suo nome, intuitivo, e ne ha fatto l'estremità dell'aspide letale.

Constato la gran fortuna di cui godono le immagini di morte tra i giovani tatuati. Teschi, scheletri, volti dai lineamenti in sepolcrale decomposizione. Cerco di capire il significato di quelle parole di morte illustrate su un bicipite, su un'anca. Nel mio turbamento mi chiedo: a chi sono rivolte? Che conversazione esigono? Quale senso della vita affermano? E chiedo ausilio agli strumenti che può fornire la mia cultura. I più mi si rivelano fuorvianti e semplificatori. Comprendo come sia da approntare una ermeneutica adeguata che, al momento, poco, o niente, possiedo.



**IL CORPO E L'EROS.  
IL CORPO E LA TEOLOGIA**

# Cristina Guarnieri

## L'EROTISMO, LA LINGUA DEL CORPO

«Il discorso amoroso è oggi d'una estrema solitudine. Questo discorso è forse parlato da migliaia di individui (chi può dirlo?), ma non è sostenuto da nessuno; esso si trova ad essere completamente abbandonato dai discorsi vicini: oppure è da questi ignorato, svalutato, schernito, tagliato fuori non solo dal potere, ma anche dai suoi meccanismi (scienze, arti, sapere)»<sup>1</sup>.

Roland Barthes inaugurava così, alla fine degli anni '70, i frammenti delle sue scorrerie amorose, quelle “vampate di linguaggio” con cui cercava di cogliere il gesto del corpo dell'innamorato in movimento. Le figure che scandiscono il libro sono vere e proprie esperienze di linguaggio: fin da subito suggeriscono un'intima prossimità fra il gioco dell'amore e il gioco della lingua. A distanza di quarant'anni possiamo tornare sull'*ouverture* di Barthes per accorgerci che il discorso amoroso, oggi, non è più semplicemente destinato alla solitudine, ma è ben più radicalmente messo al bando, obbligato a tacere.

Il destino comune di amore e linguaggio conosce nella nostra epoca conseguenze estreme e nefaste: mentre l'eros è ridotto a pornografia, a marketing, a consumo sessuale, il linguaggio, svilito a mera comunicazione, è privato del suo potere espressivo, del suo velo di silenzio, del suo nucleo segreto di incomunicabilità<sup>2</sup>.

Trasparenza a tutti i costi! Ecco il nuovo imperativo sociale dei tempi ipermoderni. Viviamo il paradosso per cui, mentre sono caduti gli interdetti che vietavano e inibivano le manifestazioni sessuali, in un'epoca che

1 Roland Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979, p. 3.

2 *L'incomunicabile* come sorgente segreta del linguaggio è un tema fondamentale nella filosofia di Walter Benjamin. Cfr. per esempio i saggi dedicati al linguaggio e alla traduzione contenuti in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014.

si supporrebbe dunque più libera e aperta, l'erotismo è più imprigionato che mai, perché consegnato all'onnipervasività del "tutto visibile" che lo destina a essere mero godimento d'oggetto.

Abbiamo smarrito il senso del pudore: ogni cosa è apertamente rivelata, esibita. Tutto è lecito<sup>3</sup>. E la tirannia della trasparenza cui siamo tutti sottoposti assume una natura nuova. Come scrive Byung-Chul Han,

«l'autosfruttamento è molto più efficace dello sfruttamento estraneo, perché si accompagna a un sentimento di libertà. Lo sfruttamento diventa possibile, così, anche senza dominio»<sup>4</sup>.

Si avvera la profezia di Étienne de La Boétie, che annunciava l'era di una "servitù volontaria". Nessuno ci obbliga a denudarci in pubblica piazza. Le persone diffondono volontariamente le proprie immagini in costume da bagno, sul letto d'ospedale, durante la gravidanza... persino i suicidi, a volte, si compiono in diretta! Tutti hanno potuto vedere, senza scandali né sconvolgimenti, le immagini del parto di Chiara Ferragni. Nella vita in diretta il corpo perde la propria sacralità.

Abolizione del latente, del nascondimento, della discrezione. Il mondo globale si è trasformato in un *panopticon* senza confini!<sup>5</sup> L'espansione illimitata dell'ipervisibilità ha sottratto alle nostre vite il gusto del segreto, la tensione della ricerca dell'invisibile, la passione per la trascendenza, il piacere della metafora, il fremito della sacralità che può avvolgere un corpo. Che ne è, oggi, del corpo d'amore?

Il primo atto delittuoso dell'impero capitalista è appunto la disgiunzio-

3 Siamo ben lontani dalle roventi domande metafisiche di Ivan Karamazov e dei protagonisti di Dostoevskij.

4 Byung-Chul Han, *Eros in agonia*, Nottetempo, Milano 2013, p. 19. «Il dogma neoliberale nei fatti si esprime nel paradossale imperativo: "Sii libero", che spinge il soggetto di prestazione alla depressione e all'esaurimento [...] Il "tu puoi" esercita persino più costrizione del "tu devi": l'autocostrizione è più fatale della costrizione estranea, poiché contro se stessi non è possibile alcuna resistenza. Il regime neoliberale nasconde la propria struttura costrittiva dietro l'apparente libertà del singolo individuo, che non si concepisce più come un soggetto sottomesso (*subject to*) ma come un progetto da plasmare». Ivi, pp. 19-20.

5 Cfr. Hans Magnus Enzensberger, *Panopticon. Venti saggi da leggere in dieci minuti*, Einaudi, Torino 2019.

ne traumatica di amore e linguaggio. La violenta rottura del vincolo che li lega provoca l'abolizione di ogni dimensione erotica. Ci troviamo allora nella stessa situazione di Anais Nin quando, nel 1940, scriveva racconti pornografici a pagamento per un misterioso committente che esigeva da lei descrizioni cliniche del sesso, spoglie di poesia, vuote d'emozione, prive delle ardenti sfumature della sensualità.

«Il vecchio non sapeva niente delle beatitudini, delle estasi, dei riverberi abbaglianti degli incontri sessuali. Estirpare la poesia, era il suo messaggio. Un sesso clinico, privato di tutto il calore dell'amore – dell'orchestrazione di tutti i sensi: tatto, udito, vista, gusto; di tutte le componenti euforiche: musica di sottofondo, umori, atmosfere, variazioni – lo costringeva a ricorrere ad afrodisiaci letterari»<sup>6</sup>.

Anais scrive, ma l'uomo la incalza: «Meno poesia!». Lei scrive e scrive, perché ha bisogno di denaro, ma prova allergia, irritazione. A un certo punto, si ribella. In una lettera fiammante denuncia la miseria di un sesso ridotto a esercizio ginnico, esaltando invece l'ebbrezza incandescente della mescolanza di sensi, parole e passioni che rende l'erotismo degno di essere vissuto:

«Caro collezionista, noi la odiamo. Il sesso perde ogni potere quando diventa esplicito, meccanico, ripetuto [...] Lei non sa cosa si perde con il suo esame al microscopio dell'attività sessuale, con l'esclusione degli aspetti che sono il carburante che la infiamma. [...] Lei sta rimpicciolendo il mondo delle sue sensazioni. Lo sta facendo appassire, morir di fame, ne sta prosciugando il sangue. [...] La fonte del potere sessuale è la curiosità, la passione. Lei sta lì a guardare questa fiammella morire d'asfissia. Il sesso non prospera nella monotonia. Senza sentimento, invenzioni, stati d'animo, non ci sono sorprese a letto. Il sesso deve essere innaffiato di lacrime, di risate, di parole, di promesse, di scenate, di gelosia, di tutte le spezie della paura, di viaggi all'estero, di facce nuove, di romanzi, di racconti, di sogni, di fantasia, di musica, di danza, di oppio, di vino. Quanto perde con questo periscopio sulla punta del pisello, quando invece potrebbe godersi un harem di meraviglie tutte diverse e mai ripetute!

6 Anais Nin, *Il delta di Venere*, Bompiani, Milano 2017, p. 8.



Non due peli uguali [...] Neanche due pelli con lo stesso incarnato, e mai la stessa luce, la stessa temperatura, le stesse ombre, mai gli stessi gesti; perché un amante, quando è infiammato d'amore vero, può esprimere i toni più sottili di secoli di arte amatoria. [...] Se ha reso i sensi indifferenti alla seta, alla luce, al colore, all'odore, al carattere, al temperamento, a questo punto dev'essere completamente avvizzito. Ci sono tanti sensi minori, che si buttano come tanti affluenti nel fiume del sesso, arricchendolo. Solo il battito unito del sesso e del cuore può creare l'estasi»<sup>7</sup>.

Forse anche noi, oggi, potremmo scrivere qualcosa del genere ai sacerdoti del nuovo culto consacrato al dio Mercato. Il capitalismo, infatti, avvizzisce il desiderio, inchioda il tempo della vita al ritmo della produzione, organizza il cosiddetto "tempo libero" disciplinando i corpi, iscrivendoli nelle serie omogenee e prevedibili del fitness, li automatizza nel lavoro e li irrigidisce, obbligandoli a stare fermi tutto il giorno davanti a un computer, desensibilizzandoli, addomesticandone la carica erotica, imbrigliandone la pulsionalità.

Questa società non prevede un tempo da destinarsi al desiderio, agli sbandamenti dell'incontro amoroso. Come osserva Cristiana Fanelli in un prezioso saggio sul godimento del corpo,

«l'inizio di una storia d'amore comporta spesso una profonda alterazione dei ritmi del corpo, degli orari del sonno, delle abitudini: è come se il godimento, che funge da forza trainante, forzasse i contorni placidi del tempo e del corpo cui si era abituati. Questioni vibranti nella clinica femminile, con la sua delicata fisiologia, ove non è raro che il godimento venga percepito come una forza minacciosa»<sup>8</sup>.

Un'alterazione che non "conviene". L'amore è "improduttivo", non si iscrive nella logica del profitto, nel calcolo costi-benefici, e dunque viene espulso dal circuito dello sfruttamento. Nell'orizzonte economico che go-

7 Ivi, pp. 11-12.

8 Cristiana Fanelli, *Corpi in bilico, tra amore e godimento*, in AA.VV., *Come gode un corpo?*, Galaad, Roma 2019 (di prossima pubblicazione); Luciano De Fiore e Alex Pagliardini (a cura di), *Come gode un corpo?*, Galaad, Roma 2019 (di prossima pubblicazione).

verna il nostro presente, l'amore è "in perdita". Ed è effettivamente la *perdita* il grande nemico della contemporaneità, che si riflette invece allo specchio della prestanza, di un edonismo effimero, e respinge ogni inciamo, ogni *impasse*: rifiuta ciò che gli psicanalisti chiamano la "castrazione simbolica".

Di qui l'imperativo di "godere a tutti i costi", che rinserra le persone in godimenti autistici (davanti alla playstation, al sesso virtuale, alle droghe, alle merci), votati alla prevedibilità e all'iterazione. Persino il cibo non è più occasione di convivialità, ma si trasforma in godimento dell'oggetto immediato, esplicito, che taglia fuori il mondo, perché può consumarsi nel chiuso di una stanza, ed espelle l'incontro con l'incalcolabilità, con l'*atopia* dell'Altro<sup>9</sup>. A questo scenario corrisponde l'impoverimento della lingua, la sua riduzione a slogan, tweet, claim pubblicitari. Il linguaggio perde profondità semantica, intensità.

Il tecnocapitalismo ha prepotentemente eroso tutta una serie di dimensioni della fenomenologia amorosa: il tatto, l'attesa, la distanza, la mancanza, il limite, l'Altro, la cerimonia. La nostra epoca spinge l'acceleratore verso l'automazione dell'umano. Si annuncia una nuova era. Già se ne odono gli inni: i robot saranno presto fra noi e ci salveranno!

Intanto, disimpariamo l'arte dei sensi. Perdiamo il tatto, l'olfatto, il piacere della lingua, il gusto degli odori. Non ci tocchiamo più, né con i corpi né con le parole. Inventiamo addirittura applicazioni al silicone per baciarci tramite gli smartphone. Una nuova nominazione battezza il bacio ipermoderno: da kiss a Kissenger (crasi di "mobile-kiss-messenger"). Grazie a lui (perché la neolingua si riferisce alla macchina con i pronomi che la grammatica classica definiva "di persona") non abbiamo più bisogno di attendere il ritorno dell'amato per riassaporarne la bocca, per gustarne le labbra, per avvertire il sussulto di un'altra pelle.

Sembra in atto un grande progetto di desensibilizzazione del corpo umano che, passando per la manipolazione delle tecniche di procreazione, mira addirittura alla riproduzione asessuata. Capita inoltre sempre più spesso che gli adolescenti, mentre fanno esperienza del primo bacio,

9 «L'altro che io amo e che mi affascina è *atopos*. Io non posso classificarlo, poiché egli è precisamente l'Unico, l'Immagine irripetibile che corrisponde miracolosamente alla specialità del mio desiderio». Roland Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, cit., p. 38. «Essendo atopico, l'altro fa tremare il linguaggio: non si può parlare di lui, su lui; qualsiasi attributo è falso, doloroso, goffo, imbarazzante». Ivi, p. 39.

già ne postano la fotografia su Instagram o su Whatsapp, per compiacere gli occhi di qualche amico spettatore. L'esposizione allo sguardo altrui precede l'emozione di toccarsi, di avvertire il palpito di un altro corpo.

In varie città d'Europa e del mondo sono stati aperti bordelli con bambole robotiche, in silicone, lingerie e transistor. I sex robot promettono di appagare i nostri desideri, di liberarci dalla mancanza, dall'insoddisfazione, dall'inquietudine che da sempre attraversa l'essere umano.

Ma l'erotismo del corpo non risponde alla logica della macchina. Il corpo chiede tempo, respiro, ha una sua grammatica che non si piega all'istantaneità dei post e non si lascia ridurre all'ingranaggio ben oliato della robotica. Risponde piuttosto al ritmo della cura, al tempo della carezza di cui parlava nel secolo scorso Emmanuel Levinas<sup>10</sup>. Il corpo si fa sentire, spinge per esistere. E quando, d'improvviso, l'amore accade, il corpo scardina il funzionamento odierno del godimento e rivendica la propria ingovernabilità, indirizzandosi a un Altro da sé, un soggetto desiderante, unico e irripetibile. In luogo della bulimia compulsiva del godimento d'oggetto, il corpo assapora il gusto di amare una singolarità, un nome e cognome che non si confonde con la massa di immagini sempre-uguali del web. E allora, ciascuno di noi può fare una esperienza inedita, non del nuovo che sorge per esaltazione del ricambio d'oggetto, ma di quello che scaturisce dalla capacità di darsi tempo, di esplorare il corpo amato nei suoi umori, nei suoi mutamenti, nelle sue cavità più segrete. Chi ama impara a indugiare nei dettagli, a tracciare geografie sempre nuove sul corpo dell'Altro<sup>11</sup>, cerca di sondarne gli enigmi.

«L'amore ricusa di farsi un'effigie dell'amante», scriveva Franz Rosenzweig in pagine indimenticabili dedicate alla grammatica dell'eros. È eros a vivificare, a rendere inesauribile l'incontro sessuale:

«L'amore non è un attributo, bensì un evento [...] amare non è la maschera rigida che il modellatore ricava con il gesso dal volto del morto, bensì il gioco fuggevole, inesauribile dell'espressione del volto, il guizzo

10 Emmanuel Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2011.

11 «L'amore è una scommessa, insensata, sulla libertà. Non la mia, quella dell'Altro». Octavio Paz, *La duplice fiamma. Amore ed erotismo*, SE, Milano 2015, p. 56.

luminoso, sempre giovane, che percorre i lineamenti eterni»<sup>12</sup>.

Per l'amante il corpo dell'Altro è come la cattedrale di Rouen per Claude Monet. A ogni nuova luce, un nuovo profilo. Forse per questo il corpo d'amore è così intimo alla poesia: il dire poetico, infatti, illumina con sempre nuove folgorazioni la lingua in cui si manifesta.

L'erotismo non è pura sessualità istintiva, animale, non è presentazione ma *rappresentazione* del corpo: è cerimonia, metafora. Come la poesia conduce al di là della comunicazione, così anche l'erotismo conduce al di là del sesso. Osserva Charles Melman:

«Finora appartenevamo a una cultura fondata sulla rappresentazione, vale a dire su un'evocazione, sull'evocazione del luogo in cui era collocata l'istanza sessuale in grado di autorizzare gli scambi. Siamo passati dalla rappresentazione che ci è familiare, abituale, del rapporto con il sesso, quel sesso al quale ci limitavamo ad avvicinarci, alla sua presentazione [...] Ciò che caratterizza questa mutazione culturale è la cancellazione del luogo di occultamento adeguato a proteggere il sacro, vale a dire ciò su cui si sostengono sia il sesso che la morte»<sup>13</sup>.

Bisognerebbe tornare a leggere quel Lacan che già negli anni Sessanta avvertiva che «ogni discorso che si assimila al capitalismo lascia da parte le cose dell'amore»<sup>14</sup>. Bisognerebbe avventurarsi nella logica del desiderio che sorge sempre da una mancanza. La mancanza scavata dalla legge stessa della parola, mai compiuta, che rinvia infinitamente all'Altro da sé. Bisognerebbe recuperare la sensibilità del tatto, il piacere dell'attesa, il gusto della distanza.

*La cattedrale* è una meravigliosa scultura di Rodin in cui due mani si sfiorano: è il momento che precede il toccarsi, l'intrecciarsi, lo stringersi. Una cerimonia dei sensi crea la cornice dell'amore. Gli amanti si frugano a partire da uno spazio vuoto. Protagonista di questa scultura è precisamente il vuoto d'aria che separa le dita delle mani, quel frammezzo che filtra luce e dischiude la distanza necessaria all'incontro.

12 Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano 2005, p. 169.

13 Charles Melman, *L'uomo senza gravità*, Bruno-Mondadori, Milano-Torino 2005, p. 13.

14 Jacques Lacan, *Il mio insegnamento e lo parlo ai muri*, Astrolabio, Roma 2014.

L'era dell'accelerazione indiscriminata ha innescato un tempo incapace di durata e uno spazio adesivo che abolisce la distanza. Allo stesso modo, si è perduta la solennità dell'attesa, con tutta la sua commossa scenografia impastata di speranze, desideri, computo dei ritardi, esitazioni, inquietudini. Forse oggi nessuno si emozionerebbe al discorso della volpe de *Il piccolo Principe* sul colore del grano. Attesa d'amore che, perdendosi nel silenzio dell'Altro, ne attraversa l'assenza, in cerca di una parola a venire.

Consumare senza attendere, esimersi da quel *détour* che è il gioco del corteggiamento, della seduzione, della cortesia – traduzione, differita, delusione, viaggio –, *détour* che umanizza i legami con gli altri, è ciò che condanna i corpi di oggi alla parcellizzazione. In *L'uomo senza inconscio*, Massimo Recalcati mette in luce come prima fosse la rimozione ad attivare il gioco del desiderio fatto di ricerche, inciampi, tentativi, azzardi, velamenti, incontri, emozioni. Ora tutto questo è stato sostituito dalla macchina del godimento, in cui si annida il culto della morte. «Perché il godimento sganciato dalla dinamica del desiderio porta alla morte». Di qui tutta una nuova economia psichica che contraddistingue la clinica contemporanea<sup>15</sup>.

I corpi del nostro presente, disertati dalla mancanza e dunque sganciati dalla dimensione del desiderio, si dissociano dalla singolarità soggettiva. Sono corpi atomizzati, volti a eccitare chi guarda in modo meccanico, strumenti anonimi, privi di narrazione<sup>16</sup>.

Al volger del secolo scorso Octavio Paz si chiedeva:

«Il nostro secolo è semplicista, sommario, brutale. Dopo esser caduto nell'idolatria dei sistemi ideologici, è precipitato nell'adorazione delle co-

15 Ecco perché Recalcati dice che la clinica contemporanea è sempre meno clinica del desiderio e sempre più clinica della pulsione di morte. Cfr. Massimo Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. XIII.

16 «L'amore viene positivizzato, oggi, in una formula per il godimento. Esso deve produrre soprattutto sentimenti piacevoli. Non è più una trama, una narrazione, un dramma, bensì emozione ed eccitazione prive di conseguenze. L'amore è libero dalla negatività dell'offesa, dell'assalto o della caduta. Cadere (innamorati) sarebbe già troppo negativo». Byung-Chul Han, *Eros in agonia*, cit., p. 25.

se. Quale posto può avere l'amore in un mondo come il nostro?»<sup>17</sup>.

Credo sia urgente porsi di nuovo questa domanda, «ineludibile e cruciale. Sottrarsi al quesito è, più che una diserzione, una mutilazione»<sup>18</sup>. La confisca dell'erotismo da parte dell'economia di mercato va di pari passo con la desacralizzazione del linguaggio. Interrogare le sorti dell'amore significa interrogare il linguaggio. Forse dovremmo ricominciare a coltivare la poesia, a giocare con gli equivoci della lingua, con le sue ariose polisemie, con le sue enigmatiche ambiguità, per restituire ai nostri corpi il piacere di tornare a sentire.

### **Bibliografia**

- Roland Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979.  
 Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014.  
 Byung-Chul Han, *Eros in agonia*, Nottetempo, Roma 2013.  
 Hans Magnus Enzensberger, *Panopticon. Venti saggi da leggere in dieci minuti*, Einaudi, Torino 2019.  
 Anais Nin, *Il delta di Venere*, Bompiani, Milano 2017.  
 Cristiana Fanelli, *Corpi in bilico, tra amore e godimento*, in AA.VV., *Come gode un corpo?*, Galaad, Roma 2019 (di prossima pubblicazione).  
 Emmanuel Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2011.  
 Octavio Paz, *La duplice fiamma. Amore ed erotismo*, SE, Milano 2015.  
 Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Vita e pensiero, Milano 2005.  
 Charles Melman, *L'uomo senza gravità*, Bruno-Mondadori, Milano-Torino 2005.  
 Jacques Lacan, *Il mio insegnamento e lo parlo ai muri*, Astrolabio, Roma 2014.  
 Massimo Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

<sup>17</sup> Octavio Paz, *La duplice fiamma. Amore ed erotismo*, cit., p. 130.

<sup>18</sup> Ivi, p. 134.

# Teresa Forcades i Vila

## **RIFLESSIONI TEOLOGICHE SUL CORPO<sup>1</sup>**

Quali sono il significato e il valore teologico che diamo alla nostra corporeità e al mondo materiale nel suo insieme? È noto che la visione del mondo e l'epistemologia cristiane sono incompatibili con il dualismo, con la separazione di anima e corpo. L'antropologia biblica è varia e multiforme, ma presenta un denominatore comune: il suo carattere unitario. Neppure per Platone e per le scuole filosofiche che a lui si ispirano l'“essere umano” è un'entità binaria, frutto dell'unione di anima e corpo, ma un'entità ternaria, frutto dell'unione di anima, corpo e... spirito. L'anima platonica è l'auriga che guida un carro con due cavalli: quello bianco corrisponde allo spirito razionale e quello nero al corpo e alle sue passioni. Lo spirito platonico è la vita di Dio in me; è la parte nobile, che vive in esilio dopo aver perduto la propria unione con Dio, il Bene Supremo; l'anima platonica disprezza il mondo materiale e anela costantemente al ritorno nella sua dimora divina, il Bene Supremo, e questo ritorno è concepito come una fusione che dissolve ogni individualità (come una brace che, dopo esser stata separata dal fuoco, si unisce nuovamente a lui).

Lo spirito cristiano, al contrario, non disprezza il corpo né l'individualità, ma li onora: il corpo è il principio dell'individualità; senza di esso la nozione di “persona” non è concepibile. Dopo aver soffiato nelle narici dell'uomo formato con l'argilla e dopo avergli insufflato la vita (Gn 2,7), Dio si prepara a stabilire un dialogo amoroso con lui. Pianta un giardino affinché egli si senta a proprio agio e lo incontra ogni sera per passeggiare assieme a lui con l'intenzione così di coltivare, a poco a poco, la loro reciproca amicizia. Il Dio della Genesi biblica non somiglia in nulla al Som-

1 Sul tema del corpo uscirà un libro di Teresa Forcades a ottobre 2019 nella Collana Esh per Gabrielli editori: [www.gabriellieditori.it](http://www.gabriellieditori.it). La traduzione di questo articolo è di Cristina Guarnieri.

mo Bene statico e inaccessibile di Platone. E il corpo dell'Adamo biblico non ha nulla della prigione. Il mondo materiale della Genesi non è alienato da Dio, ma è il luogo dell'incontro fra Dio e l'uomo; è un luogo bello, piacevole: un giardino.

La Bibbia presenta due racconti della Creazione ed entrambi si trovano nel libro della Genesi. Secondo il primo racconto (Gn 1, 26-31), Dio crea direttamente l'uomo e la donna a sua immagine e somiglianza. L'espressione «a sua immagine e somiglianza» non si riferisce solo all'anima umana, ma si applica alla totalità dell'essere umano, corpo incluso. Il secondo racconto è ancora più sorprendente nella sua valorizzazione della corporeità, dato che la donna non è creata dal fango né riceve l'alito di vita dal soffio di Dio, ma è creata direttamente dal costato del maschio e da lui è riconosciuta non come «anima della mia anima» ma come «ossa delle mie ossa e carne della mia carne» (Gn 2,23); la donna è l'unica, in tutta la Creazione, capace di essere compagna di Adamo. Secondo un'antica interpretazione rabbinica, se la donna fosse stata creata dalla testa del maschio, sarebbe superiore a lui; se fosse stata creata dai piedi, sarebbe inferiore. È stata creata "dal costato" (popolarmente tradotto come "la costola") per esprimere, nel linguaggio metaforico proprio del mito del paradiso, il carattere assoluto e simultaneo dell'uguaglianza e la capacità di unione intima dei sessi.

In Platone il mondo materiale in generale e il corpo umano in particolare sono una prigione per lo spirito. Il mondo materiale è concepito come ciò che limita il dispiegamento dello spirito: «Ah! Quando arriverà la liberazione da questa materia che non ci permette di volare verso Dio?». Questo lamento non è compatibile con la visione cristiana, che considera la materia nel suo insieme e il nostro corpo in particolare come totalmente trasparenti all'azione dello Spirito. Così lo ha espresso Francesco d'Assisi (XIII secolo) nel suo famoso *Cantico delle creature*:

*Laudato si',  
mi' Signore,  
per sora nostra matre terra,  
la quale ne sustenta et governa,  
et produce diversi fructi  
con coloriti flori et herba.*



*La terra ci sostiene e ci governa*, canta Francesco. Per il cristianesimo (come per l'ebraismo) ciò che si oppone allo Spirito e ne rende difficile l'espressione non è la materia, ma la paura, la sfiducia, l'esercizio della violenza, la mancanza d'amore. Tutto quel che chiamiamo "mondo materiale", lungi dall'essere per noi una prigione, è la condizione di possibilità che ci permette di sperimentare ciò per cui siamo stati creati: l'amore per Dio e l'amore per gli altri. In questo compito la materia non è nostra nemica, bensì nostra alleata, poiché è solo attraverso i limiti dello spazio e del tempo da essa imposti che ci è possibile prendere coscienza della nostra capacità di scegliere e di esercitare la nostra libertà (per dirla con Kant: la colomba crede che senza aria volerebbe più rapidamente<sup>2</sup>).

L'apostolo Paolo annuncia la trasformazione del nostro "corpo animale" in un "corpo spirituale" (1 Cor 15,44 ss) e il credo cristiano proclama "la resurrezione della carne". Non solo sulla terra, ma anche nella pienezza umana rappresentata dalla nozione di "cielo", l'anima cristiana si rivela inseparabile dal corpo e la persona non è concepibile senza entrambi. Occorre distinguere tra "corpo" e "carne". La "carne" designa abitualmente il corpo che non è dinamizzato dallo spirito, il corpo abbandonato all'inerzia della catena causale. Il "corpo" dinamizzato dallo spirito, al contrario, è il correlato della dimensione *esse in* della persona, della sua libertà, è lo spazio irriducibile che la individua e le permette di essere veramente diversa da tutte le altre persone e anche diversa da Dio. Ecco l'inaudito della tradizione cristiana ed ebraica: Dio non assorbe l'essere umano, non elimina la sua individualità, ma diventa il garante dello spazio che gli permette di diventare il suo interlocutore, l'interlocutore di Dio. Dio sostiene lo spazio d'alterità che dà consistenza alla libertà umana. Secondo Rabbi Isaac Luria (XVI secolo), ciò è possibile perché l'atto della creazione non è un atto di espansione ("verso dove" potrebbe espandersi Dio, se "al di là" di Dio non esiste nulla?), ma un atto di contrazione (*tzimtzum*): Dio si contrae, si ritrae, e appaiono allora lo spazio e il tempo, che sono le coordinate della creazione. La contrazione divina si mantiene nel tempo e rende possibile l'alterità che ci costituisce e che il nostro corpo esprime: non siamo braci cadute dal fuoco divino che anelano a fondersi di nuovo con lui; siamo un'unità di corpo, anima e spirito

2 Immanuel Kant, *Critica della ragione pura*, Introduzione, paragrafo 3.

creata a immagine di Dio, costantemente e calorosamente invitata a stabilire una comunione intima e libera con Dio.

Sia il cristianesimo ortodosso che quello cattolico affermano che Maria di Nazareth, la madre di Gesù, è stata assunta in cielo (si legga: ha avuto accesso alla propria pienezza umana) in corpo e anima; ciò equivale ad affermare che il modo in cui Maria ha vissuto la propria identità personale sulla terra è stato totalmente libero. Maria era completamente “lei”, priva di paura e di sfiducia, incapace di esercitare violenza, piena d’amore; ha assunto pienamente la propria responsabilità nella contingenza del mondo e nelle vicissitudini della sua parabola di vita, tutt’altro che facile. Maria non era violenta, ma la sua vita è stata completamente investita dalla violenza del mondo: ha dovuto assistere alla tortura, allo scherno e alla pubblica esecuzione di suo figlio. Ma la violenza esteriore, per quanto estrema, non ha generato in lei violenza interiore. Come il figlio Gesù, Maria, anziché odiare, perdonò e amò. Usando le espressioni paoline, possiamo affermare che il “corpo animale” di Maria – come quello di Gesù – corrispondeva perfettamente al suo “corpo spirituale”.

Parlare di una vita priva di paura e di sfiducia, incapace di esercitare violenza e piena d’amore è estraneo all’esperienza umana abituale. È difficile credere che l’umano dia tanto di se stesso. Ma questa è la “buona novella” del Vangelo. Questo è l’orizzonte che dà senso alla vita umana. Quando la vita umana è vissuta con paura, con sfiducia, nell’esercizio della violenza e nella mancanza d’amore, non c’è corrispondenza tra il “corpo animale” e il “corpo spirituale”, ma il “corpo animale” deve essere trasformato prima di accedere alla pienezza. Nella sua lettera ai cristiani di Corinto, l’apostolo Paolo paragona la trasformazione del “corpo animale” a un seme:

«Ciò che tu semini non prende vita, se prima non muore. Quanto a ciò che semini, non semini il corpo che nascerà, ma un semplice chicco di grano o di altro genere. E Dio gli dà un corpo come ha stabilito, e a ciascun seme il proprio corpo [...] Così anche la risurrezione dei morti: è seminato nella corruzione, risorge nell’incorruttibilità; è seminato nella miseria, risorge nella gloria; è seminato nella debolezza, risorge nella potenza; è seminato corpo animale, risorge corpo spirituale. Se c’è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale».

Il corpo spirituale riflette ciò che siamo autenticamente e quel che è decisivo affermare è che l'anima cristiana – diversamente dall'anima platonica – non può raggiungere la propria pienezza senza il corpo. Incompatibili con la pienezza umana sono la paura, la sfiducia, l'esercizio della violenza e la mancanza d'amore, ma non il corpo.

L'unità indissociabile corpo-anima-spirito conferisce un significato assoluto alla nostra storia personale e non ci permette di interpretarla come una successione indefinita di seconde possibilità. Non c'è una seconda vita nello spazio e nel tempo che mi permetta di imparare a comportarmi meglio, che mi permetta di imparare ad amare meglio, perché i limiti imposti dall'averne soltanto una non sono un ostacolo, ma sono proprio la condizione di possibilità per imparare ad amare. La colomba crede che senza aria volerebbe più rapidamente. Ma non è così. Senza limiti non impareremmo mai ad amare veramente. Amare è un gesto semplice, alla portata di tutti, che non dipende dalle circostanze, ma solo dalla capacità di avere fiducia, anche se non si riesce a nominare ciò in cui si confida. Amare è un gesto semplice e personale, diverso per ogni persona, diverso in ogni circostanza; è un gesto vivo. La capacità umana di avere fiducia (e di assumersi la piena responsabilità, fino alle ultime conseguenze, della fiducia accordata) deve essere esercitata in questa vita limitata dallo spazio e dal tempo, che è l'unica che abbiamo e che proprio per questo guadagna una urgenza e una dignità assolute. Il mio corpo non è un "involucro" che abbandonerò appena diventerà inservibile. Senza il corpo, semplicemente smetto di esistere. Considerare "il corpo" in questo modo implica disidentificarlo dagli atomi che lo costituiscono e che, certamente, saranno abbandonati dopo la morte, quando verranno riciclati dalla natura. Il corpo animale è costituito da atomi; gli atomi sono abbandonati, ma il corpo sussiste senza di loro e riceve il nome di "corpo spirituale".

La vita eterna (*zoé*) è una vita nuova che può cominciare a essere sperimentata durante la vita terrena non solo in modo mistico, ma anche eminentemente pratico. Quando ci amiamo gli uni gli altri cercando il bene reciproco, la nostra vita si trasforma, palpabilmente, visibilmente. Soprattutto se siamo malati e dipendiamo dagli altri per sopravvivere. Nel Nuovo Testamento la sopravvivenza, ovvero la vita in quanto materialità e sostentamento, è designata dal sostantivo *bios* che, insieme ai sostantivi *psyché* (la vita in quanto libertà soggettiva o anima) e *zoé* (la vita eterna o comunione con Dio), costituisce la triade antropologica cristiana. La

triade *bios-psyché-zoé*, benché superficialmente possa sembrare parallela alla triade platonica corpo-mente-spirito, è in realtà molto diversa e non dovrebbe essere interpretata secondo i postulati idealistici. La triade platonica è dualistica e gerarchica (corpo e spirito si oppongono; la mente o l'anima deve dominare il corpo). La triade (o l'antropologia) biblica è unitaria e non gerarchica.

«Chi vorrà salvare la propria vita (*psyché*; anima), la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà» (Mt 16,25).

Questa affermazione appare, con leggere varianti, nei tre Vangeli sinottici (Mc 8,35, Mt 16,25, Lc 9,24). Nel Vangelo di Marco e in quello di Matteo il passo appare subito dopo che Gesù ha chiamato Pietro *Satana* per negare che Gesù debba soffrire e abbia annunciato: «Se qualcuno vuol venire dietro di me prenda la sua croce e mi segua » (Mc 8,34; Mt 16,24). Gesù rimprovera anche a Pietro che i suoi criteri non sono quelli di Dio ma quelli degli uomini (Mc 8,33, Mt 16,23). Dov'è, in questo contesto, la luminosa affermazione di Ireneo di Lione (II secolo): «La gloria di Dio è che l'umanità viva»? Gesù oppone forse i piani e i pensieri di Dio ai nostri desideri umani di pienezza e di assenza di sofferenza? La risposta è un deciso no. L'affermazione di Ireneo continua a essere valida. Gesù non la contraddice affatto, semplicemente – e questo è il punto decisivo – la rende realistica. Nella sua parola e nella sua vita, Gesù situa il desiderio di Dio per noi (il desiderio che l'umanità viva; che tutti abbiano vita e che l'abbiano in abbondanza) nel concreto contesto storico delle nostre vicende.

Se la vita che Dio ci offre e per la quale ci ha creato è la vita felice che trova la propria pienezza nell'amore condiviso, cercare di viverla e di metterla in pratica, nel mondo così come è, senza dubbio ci farà soffrire e metterà persino alla prova la nostra salute – se siamo abbastanza coerenti –, forse ridurrà la nostra speranza di vita (come è accaduto a Gesù). La cosa importante è sottolineare che questa apparente divisione tra vita biologica (corpo) e vita spirituale (spirito) non risponde a un dualismo che le oppone in modo intrinseco e necessario. Nella prospettiva cristiana vita spirituale e vita biologica non possono contrapporsi, ma non possono neppure semplicemente identificarsi, né è possibile fissare la loro relazione in modo che aumentino o diminuiscano all'unisono. Può darsi che

la vita dello Spirito aumenti mentre diminuisce la vita biologica o, al contrario, può aumentare la vita biologica mentre diminuisce la vita dello Spirito. Per esempio, se uno abbandona al proprio destino il fratello affetto da una infezione altamente contagiosa, probabilmente si salverà dal contrarre la malattia – aumenterà la propria vita biologica – ma solo al prezzo di diminuire, con il suo atto di disamore, non soltanto la vita dello Spirito in sé e per sé, come affermerebbe una antropologia dualista, ma anche – de è su questo che pone l'accento Gesù – *la vita biologica* (terrena, fisica, palpabile, concreta) *di suo fratello*. È nella solidarietà di tutta l'umanità che si compie l'affermazione di Ireneo in modo non dualista: «La gloria di Dio è che l'umanità (intera, senza esclusioni) viva».

Secondo uno sguardo che riconosce la centralità e il carattere indispensabile del soccorso reciproco nella vita umana, acquista significato la nozione della Chiesa come “corpo mistico”: la nostra corporeità e il nostro bisogno di prenderci cura gli uni degli altri possono essere vissuti come alienanti e degradanti, ma questa non è l'unica possibilità. Come mi hanno insegnato le quattro sorelle centenarie con cui ho vissuto in monastero, la corporeità e il bisogno di cure hanno una capacità unica di rivelarci qualcosa della comunione con Dio che ci sostiene e che costituisce il nostro orizzonte di pienezza: siamo stati creati come unità bio-psico-spirituale e siamo necessariamente e costitutivamente esseri al tempo stesso originali e relazionali. Il corpo, inseparabile dall'anima e dallo spirito, sostiene la nostra originalità personale (la nostra identità distintiva) e fa sì che ci sosteniamo reciprocamente.



# **CORPI ALLA RISCOSSA**

# IL MOVIMENTO DELLE DONNE: «SI PARTE DAL QUOTIDIANO PER INVESTIRE L'INTERO ORDINE ESISTENTE»

Intervista a Lea Melandri  
(a cura di Marco Deriu)<sup>1</sup>

*Negli ultimi anni i movimenti delle donne in tutto il mondo stanno rovesciando costumi, mentalità e comportamenti vecchi di secoli o millenni. Come leggi questo movimento? Dal tuo punto di vista, si tratta di un movimento che sta riuscendo ad andare in profondità e a radicarsi nelle mentalità e determinare un vero rivolgimento? Ci sono a tuo avviso terreni o questioni sulle quali occorre insistere con maggiore radicalità?*

Prima di tutto è importante dire che il movimento delle donne è l'unico sopravvissuto agli anni Settanta, benché da più parti sia stato spesso dato per morto o silenzioso. Se ha avuto un andamento carsico è perché le grandi manifestazioni a cui ha dato vita nell'arco di mezzo secolo sono passate quasi sempre nel silenzio dei media, soprattutto nel nostro Paese. Penso in particolare a quella più vicina nel tempo, che ha visto "collettivi femministi e lesbici" a Roma il 25 novembre del 2007 portare per la prima volta allo scoperto la violenza maschile contro le donne in ambito domestico. Da allora, un fenomeno che era rimasto nell'ombra, confinato nella cronaca nera o attribuito alla patologia del singolo, è entrato nel dibattito pubblico, riconosciuto come dato strutturale di un do-

<sup>1</sup> Questa intervista è stata pubblicata su «Dalla parte del torto», numero 83, anno XXI, inverno 2018-2019.



minio che dura da secoli e che, sia pure in forme diverse, attraversa tutte le civiltà. Si può dire che paradossalmente la violenza sessista nelle sue forme manifeste – stupri, maltrattamenti, persecuzione, femminicidi – viene a tema per ultima, trovando conferme in allarmanti Rapporti internazionali e nelle battaglie femministe di varie parti del mondo. La violenza maschile diventa “emergenza”, nel senso letterale della parola, quando a essere toccata dalla libertà delle donne è la “normalità” del rapporto di potere tra i sessi: i ruoli familiari, la certezza della sottomissione femminile, la messa in discussione dei generi, la diffusione della cultura femminista nelle scuole e nelle istituzioni della vita pubblica. Se non ci si ferma all’immagine della donna “vittima”, il cambiamento che più inquieta e spinge a reazioni aggressive, ripiegamento su valori tradizionali di patria e famiglia, è proprio il protagonismo che in forme differenti vede oggi le donne battersi in tutto il mondo, non solo per i loro diritti ma per un modello diverso di cultura e di civiltà. La forza e la durata di una rete come Non Una Di meno deve sicuramente molto alla sua diffusione internazionale e al fatto che si tratta di una generazione giovanissima, più libera da pregiudizi di quanto non fossero le loro nonne e madri, e allenata alle nuove tecnologie comunicative, che rendono più facile e rapida l’organizzazione collettiva su larga scala. Ma la sua radicalità e possibilità di radicamento sta soprattutto nel fatto di aver portato attenzione e nuova consapevolezza sui “nessi” che legano da sempre sessismo, razzismo, classismo, omofobia, lesbo e trans fobia, regimi autoritari. Torna in sostanza la sfida ambiziosa del femminismo degli anni Settanta: “modificazione di sé e modificazione del mondo”. Si parte dal quotidiano per investire l’intero ordine esistente.

*In questo periodo stiamo vedendo uno spostamento a destra dell’elettorato politico in molti Paesi. In alcuni casi i nuovi leader, capi di Stato o di governo, sono apertamente maschilisti e sessisti e ripropongono linguaggi e schemi di lettura reazionari anche sul piano delle relazioni tra i sessi. Come mai, a tuo avviso, mentre le donne sono al centro di manifestazioni e di movimenti politici e culturali in tutto il mondo, contemporaneamente vediamo prendere piede movimenti e partiti politici tradizionalisti? Ci sono relazioni o premesse di fondo tra queste due cose o è semplicemente frutto di una polarizzazione sociale nelle società contemporanee?*

Il ritorno, a cui assistiamo in vari Paesi del mondo, a forme di autoritarismo, chiusure identitarie, nazionalismi, leggi di stampo razzista, ideologie populiste che cercano consenso alimentando odi e paure, è mosso da fattori diversi. Ha molto a che fare con una politica sempre più “separata” dalla vita, dalla quotidianità e dalle condizioni materiali di sopravvivenza sempre più precarie della maggioranza dei cittadini. È la crisi della politica che già si avvertiva negli anni Settanta, quando hanno cominciato a modificarsi i confini tra privato e pubblico, con la conseguente scoperta della politicità di esperienze essenziali dell’umano – come la sessualità, la maternità, la cura, la salute, la morte – consegnate per secoli al vissuto personale e naturalizzate, cioè “non politiche”. Di questo profondo cambiamento il movimento antiautoritario nella scuola e il femminismo sono stati al medesimo tempo il sintomo e la prefigurazione di un’idea diversa della politica, interrogata a partire dal suo atto fondativo: l’esclusione di metà del genere umano, il confinamento della donna nel ruolo di moglie e madre, identificata col corpo – erotico e generativo –, ma anche di tutte le esperienze che hanno il corpo come parte in causa. La crisi della rappresentanza e più in generale delle istituzioni pubbliche, famiglia compresa, se da un lato vedeva la comparsa di “soggetti imprevisi”, come i giovani e le donne, che avrebbero potuto aprire prospettive di civiltà inedite – una politica “portata alle radici dell’umano” –, per l’altro portava allo scoperto le “viscere della storia”, formazioni arcaiche e pregiudizi mai tramontati nel lungo corso della storia e pericolosi se non indagati o tenuti sotto controllo. Fuori dai dualismi, che hanno contrapposto il corpo e la polis, si trattava di trovare i nessi che ci sono sempre stati tra un polo e l’altro, tra il “cittadino” e la persona nella sua interezza. Per il femminismo, allora come oggi, l’ipoteca era più alta: non si trattava di allargare le maglie della cittadinanza, ma di produrre una cultura totalmente altra, antagonista, che non integrava ma metteva in discussione quella maschile fino allora dominante. Avveniristica e impossibile, allora, questa “rivoluzione” che parte dal “sé” per scardinare saperi e poteri dell’ordine esistente, patriarcale e capitalista, oggi si può dire che è in atto nelle scelte libere delle donne, nel rifiuto di ruoli di sottomissione e soprattutto nel lavoro culturale e politico delle loro associazioni, dei loro movimenti. Questo terremoto che torna a interrogare la “virilità”, dai rapporti intimi alle sue ricadute sociali e politiche, inquieta una comunità maschile sempre più incerta nei suoi privilegi “naturalisti” e, se anche non è la pri-

ma causa dello spostamento a destra di tanti governi del mondo, sicuramente ne è uno dei fattori determinanti.

*Vorremmo chiederti anche de «L'erba voglio», la rivista che hai creato insieme a Elvio Fachinelli e di cui hai recentemente curato un'antologia. Si trattava di un'esperienza complessa che ha seminato e intrecciato diversi temi e contesti di esperienza (educazione non autoritaria, psicoanalisi, antipsichiatria, femminismo, operaismo, antimilitarismo ecc.). A tuo parere, quali sono i luoghi o le esperienze che più si sono giovati di quella lezione?*

Ho detto spesso che la “lezione” della rivista «L'erba voglio», e in particolare del pensiero di Elvio Fachinelli, nell'intreccio tra psicanalisi e politica, è più attuale oggi di allora, paradossalmente proprio per la sua “inattualità”: l'uscita dal dualismo tra biologia e storia, individuo e società, sentimenti e ragione, la scandalosa inversione tra vita e politica, tra sogno e realtà, la ricerca di nessi tra la “preistoria” che ci portiamo dentro e i cambiamenti veloci della storia. La radicalità delle esigenze che ponevano il movimento non autoritario nella scuola e il femminismo erano, si potrebbe dire, il “possibile” in quel momento “impossibile”, ma proprio per questo destinate a ripresentarsi. Mi è difficile dire quale seguito abbia avuto nella scuola nei decenni successivi una pratica che voleva essere “distruttrice” di tutte le forme di potere e di controllo che passano attraverso l'educazione, e “liberatrice” di presa di parola, creatività, dissenso, esercizio collettivo del potere, egualitarismo, messa in discussione dei saperi e linguaggi tradizionali. So soltanto che, con mia meraviglia, da due anni a questa parte sono stati gruppi e collettivi di giovani maestre – in particolare le “Cattive Maestre” di Roma – a chiedermi incontri sulla rivista, che avevano letto online, e sul pensiero di Elvio Fachinelli. L'interesse crescente per quella che oggi si chiama l'“educazione di genere” mi piace pensare che abbia una sia pure lontana parentela con il tentativo, presente in tanti scritti della rivista, di “portare il corpo a scuola”. Attraverso di me e altre redattrici, come Luisa Muraro, il femminismo fu allora molto presente nella rivista, con documenti importanti, come *Pratica dell'inconscio e movimento delle donne*. Racconto di esperienze, convegni, ecc. L'originalità del gruppo «Erba voglio» fu quello di interrogare l'agire politico partendo dalle singolarità incarnate di donne e uomini, e da questo punto di vista, mi sembra di ritrovarla in tutti i movimenti che nel

corso di mezzo secolo si sono ripresentati sulla scena pubblica nel tentativo di indirizzare il cambiamento in atto tra privato e pubblico verso la ricerca di nessi tra corpo, individuo e legame sociale, fuori sia dall'individualismo e dall'atomizzazione neoliberista che da nostalgici ripiegamenti comunitaristi.

# Mario Agostinelli

## VITA UMANA: TRA PELLE, TECNOLOGIA, NATURA E CLIMA

### **Cambiamento climatico e nascita della coscienza di specie**

Il mutamento del clima è un processo complesso e non governabile nelle sue imprevedibili accelerazioni e le cui conseguenze potrebbero minare irreparabilmente la presenza umana sulla Terra. L'aumento di temperatura media sul pianeta porterà a modifiche sostanziali del modo di vivere e di relazionarsi, sia nelle città che nelle aree colpite da siccità o dall'intensificarsi di eventi meteorologici estremi o dalla risalita del livello dei mari. Per la prima volta la specie umana si trova a un punto di non ritorno, forse ancora invertibile o solo procrastinabile nel tempo a seconda della presa di coscienza e di assunzione di responsabilità delle generazioni in campo. Individuare gli strumenti per rallentare e invertire un processo che mina l'intera biosfera e continua a essere sottovalutato, pur essendo evidenziato da fenomeni inconsueti e confermato dalle osservazioni dell'intero mondo scientifico, è obbligo innanzitutto dei governanti. Ma, data la singolarità e l'esizialità della minaccia in corso, l'impegno per mutare strutturalmente i comportamenti economici e sociali ricade su tutti gli attori politici, le comunità e i singoli individui. L'umanità è a un bivio e deve prendere coscienza che la propria salvezza o la propria perdita dipendono solo dalle scelte che opererà in uno o al massimo due dei prossimi decenni.

Greta, poco più che una bambina, dice con serietà cristallina quello che tutti cerchiamo di ignorare: la necessità di prendere coscienza del pericolo non astratto, ma imminente dell'estinzione del vivente. Un movimento mondiale si sta organizzando seguendo il suo esempio, per giungere a un cambiamento radicale degli stili di vita, a una conversione eco-

logica che riporti produzione e consumo entro i limiti della sostenibilità, a una politica che impedisca a multinazionali e governi di depredare acqua, terra e risorse, causando milioni di sfollati e profughi. L'incontro tra Greta e Francesco il 17 Aprile rappresenterà anche nel tempo un appuntamento simbolico – fosse solo per l'accostamento delle due figure – per dare respiro a tutti coloro che, credenti e non credenti, pensano che la difesa della Casa comune sia il solo argine anche alla distruzione delle istituzioni democratiche, della pace e, in tempi solo di poco più lontani, della vita sul pianeta.

In questo quadro estremo, il corpo umano nelle sue diversità, nel suo rapporto con il resto del vivente, nell'essere "sottratto" al centro del mondo naturale, nel doversi misurare con il potere della tecnica e nel doversi relazionare con una coscienza di specie, non è più solo né pelle né tecnologia, né un complemento distinto dell'anima, ma un punto di transito nella storia dell'intero universo. Un approdo momentaneo, che ha preso forma e coscienza a miliardi di anni dopo il big bang, dopo la comparsa della vita al di sotto di qualche chilometro di fragile atmosfera e che ora, nelle pretese dei potenti e ricchi, potrebbe andare a vivere al di fuori della Terra, sotto un innaturale paracadute tecnologico. Tutto questo è stato colto con straordinaria penetrazione dall'Enciclica pubblicata ormai quattro anni fa e ha contribuito a fendere la gerarchia tra scienza e fede, tra umanesimo e tecnica. Oggi, nel mondo globalizzato e governato alla velocità della luce, dentro una dissonanza dei tempi tra l'attività umana e i ritmi della biosfera, la salvezza della "casa comune" sfuoca il tema della salvezza personale, perché il superamento del limite della natura da parte della "specie umana" è posto in relazione diretta con una drammatica evoluzione del Pianeta senza più vita e senza che lo abitino osservatori coscienti e socialmente cooperanti.

La scienza più attuale ha scoperto che l'universo ha avuto un'origine di miliardi di anni antecedente alla comparsa della vita, ma anche che la biosfera di cui l'essere umano si è reso padrone e da cui ha potuto osservare e prendere coscienza del mondo che lo ospita avrà una fine indipendente dalla velocità e dallo spreco con cui verranno consumate e degradate "terra", "energia", "acqua", "aria". Questa volta la Chiesa arriva a precedere il pensiero laico più diffuso, pur ricorrendo a miti e categorie della religione cristiana, ma ponendo la fede su un piano di parità con il metodo scientifico e i suoi risultati e scoprendo un'armonia tra la ragione

e i meccanismi che presiedono al mondo naturale e consentono la sopravvivenza solo a società improntate alla giustizia.

Al di fuori di tutte le illusioni tecnocratiche, si va diffondendo la preoccupazione che la velocità relativa dei processi biologici rimanga in crescente dissintonia con quella dei processi artificiali e che la nostra relazione con il tempo sia imposta dalle tecnologie di cui ci serviamo per misurarlo, senza la piena consapevolezza che la digitalizzazione e la velocità della luce presentano sfide particolari con cui ci confrontiamo per la prima volta.

L'esauribilità dei beni comuni, la crescente infertilità dei suoli e l'inevitabile aumento della temperatura del pianeta sono palesemente conseguenze di un ordine sociale che non programma il futuro. Pertanto, risulta ancora più urgente imboccare la strada di una conversione ecologica radicata nel locale, inteso come "terrestre" – l'unica prospettiva che risponda a un'evoluzione dell'umanità nel rispetto delle differenze, ma capace di confrontarsi con un sistema capitalista univocamente globale – che supera quella visione predatoria che impedisce di combattere o anche solo dilazionare nel tempo il cambiamento climatico e il degrado ambientale.

Il perpetuarsi di un sistema, ignaro delle persone e dei corpi, in cui i poteri – cui non basta ormai una Terra sola – eludono le ribellioni e stremano ogni alternativa con la forza dell'esclusione, ci pone su un crinale molto esposto, chiamati a fare i conti con un modello economico e tecnocratico che per la prima volta accantona la natura e progetta il superamento dell'umano. E allora, benvenuto l'incontro tra Greta e Francesco!

### **Persona non è solo quella umana**

È con la sofferenza e il disordine imposto dalle attuali emergenze che si devono misurare le crisi prodotte dalle politiche che determinano mutamenti climatici, inquinamento, guerre guerreggiate, furto di terra e di acqua, estrattivismo, disseminazione di discariche tossiche, migrazioni. Il nostro pianeta muta volto in tutte le sue manifestazioni, messo in discussione da poteri globali che ne traggono vantaggio. Ed è nel confronto con questo quadro che vanno ristabiliti i diritti delle comunità e dei singoli e ripreso il valore e il concetto di persona.

Molte società estendono la nozione di "persona" al di là degli esseri umani: animali, alberi, piante, colline, laghi e fiumi sono persone, e come tali hanno diritti. Paesi come la Bolivia e l'Ecuador hanno inserito i diritti

della Terra (Pachamama) nelle proprie costituzioni. Anche in Europa è necessario pensare la tutela giuridica delle innumerevoli e multiformi espressioni della natura, a cominciare dagli animali non umani, in base al loro valore intrinseco (bellezza, rarità, ricchezza infinita di forme) e alla loro soggettività (senzienza, intelligenza, emozioni/affetti). Norme vincolanti andrebbero estese alla protezione delle specie, per garantirne non solo la conservazione fisica, ma anche la fruizione culturale e sociale, messa a rischio dove l'habitat è costantemente disturbato ed eroso.

Il paradigma del *buen vivir* dei popoli nativi, detentori di un rapporto con il pianeta e i suoi abitanti oggi pressoché estirpato dalla vocazione "spogliante" della cultura occidentale, è stato rivalutato da decenni di lotte e da iniziative praticate da nuove soggettività politiche, sociali, culturali. È necessario ascoltare e difendere chi, nel mondo, segue un percorso di vita capace di abbracciare il vivente e la casa comune, articolando relazioni non basate sullo sfruttamento e spesso pagando con la propria vita l'opposizione al potere economico globale. Va ricordato come Chico Mendes abbia interpretato questi valori e abbia pagato con la morte la sua testimonianza. Vanno altresì sostenute le lotte dei popoli indigeni contro le istituzioni finanziarie e i progetti di sviluppo che non rispettano l'ambiente in cui essi vivono, né il loro diritto all'autodeterminazione, che si esercita con il consenso libero, previo e informato su qualsiasi progetto possa avere un impatto sui loro diritti umani e territoriali, sulle loro terre o le loro risorse.

Bisogna «prendersi cura di tutto ciò che esiste», riconoscere la sorellanza della natura e accogliere gli animali come creature capaci di sensibilità e intelligenza. Il che ci porta a superare il primato del logos, dell'apprezzamento intellettuale e del calcolo economico: l'ecologia integrale ci collega al cosmo, dove l'umano è parte di «tutto ciò che esiste».

Pur istituendo una continuità con l'animale nella sfera evolutiva, biologica e genetica, il pensiero occidentale moderno ha tracciato un confine che separa culturalmente e moralmente gli umani dai non umani. Siamo educati a pensare in termini dicotomici il rapporto tra natura e cultura e tra animalità e umanità, interiorizzando una dissociazione fra soggetti umani e oggetti animali e con questo dimenticando che noi stessi siamo Natura. Ponendo la ragione tecnica al di sopra della realtà, un antropocentrismo proiettato verso la logica del profitto e la derealizzazione della natura, ha condotto alle attuali devastazioni ambientali, allo stermi-



nio di molte specie, al più brutale sfruttamento-annientamento del mondo animale e a non riconoscere nemmeno più il dolore del vivente.

### **Un conflitto mite e la ricerca della bellezza**

Lottare per fermare il cambiamento climatico è anche studiare e praticare forme di coabitazione con la natura, senza pretese di centralità, contribuendo a creare negli esseri umani la capacità di contenere la propria violenza e di agire così per un conflitto mite anche se radicale. «Se ci accostiamo alla natura e all'ambiente senza apertura allo stupore e alla meraviglia, se non parliamo più il linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo, i nostri atteggiamenti saranno quelli del dominatore, del consumatore o del mero sfruttatore delle risorse naturali, incapace di porre un limite ai suoi interessi immediati», scrive papa Francesco. La fruizione della bellezza è una forma essenziale di appartenenza al mondo, di resistenza culturale e di legame sociale; ma sempre più persone sono confinate nelle periferie delle città, in agglomerati invivibili, private del contatto con la natura e dell'esperienza e dell'educazione al bello, compreso l'accesso all'arte. Perfino la descrizione matematica e scientifica del mondo reale ha sempre tenuto in conto che le formule più vicine al vero dovessero essere "belle", perché lo statuto della bellezza è segno di ciò che dice qualcosa sul mondo fisico, di cui si mira il fascino come chiave per darne la descrizione.

La bellezza del paesaggio agrario storico italiano, risultato di un secolare processo produttivo virtuoso, è il contrario dello scenario determinato dall'agricoltura industrializzata, monoculturale e intensiva, che rende monotono il territorio e impoverisce il suolo. Saremo ancora capaci, come nei secoli scorsi, di risanare la devastazione dello scenario rurale con percorsi di rigenerazione architettonica rispettosa dell'armonia, consapevole della necessità di luoghi d'incontro con la natura? Non dimentichiamoci che la gran parte delle città storiche che ammiriamo sono state tutte edificate ricorrendo a energie naturali, prima dell'utilizzo "innaturale" della combustione di petrolio, carbone e gas fossili. Anche la crescita edilizia metropolitana disordinata e invasiva, costituita da zone per lo più monofunzionali, è incapace di generare ricchezza di vita e di immagine urbana. I recenti movimenti per il diritto alla città, nati in Brasile e diffusi in tutto il mondo, chiedono il riconoscimento giuridico delle funzioni e degli spazi urbani, allo scopo di ordinare il pieno sviluppo delle funzioni sociali

della città e garantire il benessere dei suoi abitanti. Sono belle le città che superano la sfiducia malsana e integrano i differenti e che ne fanno fattore di sviluppo. Ridiventa bella Riace con Mimmo Lucano, si riempie di fascino multiculturale la Berlino che tiene nel cuore la Shoah, si “modernizza la natura” intorno a Friburgo sempre più “green”, mentre Brasilia, senza storia e un progetto sociale locale, non ha saputo rivelare quell’anima civica orientata da valori collettivi per cui era stata progettata. Se un conflitto mite e una bellezza metabolizzata dai corpi e dagli abitanti che vivono con la natura non sapranno prevalere, non basterà certo la proprietà privata a farsi carico della compatibilità con l’interesse generale.

### **Armonizzare umano e artificiale**

L’umanità non riesce a fare a meno di apparecchiature elettroniche – schermi, TV, smartphone, GPS, computer, connessioni internet, lettori di DVD o di codici a barre – la cui potenza ha sconvolto ritmi, percezione delle distanze e modalità di relazione. L’evoluzione della scienza moderna è così estranea alla cultura comune da essere considerata faccenda per addetti ai lavori. Purtroppo, il patrimonio di conoscenza che viene impiegato per accelerare e intensificare produzione e consumo nell’economia capitalista non è in grado di prevedere il limite di compatibilità tra la vita umana e il sistema artificiale che ne deriva, se si mettono appena nel conto le risorse rigenerabili che consentirebbero riproducibilità e sopravvivenza. Viviamo un “momento quantistico” profondamente differente dal “momento newtoniano” della precedente era industriale. L’umanità, con il suo corredo insostenibile di protesi elettroniche, entra in disarmonia con un mondo artificiale diventato costruzione a sé, fonte di disuguaglianza, spreco e degrado. C’è da chiedersi: è possibile democratizzare la tecnica e armonizzare umano e artificiale?

La digitalizzazione di ogni sorgente di informazione e conoscenza, con la trasformazione di testi, suoni e immagini in cifre/bit immagazzinate ed elaborate da algoritmi proprietari, determina una realtà virtuale parallela al mondo reale che si sottrae al controllo sociale nel presente, condiziona la trasmissione della memoria del passato, influenza le previsioni del futuro. La raccolta di dati, la loro messa in rete, la disponibilità e gli strumenti per farne uso sono terreno di una battaglia da non sottovalutare, nonostante evidenti ritardi politico-culturali. Gli algoritmi che presiedono alle operazioni in Internet influenzano i modi di vivere: mobilità, salute,

memoria, relazioni, economia, informazione, innovazione e, soprattutto, linguaggio. Spesso ce ne dimentichiamo e ci priviamo così dell'obbligo della validazione sociale indispensabile per qualsiasi progresso. Con l'attivazione di sensori biologici si mira addirittura a privatizzare e rendere commerciabile il patrimonio genetico di tutto il mondo vivente e ad attribuire un numero perfino alle emozioni, ai sentimenti. Anima e corpo. Questa è una frontiera che risulta ancora colpevolmente inesplorata.

L'intelligenza artificiale, sempre più accreditata come strumento previsionale e, soprattutto, decisionale, opera sulla base della matematizzazione della realtà – compresa la vita stessa – e pretende di simulare la razionalità umana. Una meccanizzazione di tale estensione nei confronti della fusione in essere di corpo e pensiero può certamente risultare essenziale nella logica d'impresa, ma quando investe i processi intellettuali e affettivi si trasforma in un'entità magica, attraverso cui la calcolabilità prende il posto della verità. Dopo l'automazione del lavoro, arriva quella del pensiero: una forma di alienazione nei cui confronti occorre porsi da subito in conflitto. L'umano pensa anche con il corpo e ha coscienza del mondo che lo circonda ben oltre il collegamento tra i neuroni del proprio cervello.

Dobbiamo comprendere e interiorizzare che tecnica e capitalismo producono alienazione e ostacolano la comprensione d'insieme del mondo in cui ciascuno si trova inserito. Il sistema tecnico tende a smaterializzare anche l'esperienza collettiva e la progettualità umana, generando una società che delega sempre più ogni capacità e possibilità di decisione allo stesso sistema tecnico (*machine learning*, algoritmi che imparano da soli, ecc.), riducendo la politica a una dimensione meramente funzionale/amministrativa. Si tratta di un processo allarmante, che sancisce la fine della memoria e nega uno sguardo su un mondo altro e possibile. Di fronte al prevalere del "tecnocapitalismo" come comando sull'umano, la democrazia deve mantenere e praticare il bilanciamento dei poteri al proprio interno, rispettare il principio del limite, perseguire il controllo di ogni eccedenza di un potere sugli altri, compreso quello della specie umana sulla natura e dell'intelligenza artificiale sulle pratiche sociali. Oltretutto, la tecnocrazia dimentica che la differenza sessuale è un valore ed è la forza di una società costituita da una molteplicità di differenze: linguistiche, religiose, culturali, ma soprattutto tra uomo e donna. Contro le culture del possesso esclusivo ed escludente e contro l'indifferenziazione

sessuale del modo di produzione occorre custodire e valorizzare l'unità antropologica tra il mondo maschile e il mondo femminile. Nel modello che la scienza, la tecnologia e il potere che oggi le domina hanno adottato come prototipo dell'umano, l'uomo che vorrebbero duplicare non c'è, perché non c'è la donna, non c'è più la differenziazione sessuale.

Crede che un'autonomia nei confronti della tecnica e dell'organizzazione del lavoro sia premessa e tratto fondante di qualsiasi progetto di riconversione. In questo frangente di straordinaria importanza nella storia della società umana, l'assenza di un soggetto come quello del lavoro organizzato rende problematico il successo dei due movimenti ormai a dimensione globale – femminismo e clima – che non basterebbero, a mio parere, a mettere in crisi e superare definitivamente il neoliberalismo senza la messa in gioco di lavoratrici e lavoratori in carne e ossa e, di nuovo, anima e corpo.

### **Ecologia integrale come antidoto alla tecnocrazia**

Un'ecologia integrale, fondata su una cultura del limite, che riduca il potere umano sugli altri uomini, sulla Terra e sul vivente, cercando di coinvolgere su questi obiettivi anche i governi locali delle comunità e le altre forme di democrazia e partecipazione dal basso, fornisce certamente l'approccio più promettente per affrontare le sfide del nostro tempo, sia nella definizione delle priorità politiche, che nella ricostruzione di un programma cui, come dicevo poco sopra, rimane ancora indefinita la ricomposizione del lavoro e la ribellione al suo sfruttamento. C'è una immediata sensibilità nel fermare i grandi accordi di commercio globale che depredano la Terra e la privano della biodiversità necessaria alla vita, privatizzano le risorse, si accaparrano i servizi, consentono l'esportazione illegale di rifiuti tossici, le "terre dei fuochi" globali, dalla Campania alla Somalia, il traffico illegale di organi vitali, il trafugamento di specie vegetali protette. Ma ancora siamo lontani dal comprendere quanto l'alienazione abbia dominato in questi ultimi quarant'anni i luoghi di produzione, di trasmissione del sapere, provocando lo svuotamento della formazione, oltre allo sfruttamento, fino alla solitudine, alla frammentazione, all'esclusione.

Di fatto, negli ultimi quarant'anni le telecomunicazioni, la digitalizzazione, l'accesso alle banche dati, la rapidità di interconnessione e di elaborazione, l'impiego esteso di macchine programmabili, hanno reso possibile l'espropriazione del tempo per alcuni e consegnato il possesso

del tempo altrui per altri. Il tempo di vita, di ozio, di apprendimento è soggetto a esproprio; per questo il riscatto del “tempo proprio” rappresenta un’esigenza primaria dell’esistenza. Si produce e consuma 7 giorni su 7 e 24 ore su 24, totalmente e virtualmente saturati. Occorre conquistare tempo liberato per gli umani e per il vivente, reintroducendo il precetto della cessazione di qualsiasi attività lavorativa (Shabbat) come giusto e necessario riposo della Terra, degli animali e degli uomini. L’organizzazione del lavoro rende inderogabile la conquista di una consistente riduzione dell’orario a parità di salario.

Per contrastare le derive in corso bisogna partire anche dal locale, dalle piccole cose e azioni. Dopo tutto, riutilizzare qualcosa invece di disfarsene rapidamente, partendo da motivazioni profonde, può essere un atto di amore che esprime la nostra dignità. Tutti i comportamenti quotidiani devono anche avere un supporto organizzativo che li faciliti, in termini di distribuzione, educazione e strutture di raccolta, trattamento e riciclo di scarti e prodotti dismessi, baratto, scambio del tempo. Sembra un’ovvietà, ma senza la ripresa di una estesa contrattazione, non solo declina il sindacato, ma svanisce l’orizzonte dei diritti e dei poteri che rendono possibile “salvare la terra” e riconvertire per tempo l’eccesso di capacità trasformativa che oggi è caricata sul mondo del lavoro, esponenzialmente potenziato dalla tecnica a fini di profitto.

Tecnica e neoliberalismo condividono il superamento di ogni limite/ostacolo come essenza della propria volontà di potenza; vivono di velocizzazione infinita, in uno stato di eccezione permanente. In fondo, illudersi di avere a disposizione un rimedio tecnico per ogni problema ambientale che si presenta significa isolare fattori che sono tra loro connessi inseparabilmente nel funzionamento della biosfera. Una cultura ecologica integrale non si limita ad adottare tecnologie riparatrici per tentare di contenere a valle processi che, per la loro elevata entropia, non sono in grado di rigenerare la natura. L’ecologia integrale è uno sguardo diverso, un atteggiamento olistico e precauzionale, una pratica politica associata a un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che danno forma non solo a una resistenza di fronte all’avanzare del paradigma tecnocratico, ma a un suo autentico capovolgimento.

Fissando nella mente lo sguardo determinato e le parole di Greta, concludo con un accenno a quelli a cui solo ora, nell’emergenza e consci del “tempo che manca”, incominciamo ad assumere come organi vitali

della Terra. Mi riferisco alle grandi foreste, agli invasivi naturali, ai ghiacciai che resistono a malapena, al suolo libero dal cemento e dall'asfalto. Queste regioni, che costituiscono il sistema "respiratorio" del nostro Pianeta, sono a rischio di distruzione. E sono sotto attacco anche i "popoli della foresta" e dei territori che si oppongono agli interessi dei grandi proprietari terrieri e delle grandi società minerarie, del petrolio, della soia, della frutta e del legname, delle superflue vie di comunicazione. Agire per la giustizia climatica significa anche difendere queste popolazioni dalla violenza, abbracciare la loro attività, rispettarne l'autodeterminazione, contrapporre alla depredazione delle multinazionali e dei governi attività qualificate di cooperazione e di conservazione, valorizzarne l'attaccamento alla bellezza, rispettarne il ricorso a un conflitto mite. «Il piccolo podere del contadino raffredda la Terra» dice un detto dei Sem Terra brasiliani. Ho ascoltato queste parole tre anni fa alla Cop 21 di Parigi e la delegazione di 183 Paesi era rimasta ammutolita.

# Giulia Rodano

## I CORPI E I LUOGHI

È singolare che nell'era dei social, della comunicazione immediata, orizzontale e apparentemente libera quanto mai è stata prima, tanta parte dei movimenti di resistenza e opposizione allo "stato delle cose presenti" si identifichi con dei luoghi e, anzi, di questi faccia la bandiera della propria identità. Mai come in questi ultimi anni costruire esperienze di animazione di luoghi, restituire a un ruolo sociale e comunitario edifici abbandonati, proprietà pubbliche vendute e privatizzate è divenuto non solo simbolo, ma anche pratica concreta di costruzione di alternativa sociale, politica e persino simbolica. La resistenza e l'alternativa si nutrono, sembrerebbe, di quanto c'è di più fisico e meno digitale esista: le mura di un edificio, lo spazio di incontro di persone, il posto dove fornire servizi, costruire cultura, dare corpo alle idee. Va detto che anche l'avversario la pensa così: chiudere i centri sociali, sgomberare le esperienze di volontariato e impresa sociale è divenuto oggi, al contrario, un obiettivo politico delle forze di governo.

All'inizio di questo decennio, riappropriarsi e riaffidare al mercato edifici occupati o addirittura affidati a canone gratuito o sociale, era stato considerato dagli alfieri delle politiche di austerità, compresi quelli di centrosinistra, una mera necessità finanziaria. In seguito, questa politica si è trasformata ed è divenuta, insieme all'attacco alle organizzazioni non governative e di volontariato, un modo per riaffermare un controllo politico sui settori più alternativi e ancora non piegati alle logiche e alle ideologie liberiste della competizione. Ma i luoghi non si sono svuotati. Anzi, sono diventati terreno di resistenza e persino di crescita di una nuova consapevolezza.

La vicenda della Casa Internazionale delle donne di Roma è, da questo punto di vista, particolarmente interessante. Dopo una stagione "eroica" di occupazione, tra gli anni Settanta e Ottanta, le femministe che hanno gestito la Casa delle donne si sono misurate nel corso degli anni in una esperienza quotidiana di creazione di uno stranissimo ibrido: un po' sede autonoma e autogovernata delle donne, un po' movimento, un

po' promozione mutualistica di servizi di consulenza e assistenza, un po' laboratorio culturale e politico, un po' conservazione della memoria delle donne e, soprattutto, un po' gestione, anche sul piano delle compatibilità economiche, di un grande complesso del '600, il Buon Pastore, trasformandolo da reclusorio delle donne "perdute" a luogo di libertà e autonomia. È stata ed è tuttora una esperienza complessa, contraddittoria e combattuta. Le sue diverse componenti e finalità vivono in una permanente tensione, continuamente messe in discussione e riconquistate. Convivono permanentemente, tra le donne che animano l'esperienza della Casa internazionale, il timore di ridursi a semplice gestione di servizi, sia pure socialmente orientati; il rischio di finire per considerare l'edificio come cosa propria, di chi lo ha occupato, fatto nascere e crescere e non patrimonio pubblico che si ha solo in prestito e che si gestisce perché possa essere patrimonio di tutte le donne; la preoccupazione di smarrire, per sopravvivere, le ragioni stesse dell'esistenza della Casa, nata dalle donne in lotta per la propria libertà, e per nutrire quella lotta di pensiero, iniziativa, presenza quotidiana.

E tante sono state le fasi di questa storia pluridecennale. Ci sono stati momenti brillanti e stagioni più grigie. Ci sono state anche tante critiche, abbandoni e stanchezze. Ma quando la Casa è stata a rischio, quando il comune di Roma ha annunciato la sua volontà di riprendersi il Buon Pastore e spegnere quella esperienza di autodeterminazione e autogoverno, le donne l'hanno difesa. Improvvisamente, la Casa di via della Lungara è tornata a essere un simbolo, un valore da tutelare e proteggere. Tante donne che non vi avevano mai messo piede, che non l'avevano mai incontrata, hanno deciso di fare qualcosa per salvarla. Le donne hanno sentito quel luogo fisico, quel posto, come una loro conquista, come una loro istituzione, una vera e propria istituzione, fatta crescere autonomamente dalle donne.

La Casa delle donne di Roma rappresenta, a ben guardare, la realizzazione pratica di gestione di quello che oggi viene chiamato un "bene comune". Ne ha tutte le caratteristiche. Si tratta di un bene pubblico, che mantiene funzioni pubbliche e sociali, ma la cui gestione non è né assunta direttamente dall'istituzione pubblica, né affidata al mercato. Ha determinato una nuova tipologia di proprietà, diversa sia da quella pubblica che da quella privata: quella comune o sociale.

Mentre le politiche nazionali di austerità spingevano in questi anni le



amministrazioni pubbliche a “mettere sul mercato” il patrimonio pubblico, considerandolo una occasione per fare cassa e provocando una valanga di sfratti, richieste di aumento dei canoni, interventi della Corte dei Conti, mettendo in difficoltà, se non addirittura provocando la chiusura di centinaia di esperienze di presenza e lavoro sociale, è cresciuto un movimento di idee e pratiche alimentatosi sulla base del lavoro prezioso di personalità della levatura di Stefano Rodotà. Il riferimento culturale, politico e giuridico è ancora la Costituzione, che attorno al «terribile diritto» – come Rodotà definì la proprietà – ha cercato le vie di una sua articolazione e una sua limitazione e finalizzazione “pubblica”. L’articolo 43 della nostra Carta fondamentale infatti recita:

«A fini di utilità generale la legge può riservare originariamente o trasferire, mediante espropriazione e salvo indennizzo, allo Stato, ad enti pubblici o a comunità di lavoratori o di utenti, determinate imprese, che si riferiscano a servizi pubblici essenziali o a fonti di energia o a situazioni di monopolio e abbiano carattere di preminente interesse generale».

È evidente come, di fronte alle politiche di austerità e di privatizzazione dei servizi e dei beni pubblici, al progressivo indebolimento delle istituzioni pubbliche, quelle esperienze di volontariato, impresa sociale e mutualistica, nate da finalità diverse che per anni avevano costituito essenzialmente la sperimentazione di nuove forme di gestione e di presenza sociale organizzata, siano finite per diventare, persino loro malgrado, un vero e proprio movimento di resistenza o, meglio, forse di resilienza, fino a tentare di esprimere una vera e propria alternativa.

Si tratta di un movimento spesso ancora poco conosciuto, ma molto più diffuso di quanto si possa immaginare. Si è creata attorno ai centri sociali, alle sedi occupate dalle associazioni di volontariato, dai movimenti sociali, dalle attività culturali, una sorta di doppia realtà, sia sul piano della elaborazione culturale, storica e politica, sia sul piano degli atteggiamenti e delle decisioni di governo. Tale movimento ha dato vita a deliberazioni amministrative, come quelle del Comune di Napoli, a numerose sentenze di tribunali amministrativi e contabili in tutta Italia, a una vera e propria letteratura e oggi è anche oggetto di una legge di iniziativa popolare per modificare proprio gli articoli del codice civile che regolano la proprietà privata. E soprattutto ha offerto un terreno di presa di co-

scienza del valore e della valenza politica di miriadi di esperienze di volontariato e presenza sociale e culturale messe oggi sotto attacco da una campagna odiosa di delegittimazione che copre interessi elettorali e logiche di mercato.

Ciò che tuttavia interessa sottolineare in questa sede è soprattutto la natura di queste esperienze. La gestione di un bene comune ha una caratteristica assolutamente peculiare e assolutamente imprescindibile, che in qualche modo è sempre stata presente in ogni esperienza di cittadinanza attiva, ma che oggi assume un valore culturale e politico del tutto nuovo. Il bene comune deve essere gestito da chi “se ne prende cura”, da chi lo tutela, lo mantiene, lo fa vivere attraverso un’azione consapevole e dichiarata di sostegno alla funzione pubblica e comune del bene. Il “bene comune” dunque richiede e può vivere solo di una presenza costante, responsabile, eticamente motivata e democraticamente organizzata.

Leggendo gli statuti e guardando le pratiche politiche e organizzative di esperienze che si richiamano a quella elaborazione, non si può non notare che, pur essendo presenti sui social, pur facendo un larghissimo uso della rete per la comunicazione, la ricerca del sostegno, la diffusione delle proprie idee, tuttavia rimane essenziale la presenza fisica, la cittadinanza attiva, il confronto diretto, la messa in gioco di tutta la propria persona. I luoghi tornano a essere vivi perché attraversati, abitati da persone, donne e uomini, differenti e non disuguali, liberi e responsabili, dove non si vale perché si esprime una opinione in rete su quesiti imposti da altri, ma si conta perché si decide di impegnare la propria persona. I corpi tornano a essere essenziali anche in questa dimensione di critica alla società del mercato e del profitto.

Forse c’è, in questa storia apparentemente particolare, una sollecitazione ancora più generale e di sistema. Se pensiamo al modo di crescere e di funzionare dei due movimenti di lotta più nuovi e maggiormente in grado di coinvolgere i giovani e le ragazze, quelli che sono nati dopo la fine del socialismo reale e della Guerra fredda, ci accorgiamo che le dimensioni dell’impegno a un tempo collettivo e personale, della riflessione comune e del coinvolgimento individuale e diretto, sono fondamentali, costitutive, nutrono la capacità, che oggi sembra smarrita altrove, di guardare lontano.

I nuovi movimenti delle donne e quelli contro i cambiamenti climatici

sono così, vivono e crescono così. Nelle piazze e nei luoghi fisici in cui si incontrano, nella loro capacità di andare oltre il contingente, oltre la propaganda, oltre l'istante televisivo o digitale. La politica e anche la sinistra, almeno in Italia, non sembrano capaci di imitarli. Non sembrano capaci di costruire, attraverso la condivisione, il paziente lavoro di costruzione, la capacità di rappresentare valori e interessi, una speranza.

# Enzo Scandurra

## IL CORPO E LA PIAZZA

### L'errore di Cartesio

Il corpo, nella tradizione occidentale giudaico-cristiana, è considerato il luogo dell'impurità, del peccato, affetto da guasti, qualcosa da nascondere e comunque da non esibire in pubblico (corpo sospetto per la sua riottosa propensione al peccato), a scapito della mente, il luogo nobile, della ragione che ci distingue dagli animali. Così che, noi tutti, finiamo con l'aver scarsa confidenza con quell'involucro di pelle che ci riveste e ci avvolge, oltretutto fragile, deteriorabile e soggetto a malattie e accidenti di vario tipo. Nei luoghi di culto i corpi devono essere tenuti quanto più possibile nascosti sotto i vestiti (soprattutto quelli delle donne) ed è in genere sconveniente, nelle sedi istituzionali solenni, esibire parti scoperte. Qualche colpa, in questa concezione, ce l'ha Cartesio che ha separato le due parti (*res extensa* e *res cogitans*) contribuendo potentemente a una grande semplificazione che è (ancora) alla base di tutto il pensiero moderno.

La grande semplificazione di Cartesio ha avuto anche uno sviluppo sensazionale allorché la metafora della separazione tra corpo e mente ha contribuito all'invenzione del moderno calcolatore elettronico: l'*hardware*, il contenitore, l'involucro e il *software* la parte delicata e sensibile ma capace di fare calcoli che l'uomo non riuscirebbe a fare. Afferma Longo che:

«Per quanto riguarda il corpo, si può dire che il dualismo cartesiano derivava proprio da un impoverimento eccessivo del concetto di *res extensa*, cui non potendosi valutare la straordinaria e raffinatissima complessità venivano attribuite solo proprietà meccaniche elementari: sta di fatto che tutta la nobiltà veniva conferita all'attività pensante, mentre il corpo veniva degradato a mero supporto. Questo riduzionismo meccanicistico, culminato nella concezione dell'*uomo-macchina* di La Mettrie, doveva peraltro portare a ingenti progressi in campo anatomico e in ge-

nere medico: così anche la medicina moderna nacque da un sacrificio doloroso, quello dell'unità della persona»<sup>1</sup>.

Su questa separazione si è poi sviluppata tutta la scienza moderna incentrata sul meccanicismo e riduzionismo, sulla metafora del mondo-orologio o del mondo-macchina. Nel campo medico, la chirurgia rappresenta la disciplina più radicale di questa visione: separare, dividere e riparare, come se l'organismo umano fosse composto di parti tra loro indipendenti, come fosse un orologio, appunto, una *macchina banale*, secondo la definizione che ne dà von Bertalanffy. Altrettanto (nefasta) influenza questa visione ha avuto nella questione ambientale dove le parti di un sistema complesso (la biosfera), fortemente interconnesso e in un delicato equilibrio, vengono scomposte in elementi indipendenti (il riscaldamento globale, l'effetto serra, l'inquinamento, ecc.).

C'è voluto molto tempo perché questa grande e moderna rappresentazione fatta da Cartesio fosse smascherata. Al neuroscienziato Antonio Damasio dobbiamo il merito di aver pubblicato, a intervalli di tempo l'uno dall'altro, due volumi che sconfessano il Grande Moderno. Il primo è proprio intitolato *L'errore di Cartesio* e il secondo, più recente, *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*. A Damasio dobbiamo una immagine del cervello lontana dagli stereotipi più diffusi. Il modello proposto dallo scienziato portoghese, infatti, non è quello tipico delle scienze dell'informazione: la mente simile a una centralina di comando che, forte del suo aureo isolamento, controllerebbe i movimenti degli arti tramite procedure di calcolo. Per Damasio, il cervello – qualsiasi cervello, anche quello umano – è letteralmente immerso nel corpo in cui abita. Vale a dire che il sistema neuronale non è una camera stagna, dunque partecipa di passioni, umori e sensazioni esperite dalle membra. Nel suo ultimo lavoro, Damasio radicalizza la sua prospettiva con l'obiettivo di fornire una storia della vita che sottolinei la centralità della sfera affettiva per ogni aspetto dell'esistenza animale e umana<sup>2</sup>.

Del resto, è ben noto come i corpi possono ammalarsi (e perire) quan-

1 Giuseppe O. Longo [1999], *Mente e tecnologia*, in «Pluriverso», Anno IV n. 4 – Anno V n. 1, pp. 142-143, RCS Libri, Milano.

2 Marco Mazzeo, *Dal corpo al cervello. La via del sentimento*, «il manifesto», 3 giugno 2018.

do è il cervello a perdere l'interesse per la vita (depressione, lutto, ecc.). Tuttavia, i riflessi di questa grande semplificazione cartesiana continuano a manifestare tutta la sua potenza. Un esempio è dato, ai giorni nostri, dal *corpo-spettacolo*. Dice ancora, in proposito, Longo:

«[...] con le pratiche degli sport estremi, con i tatuaggi, le sculture e le mutilazioni, il corpo diventa un'arena personalissima, un banco di prova, un laboratorio sperimentale di sensazioni forti, di piacere e di dolore che tuttavia richiede – anche qui per una di quelle contraddizioni frequenti nella cultura odierna – una platea, meglio se televisiva»<sup>3</sup>.

### **L'avvento della folla nella città moderna**

I corpi non sono sempre stati a stretto contatto tra loro. Nelle società contadine preindustriali c'era promiscuità (quando si dormiva, quando si mangiava), ma durante il lavoro dei campi ciascun corpo era libero di muoversi in libertà. È con l'avvento della città (o metropoli) moderna che i corpi entrano obbligatoriamente in un contatto che diventa necessario. L'immagine della folla metropolitana e gli *urti* tra le persone sono alla base della grande letteratura dell'Ottocento e dell'inizio del primo Novecento.

Immanuel Kant, in una lettera a un'amica, descrive quella nuova e inedita condizione di corpi costretti in un luogo angusto (nel caso degli omnibus), a guardarsi senza parlare, senza alcuna confidenza, come ancora oggi avviene in un ascensore. La condizione dell'essere *solì tra la folla* sarà la nuova e inedita condizione umana e a al tempo stesso il grande fascino della città moderna. Questa condizione è ben descritta da Poe, Baudelaire, Benjamin e Simmel. A Poe dobbiamo quel gran capolavoro della letteratura rappresentato dal racconto *L'uomo della folla*:

«Eran, la maggior parte, uomini dall'aria soddisfatta e pacifica di chi fa professione d'affari e sembravano occupati a null'altro che ad aprirsi un varco tra la ressa. Colle sopracciglia aggrottate, movevano qua e là gli occhi, vivacemente, e se accadeva che qualcuno li urtasse, senza tuttavia impazientirsi, si raggiustavano i panni e tiravano innanzi. Altri, anch'essi in gran numero, avanzavano inquieti, col volto paonazzo e, in mezzo a ogni sorta di gesticolazioni, parlavan tra sé come se fosse proprio quella

3 Giuseppe O. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Milano 2011, p. 21.

infinita moltitudine a farli sentir soli con loro stessi. E qualora accadeva loro di doversi fermare per un qualche inciampo, smettevano all'istante di borbottare ma raddoppiavano, per contro, i loro gesti e, con sulla faccia un distratto riso ed esorbitante, al certo, la loro effettiva allegria, attendevano che gli altri, sul cammino dei quali s'erano inseriti, continuassero la loro strada. Se poi accadeva che venissero urtati, si profondevano subito in scuse ed inchini, dando atto della più profonda costernazione. Coteste due numerosissime categorie di persone, oltre ciò che ho detto, non presentavano nient'altro di notevole. I loro abiti appartenevano a quel genere di indumenti che sono oltremodo ben definiti dall'aggettivo decente. Dubbi sulla loro condizione non ce ne potevano essere»<sup>4</sup>.

Baudelaire vede nella metropoli moderna la decadenza dell'uomo ma anche una misteriosa bellezza che non si era mai conosciuta in precedenza. A lui dobbiamo il termine di *choc*, l'urto – la catastrofe, come dirà Benjamin.

«La strada era assordante, urlava tutt'intorno. / Esile ed alta, in lutto, regina dolorosa / una donna passò, con la mano fastosa / sollevando il vestito, di trine e balze adorno. // Leggera, nelle gambe una scultorea grazia. / Negli occhi suoi, cielo ove s'annuncia l'uragano, / bevevo, come quello ch'è fatto ossesso e strano, / la dolcezza che incanta, il piacere che strazia. // Un lampo... poi la notte! Bellezza fuggitiva, / che con un solo sguardo la vita m'hai ridato, / non ti vedrò più dunque che nell'eterna riva? // Altrove, in lontananza, e tardi, o forse mai! / Non so dove tu fuggi, tu non sai dove vado, / io t'avrei certo amato, e tu certo lo sai!»<sup>5</sup>.

L'apparizione che affascina l'abitante della metropoli – lungi dall'aver nella folla solo la sua antitesi, solo un elemento ostile – gli è arrecata solo dalla folla. L'estasi del cittadino è un amore non tanto al primo quanto all'ultimo sguardo. È un congedo per sempre, che coincide, nella poesia, con l'attimo dell'incanto. Così il sonetto presenta lo schema di uno *choc*,

4 Edgar Allan Poe, *L'uomo della folla (The Man of the Crowd)*, è un racconto che è stato pubblicato nel 1840.

5 Charles Baudelaire [1857], *I fiori del male*, traduzione di R. Sonzogno, prefazione di Théophile Gautier, Sonzogno Editore, 1893.

anzi lo schema di una catastrofe<sup>6</sup>. Ma a Baudelaire dobbiamo anche l'invenzione di un inedito abitante e osservatore della metropoli moderna: il *flâneur*, colui che, secondo il poeta francese, si sente a casa propria in mezzo alla folla. La folla è dunque il nuovo paesaggio della grande città.

Simmel, nel suo saggio sulla socievolezza, anticipa quelli che diventeranno modi quotidiani dello stare insieme, gli incontri fra persone numerose:

«Ciò che unisce i partecipanti e caratterizza questa forma di socievolezza sono i sensi, i corpi più che gli spirti, ed è più facile trovare in questi contesti quel sottile erotismo suscitato da tali richiami sensuali che rendono lo stare insieme appagante e stimolante, anche se le distanze fra tutti restano impercorribili. In questa forma di far società il singolo individuo, pur osservando rigorosamente le regole formali e quindi spersonalizzandosi, può allo stesso tempo concedersi libertà proibite invece nei piccoli gruppi»<sup>7</sup>.

Simmel esplicita questo tipo di socievolezza con il ballo:

«Nel ballo si ha una relazione molto stretta di una coppia, ma che è solo momentanea, un'intimità tra estranei che può essere tale solo perché garantita e legittimata dalla circostanza dell'essere ospitati da una persona conosciuta e dal carattere impersonale che deriva dalla quantità del gruppo e dal connesso formalismo del gruppo. Per cui una donna può volteggiare tra le braccia di uno sconosciuto senza che questo pregiudichi la sua reputazione e senza implicazioni future»<sup>8</sup>.

### **I corpi e la piazza**

Attraverso tutto lo sviluppo delle forme della città, dall'*agorà* greca (la piazza della *polis*) fino alla metropoli moderna, la piazza è sempre stata il luogo deputato degli incontri, dello stare insieme, il nucleo e il cuore della città. Il luogo della democrazia come nella *polis*, o quello dove si eseguivano le condanne pubbliche, ma anche il luogo dove venivano ce-

6 Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014.

7 Georg Simmel, *Socievolezza*, a cura di G. Turnatori, Armando Editore, Roma 1997, p. 19.

8 Ivi, p. 20.



lebrate le feste o le manifestazioni di protesta e di assenso al potere politico. *Riprendiamoci la piazza, scendiamo nelle piazze*, sono le parole d'ordine di un popolo contro il potere del governo. Qui i corpi si mescolano, si incontrano e si scontrano alla luce di una nuova intimità e confidenza. Nella descrizione di una piazza che manifesta non c'è più alcuna distinzione di sesso, di religione, di etnia; essa induce nei singoli la sensazione benefica di non essere soli (come accade invece nell'anonimato della folla nella città), di condividere un obiettivo, di poter pensare di cambiare il presente, come nel dipinto del Quarto Stato di Giuseppe Pellizza da Volpedo.

Nella piazza il carattere anonimo della folla metropolitana acquista un significato diverso, opposto. È solo nelle manifestazioni di piazza (quelle finalizzate alla libertà dall'oppressione) che i corpi si sottraggono, nel contatto, al dominio «dalla mortifera sindrome “dell'uguale a noi” che ci uccide nell'anima, nei sentimenti, nella capacità di immaginare, sognare, inventare altri mondi possibili»<sup>9</sup>. Si sottraggono al dominio del potere che li vuole massa indistinta, massa ubbidiente e docile, massa conformata all'ideologia dominante, addomesticata.

Ma nella piazza la massa non è un insieme indistinto di corpi, lo loro pura somma algebrica. Nella piazza essi acquistano una individualità che li *ingigantisce* pur stando insieme. I corpi, nella piazza, non si confondono, si esaltano per la loro diversità ed è un sentimento unico quello di godere della propria individualità insieme agli altri. Per usare un linguaggio preso a prestito dalla Teoria dei Sistemi, nella piazza il *tutto è maggiore della somma delle parti*, poiché nascono delle proprietà *emergenti* dall'insieme e che le singole persone non posseggono. *Altri* sconosciuti ma non più nemici, *altri* che come tutti gioiscono o soffrono per il dominio che li soffoca nel quotidiano solitario. Ed è quasi una sofferenza, per ciascuno di quei corpi, allontanarsi e ritornare nella solitudine quando la piazza si scioglie. «Due» dice Erri De Luca «non è il doppio di uno, della sua solitudine. Due è alleanza, filo doppio che non è spezzato»<sup>10</sup>.

Nella piazza in festa c'è comunione dei corpi: snelli, grassi, alti, bassi, obesi, devastati dal lavoro; muscolosi quelli dei ragazzi, pendolanti quelli dei vecchi, mobili e scattanti quelli dei giovani cui la maglietta non riesce

9 Si veda l'articolo di Elettra Deiana su questo stesso numero della rivista.

10 Erri De Luca, *Il contrario di uno*, Feltrinelli, Milano 2003.

a coprire il fondoschiena. Vicinanza di corpi («Scusi», dice uno che ha involontariamente dato un calcio a un altro e l'altro sorridendo dice: «Ma di che? Prego») con i quali si procede insieme. Ci sono corpi di bambini in carrozzelle, corpi fragili e non ancora pronti all'urto, corpi di cani che si muovono scodinzolanti, corpi immobili inchiodati da una malasorte a restare sulla sedia a rotelle, corpi neri, gialli, tatuati, colorati, così che ognuno sogna, parla, grida, urla, piange, si commuove, si eccita, si libera come fosse in un gioco fantasioso. Ecco che, per quell'attimo, la fatica scompare e i corpi potrebbero restare in piedi per ore ad ascoltare il discorso di uno. E applaude felice, forse senza neppure sapere cosa ha detto quel tale che parla dal palco, ma ha detto sicuramente che quello è un giorno di gioia, di lotta contro l'oppressore che in quella piazza non ci può prendere, se ne sta lontano e sempre pronto a ghermirci non appena ritorneremo nella solitudine di uno.

Mi sono chiesto tante volte cosa pensano quei disgraziati sulla nave in balia di onde assassine quando sono a rischio di naufragio. Se ne stanno ranicchiati a contatto, come in una piazza che però è di mare. Fuori da quel luogo c'è la morte e loro lo sanno e si stringono più forte che possono. Si scambiano nomi, indirizzi («Ci vediamo, no? Se la scampiamo, certo, ti vengo a trovare»), promesse, addii, separazioni. Quel contatto scalda i corpi, li mette in comunicazione, li unisce su quella piazza di mare sconfinante nella morte.

## HANNO SCRITTO SU QUESTO NUMERO

**ANDREA RANIERI:** Direttore di «Luoghi Comuni»

**ANDREA MASALA:** Arci Nazionale

**ELETTRA DEIANA:** Gruppo delle femministe del mercoledì

**FRANCESCO PALLANTE:** Università di Torino

**CARLO BLENGINO:** Avvocato penalista

**MARIGIA MAUCCI:** Psicanalista

**ELENA MADRUSSAN:** Università di Torino, Direttrice di Paideutika

**CLEMENTE TAFURI E DAVID BERONIO:** Teatro Acropolis

**LUIGI VITTORIO BERLIRI:** Presidente di «Spes contra spem»

**ALBERTO LEISS:** Giornalista

**CARLO SAITTO:** Dirigente Sanità Pubblica

**ALBERTO OLIVETTI:** Centro Riforma dello Stato

**CRISTINA GUARNIERI:** Caporedattrice di «Luoghi Comuni»

**TERESA FORCADES:** Teologa, monaca benedettina

**MARCO DERIU:** Giornalista

**MARIO AGOSTINELLI:** Associazione «Laudato Si'»

**GIULIA RODANO:** Casa Internazionale delle Donne

**ENZO SCANDURRA:** Università «Sapienza» di Roma, già Professore ordinario di Urbanistica

