

*Immaginare la macchina.
La realtà simbolica del cyborg*

di Fabio D'Andrea

Un oggetto misterioso si aggira per l'Europa, si potrebbe dire parafrasando Marx, ma sarebbe meglio correggere subito la portata dell'affermazione: l'Europa è ormai uno spazio ristretto, di scarsa significatività rispetto alla sua invadenza. Esso cavalca le mille ramificazioni della cultura globale, trasformandosi in forme ingannevolmente nuove ad ogni *métissage*, facendosi aereo o pesante, aggraziato o contorto, ma sempre più lontano e purtroppo minaccioso. Perso per meandri dai quali si stenta a immaginare un ritorno, per gli stessi labirinti che depistano l'uomo, si volta a fissarci con rimpianto ed acredine, dallo spazio paradossale di là dallo specchio.

Non si tratta "soltanto" del Doppio, l'entità inquietante che infesta da secoli l'immaginazione occidentale sotto le vesti di Mr. Hyde o del sosia di Goljadkin, il gemello ombroso e gratuitamente feroce che si diverte a guastare le feste del suo corrispettivo limpido e onesto. È un doppio, questo, che sembra andato in crisi, in tempi di confusione postmoderna¹, con la sua personalità opposta, subdolamente complementare alle pretese di bontà ed interpretabilità assoluta di quella dell'eroe-vittima solare. Trae senso solo dall'antinomia, dalla caratterizzabilità e consistenza della sua metà. Quando questa va in pezzi o si fa caleidoscopio fluido e instabile, nulla rimane per distinguerla da un contrario qualunque: essa è se stessa, pur variando, nei diversi momenti della sua esistenza, tra mille figure alternative. Eppure, anche questo Io cangiante, preso nelle infinite possibilità che *media* e tecnologia non smettono di propor-

1. «Il doppio è ormai quasi una nostalgia. Ci rimanda al Novecento e al suo tormentoso assillo dell'identità, quando l'uomo aspirava a essere Uno e scrutava ossessivamente se stesso con la lente della letteratura, del cinema e della psicoanalisi. Oggi, nell'impero del molteplice e dell'indistinto, chi ancora si fa domande è obbligato a guardare fuori di sé, dove trova i suoi sosia in serie, mentre si compie quella sfida all'etica e alla natura che lo farà specchiare nella propria riproducibilità genetica e nel proprio clone» [Rossini 2004: 152].

re alla sua attenzione, ha bisogno – un bisogno formale, si potrebbe affermare riprendendo Simmel – di qualcosa che gli si opponga, di un limite. Come recita il Tao,

Al mondo tutti sanno il bello che è bello
e per contrapposto il brutto
tutti sanno il bene che è bene
e per contrapposto il male
perciò essere e non essere si producono (a vicenda)
il difficile e il facile si completano (a vicenda)
il lungo e il corto si caratterizzano (a vicenda)
l'alto e il basso si differenziano (a vicenda)
il suono e il tono si accordano (a vicenda)².

Luce ed ombra esistono e acquistano senso nel rapporto contraddittoriale³ che le lega, l'una senza l'altra sarebbe letteralmente inconcepibile. Per un lungo arco di tempo, la tensione alternativa si è alimentata del conflitto sapientemente descritto da Rimbaud: «Je est un autre», Io è un altro; meglio, un Altro, con la maiuscola ad aprire universi narrativi ed esistenziali dove l'uomo occidentale si è raccontato e smarrito con la letteratura, il cinema, la psicoanalisi: «L'impulso a liberarsi dell'inquietante antagonista è (...) uno degli aspetti essenziali del tema, ma quando il protagonista lo soddisfa (...) risulta che la vita del Doppio è strettamente legata a quella della persona reale. Questo mistero, che è alla base del problema, in Raimund diventa consapevole. Un attimo prima del duello *Rappelkopf* se ne ricorda: "Tutti e due abbiamo un'unica vita. Se lo uccido, uccido me stesso"»⁴. Oggi tutto questo sembra trascorso, acqua passata. Probabilmente l'attuale labilità di confini, la mancanza di coerenza che pare a tratti perseguita per se stessa sono anche reazione all'opposta ossessione per una stabilità immutabile e per scelte definitive, poi incapaci di dar spazio all'evolversi di una storia di vita. Ciò non toglie, tuttavia, che la pretesa di un'assoluta indistinzione provoca a sua volta dinamiche non evidenti, che mirano a ripristinare un contesto, un alveo capace di

2. Watts 1993: 127.

3. Si tratta di un termine che Durand [cfr. 1991: 437-438] riprende dalla teoria fisica di Lupasco: descrive propriamente un dislivello tra stati energetici che genera tensione, mentre, nell'uso estensivo e metaforico che egli ne propone, definisce un'opposizione che non può essere superata da sintesi successive – come accade ad esempio nella filosofia hegeliana – ma permane, generando energia. Un'immagine adeguata di tale situazione può aversi pensando agli immani processi che avvengono all'interno delle stelle o, per venire al microcosmo, in ossequio alla *Tavola di Smeraldo*, nell'intimo di ognuno dove l'energia creativa e vitale prorompe dallo scontro tra la parte cosciente e quella che la *fiction* contemporanea chiama la «metà oscura».

4. Rank 1987: 32.

dar forma a un flusso che rischia altrimenti di disperdersi in una palude.

L'Altro come identità a contrario, come insieme di tratti personalmente e socialmente stigmatizzati e per questo affascinanti, è ormai un'opzione attraente e lecita, una costruzione intellettuale che qualifica il suo autore come creativo e originale. L'elaborazione narrativa di cui è frutto appare una posa più che un bisogno, è strumentale a uno stile di vita invece di nascere dall'angoscia dell'abisso, dove precipitavano le vittime dei doppi e dei sosia feroci. Tutto questo non deve però trarre in inganno: l'apparente integrazione e l'astrazione cerebrale sono l'ennesimo velo, l'Altro non è più quello che ci si potrebbe aspettare. Parafrasando questa volta Rimbaud, si può affermare che l'Altro è un altro, che il nemico ha ceduto una trincea, ma non è sconfitto. Ha adottato piuttosto nuove strategie, un nuovo travestimento. Ha scelto una veste adatta ai tempi e più utile a sottolineare il carattere illusorio di tanti discorsi sul progresso tecno-scientifico, sulla crescente libertà dell'uomo, sull'infinito possibile che aspetta solo di essere esplorato. E così non sembra avere più personalità, volontà o sentimenti, ma si è fatto peso, zavorra, materia bruta, pur mantenendo una somiglianza inquietante col suo volto precedente e con quella che continua a esserne la vittima.

Oggi l'Altro è il corpo.

Da millenni la cultura occidentale tollera a stento il suo incarnarsi in portatori materiali e viventi, il non riuscire a prescindere dalla corporeità. Sin da quando la naturalezza ap problematica del pensiero classico ha ceduto il passo alla cesura cristiana – per la quale «l'appassionato movimento dell'anima verso l'alto abbandona dietro di sé la nostra sostanzialità e la sua forma come qualcosa di indifferente, la natura diviene ostile allo spirito e degna di condanna, il destino eterno dell'uomo dissolve in una certa misura il suo essere in sé»⁵ – corpo e anima, materia e spirito non hanno più conosciuto una composizione armonica se non per un breve momento, nella titanica opera michelangiotesca dove la Vita si dà al di là delle dicotomie che il pensiero non smette di imporre alla realtà, tanto che i corpi in cui si esprime «sono compenetrati in modo così assoluto dall'elemento spirituale e dalla sua interiorità, che anche l'espressione “compenetrazione” contiene una misura eccessiva di dualismo»⁶. A parte il genio di Michelangelo, la rappresentazione dei due opposti si è conformata a quello che Morin definisce il «paradigma di semplificazione»: «Cartesio ha formulato questo paradigma principe dell'Occidente disgiungendo il soggetto pensante (*ego cogitans*) dalla cosa estesa (*res extensa*), ovvero filosofia e scienza, e ponendo come principio di verità le idee

5. Simmel 1985: 111-112.

6. Ivi: 114.

“chiare e distinte”, ovvero il pensiero disgiuntivo stesso»⁷.

Nella visione cartesiana, l'uomo è un'intelligenza disincarnata – intenta a mettere a nudo le leggi che organizzano l'ambiente e il cosmo per fini di dominio e gestione – e non una parte, per quanto importante e privilegiata, del contesto stesso. Facendo suo l'antico adagio romano *divide et impera*, la cultura occidentale separa il separabile e, stabilendo gerarchie tra i risultati dell'immane opera di segmentazione, mira a mantenere il controllo sulla realtà. Il frutto finale dell'operazione – forse imprevisto, forse ricercato – è la divisione *essenziale* tra spirito e corpo, in cui riecheggiano antiche influenze religiose, con il disprezzo per il corpo e per “questo mondo” caratteristico del Cattolicesimo, accanto a credenze e istinti non sopiti, relativi alla caducità e crudeltà della Natura matrigna, sui quali si innesterà poi la furia regolatrice tecnologica, e a molti altri livelli di significato simbolici ed esoterici.

1. *In corpore vili*

Per iniziare a comprendere la strana contrapposizione tra l'uomo e il suo corpo di cui si discorre, è il caso di considerare più da vicino alcune di queste dinamiche. Per quel che riguarda le radici religiose, si deve innanzitutto osservare che il disprezzo per la “carne” – che viene ridotta a perenne fonte di tentazione e sofferenza, con corredo di diffidenza verso chi manifesti attenzione nei suoi confronti e, per contro, di benevolenza verso chi si dedichi a sue oggettive mortificazioni – ha un senso evidente e condiviso solamente in un quadro culturale dove la religione gioca un ruolo centrale, ed anzi si presenta come fattore principale di messa in forma del mondo. Quando questa importanza decade, il significato profondo dell'atteggiamento di sfiducia verso ciò che è corporeo viene smarrito, mentre permangono i comportamenti e le posizioni valoriali che sono stati costruiti sulla sua base, ancor più difficili da modificare di prima, perché messi in pratica senza una reale comprensione dei motivi che hanno dato loro origine.

Per avere un'idea del sentimento di orrore che la fisicità ispirava alle gerarchie ecclesiastiche, si può prestare orecchio alle parole di un personaggio romanzesco di nascita recente, che per il suo stesso comparire testimonia quanto l'interesse per alcune tematiche sia lungi dall'essersi attenuato. Si tratta di Nicolas Eymerich, antieroe di Valerio Evangelisti, ispirato all'omonimo inqui-

7. Morin 1993: 7. Per una più ampia panoramica su questo processo si veda *Eneántios drómos: il corpo, le passioni e l'ambivalenza dell'agire*, di F. Fornari, in questo volume, pp. 55-88.

sitore spagnolo realmente vissuto, protagonista di numerosi romanzi e quindi, nello stento panorama italiano, caso letterario di rilievo. L'autore pone molta cura nella ricostruzione dell'ambiente storico in cui si svolgono le trame che vedono Eymerich protagonista, attinge alle fonti e tratteggia l'inquisitore a tinte fosche, come uomo dimentico del suo corpo e teso a divenire pura, gelida razionalità. Durante l'interrogatorio di un frate sospetto di eresia, egli spiega lucidamente il suo punto di vista, argomentandolo con dotti riferimenti ai Padri della Chiesa: «Ti dirò ciò di cui sono convinto io. Credo, con Alberto Magno, che la concupiscenza carnale appartenga alla sfera animale, e degradi l'uomo. Credo, con Tommaso d'Aquino, che ciò che è puro sia vicino a Dio, e che lo spirito sia puro e la carne infetta. Credo che la ragione, in armonia con la fede, debba ferreamente dominare le turpitudini del corpo, perché queste ultime non sono sottomesse alla legge divina, come diceva Paolo. Credo che l'anima intellettuale e immortale sia l'unica forma sostanziale dell'uomo»⁸.

Privando tali parole, del tutto plausibili sulle labbra di un inquisitore trecentesco, dell'afflato religioso, si ottiene Cartesio, che ritiene la materia fonte di errori ed inganni, i sensi principali responsabili di illusione e distrazione e dimostra, con tante altre tesi, l'assoluta preponderanza della *res cogitans* sulla *res extensa*⁹. Con la teorizzazione cartesiana si ha, in breve, il divorzio da tutto ciò che muore, soffre, si inganna, mentre l'Uomo si riduce sempre più alla sua capacità razionale, libera da freni e da limitazioni. Libera soprattutto da ogni retaggio animale.

Lo stigma che questi diversi gesti culturali impongono al corpo si precisa in

8. Evangelisti 1998: 264-265.

9. Per quanto numerosi segni sembrano indicare una tendenza in atto nella cultura occidentale, tesa al superamento delle posizioni ingenuamente deterministe su cui essa si è a lungo fondata, si deve notare che la convinzione che ne è alla base – la possibilità di raggiungere un sapere esaustivo sulla realtà che ne consenta manipolazione e controllo – esercita ancora un fascino prepotente, che porta a riformulazioni più attuali e sfumate, il cui senso resta tuttavia univoco. L'incapacità dei sensi a trasmettere una percezione veritiera del reale trova oggi un'ulteriore giustificazione nel progresso tecnologico, che svela aspetti della natura insospettati e inapprezzabili con mezzi ordinari. In un'intervista a «L'Espresso», Brian Greene, fisico di spicco, osserva ad esempio: «Mano a mano che la nostra conoscenza si è fatta più profonda, le leggi della fisica si sono allontanate sempre più dalle nostre percezioni quotidiane. Non siamo abituati a una realtà basata sulle probabilità. La nostra percezione non ci consente di capire la realtà nascosta dietro le apparenze» [Pedemonte 2004b: 139]. Allo stesso modo, Piergiorgio Odifreddi, matematico e logico, nota: «La scienza moderna ha però minato l'ingenua visione del mondo esterno: la ricerca ha esteso i suoi confini alle enormi grandezze del cosmo e a quelle minime delle particelle, rendendo impossibile una percezione sensoriale diretta, o anche solo tecnologicamente mediata, degli oggetti galattici o atomici, e riducendoli effettivamente a immagini matematiche» [2000: 3]. Laddove tali osservazioni hanno un fondamento evidente sul piano conoscitivo cui si riferiscono, la loro estensione alla quotidianità appare indebita e in ultima istanza mirata a rafforzare il pregiudizio intellettualistico contro la corporeità.

un'associazione che identifica corporeità con animalità e sembra implicare, in un'ottica fortemente condizionata dal mito del Progresso, che l'evoluzione – necessaria e inevitabile – dell'uomo passa per la riduzione costante, fino al limite dell'annientamento, della rilevanza della sua componente fisica. Questa comincia così a caricarsi di una nuova serie di significati: zavorra, impedimento, freno, che ripetono e riprendono, in un quadro teorico più adatto ai tempi, quanto era già espresso in molte delle mitologie che hanno nutrito l'immaginario della cultura occidentale: l'eroe si libera dall'abbraccio soffocante della Grande Madre (che è una delle figure della Terra) per imporsi come essere autonomo, capace di distinguere e quindi Signore di ciò che lo circonda. Non a caso la sua arma è la spada, che taglia e separa: la luce dalle tenebre, il bene dal male, il giusto dall'ingiusto. Un simile accanimento nel disfarsi di ogni eredità istintuale è però sospetto, soprattutto quando si consideri che l'uomo non si è affatto liberato dalla feccia oscura. La cronaca, gli studi di settore, le strategie di *marketing* confermano costantemente quanto resti in lui di non razionale, perfino di irrazionale, e soprattutto quanto questo «residuo» misconosciuto lo renda manovrabile e influenzabile.

Esaminando più da vicino questo termine, «residuo», si trova che il dizionario dice tra l'altro: «Che resta, avanza, rimane (...). Quello che resta da operazioni, processi, somme di denaro o altro, anche fig.»¹⁰. Il fatto che ancora oggi venga spontaneo utilizzarlo in connessione alla parte non-razionale dell'uomo dimostra quanto la visione evolutiva mutuata da Darwin abbia attecchito nelle scienze sociali e non accenni ad allentare la sua presa. La parola si presta così bene a descrivere ciò che la gran parte della società pensa del non razionale che Pareto ha scelto di farne uso nella sua teoria dell'azione. Responsabili a suo parere delle tante azioni «non-logiche» di cui era testimone, i residui sono appunto ciò che resta di animale ed irrazionale dopo secoli di evoluzione umana verso una piena razionalità¹¹. Come tali continuano ad influenzare l'agire dei più in modi imprevedibili – e a giocare quindi un ruolo importante nel farsi della società. Pareto giunge, con queste formulazioni, a un paradosso, per cui gli scarti del processo che affina le migliori doti umane sono alla radice della gran parte delle azioni sociali: «La base delle manifestazioni culturali, delle ideologie, delle rappresentazioni, delle teorie non scientifiche nella teoria paretiana sono i residui con gli interessi, i sentimenti e gli istinti (...). A parere del Pareto la parte più interessante del sistema sociale per

10. Cortellazzo e Zolli 1989: 1054.

11. «Va però sottolineato come la teoria paretiana dei residui e quella delle azioni non logiche siano fondate su un atteggiamento culturale prevalente in un periodo storico culturale che tendeva a presentare come non razionale e non logico tutto ciò che era ispirato ad un diverso modello di razionalità» [Federici 1991: 27-28].

il mantenimento degli equilibri è svolta dai residui: essi determinano l'agire sociale»¹².

L'ostinazione a voler definire residuale una parte, da lui stesso ritenuta tanto importante, del sociale discende più da un atteggiamento fideistico verso le capacità evolutive della razza umana che non dalla lezione dei fatti, cui – come ogni positivista che si rispetti – Pareto avrebbe dovuto rifarsi in ultima istanza. Da questa deriva invece il suo pessimismo antropologico, in cui si coglie un'eco della sfiducia verso l'animale umano, che rimane nonostante tutto incapace di riconoscere la luminosa superiorità della razionalità economica ed è invece propenso a lasciarsi influenzare da quanto di più “basso” sopravvive in lui.

Ancora, nella scelta terminologica resta implicito il progetto (la speranza? il sogno?) di una futura, definitiva rimozione, che porti un giorno l'uomo ad essere limpido e trasparente, logico ed utilitarista in ogni suo comportamento. Fine dell'evoluzione è il completo trionfo sull'eredità animale e l'affrancamento dell'uomo dalle passioni: egli si avvia a diventare «ultrasocializzato», secondo la definizione di Cesareo [1983], e il positivismo degli inizi del XX secolo saluta tale traguardo con entusiasmo. Poco importa che Nietzsche e Freud avessero da poco dipinto la complessità soggettiva con toni e perspicacia del tutto diversi; che Simmel avesse descritto i tre apriori sociologici, il secondo dei quali sancisce la necessità, l'ineliminabilità e la fecondità dell'*oltre dal sociale*, ossia proprio di quel cumulo di scorie di cui qui ci si augura la pronta scomparsa¹³: la chiarezza e distinzione di cartesiana memoria rimangono fini da perseguire ad ogni costo e l'immagine dell'uomo che predomina nel clima intellettuale è la stessa di sempre, un eroe manicheo dallo sguardo fiero e dalla spada lucente.

È interessante riflettere sullo scarto esistente tra la rappresentazione e la realtà osservabile. Affiora il sospetto che la necessità di proclamarsi “puri” sia una mossa ideologica, un tentativo di salvare il salvabile davanti a una esperienza che smentisce senza pietà simili pretese: il coronamento delle speranze positiviste doveva aversi pochi anni dopo con la Prima Guerra Mondiale, e poi con la Seconda, nel caso il messaggio non fosse stato chiaro. Del tutto restii ad avviarsi verso una ragionevolezza cristallina, gli uomini della prima metà del secolo sembrano regredire verso comportamenti barbari che ci si era illusi di aver lasciato alle spalle. E l'attualità contemporanea non permette di modificare il giudizio.

Non vi è, dunque, grande differenza nel messaggio profondo sul corpo che

12. Ivi: 32.

13. Sugli apriori simmeliani cfr. D'Andrea 1999: 85-99.

viene dalla scienza o dalla religione: diverse le figure, diverse le giustificazioni, ma armonico il convincimento che ne deriva, un pregiudizio valoriale che innalza ciò che nell'uomo vi è di spirituale¹⁴ e respinge ogni legame con la materia, di cui i nuovi saperi non si stancano di proclamare l'irrealtà: energia, vibrazione, comunque illusione. Da una parte la si vive come ostacolo, peso, limite; dall'altra se ne proclama il carattere di inganno essenziale: non solo i sensi, che ne dovrebbero dare una rappresentazione affidabile, ne vengono raggirati, ma essa stessa in ultima analisi *non è*. Ciò che solo conta è la trasmutabilità e le leggi che la consentono, il principio organizzativo, il codice. Se si analizza la celebre formula di Einstein con le categorie immaginali che si sono messe a punto finora, restano pochi dubbi sul fatto che il segno di uguale nasconda un giudizio piuttosto squilibrato. In « $E=mc^2$ » due delle grandezze appartengono al campo della spiritualità luminosa, energia e velocità della luce, mentre la terza è l'ormai familiare bagaglio oscuro, non a caso rappresentato da una semplice lettera minuscola contro la maiuscola glorificante dell'energia e l'elevazione a potenza (notevole la coerenza del senso figurato delle parole e dei simboli) della costante. Non solo, ma l'intera equazione descrive un processo di purificazione, è in qualche modo la *summa*, nel gergo della fisica, di quanto si è venuto dicendo: il solo modo di redimere la materia, portandola allo stato valorialmente superiore del termine a sinistra dell'uguale, è di accelerarla a una velocità impensabile, che è quella della luce moltiplicata per se stessa, cosicché ogni residuo ne venga mondato e non resti che la quintessenza spirituale. Processo che si compie immaginalmente nel fuoco e nel bagliore, in cui la luce trionfa una volta per tutte della tenebra.

Sorprende sempre meno che l'Altro abbia scelto questa veste opaca e bi-strattata per rinnovare la sfida contro una cultura che si rifiuta di riconoscerlo e nega ogni rilevanza al suo essere comunque incarnata. Di nuovo un tale accanimento sembra nascondere una spinta ulteriore, che si acconcia di volta in

14. Non che la definizione di questo qualcosa di spirituale sia pacifica. Mentre il risveglio religioso della fine del XX secolo riporta in auge l'anima, altre discipline scientifiche perseguono l'ideale di una sua spiegazione razionale, chiamando quanto vi è di misterioso nell'umanità coscienza, psiche, pensiero e riducendolo a risultato di reazioni chimiche o di connessioni neuronali: «L'anima come sacrario inviolabile dell'umano è idea che attraversa secoli e millenni. Filosofi, teologi, poeti, artisti l'hanno esaltata in mille modi. Sempre con qualche voce impertinente a controbattere che essa non c'è, che è illusione, che è pura materia. La novità d'oggi è che le voci anti-anima non sono più isolate, ma si sono fatte coro, tengono cattedra, invadono gli schermi, permeano la cultura diffusa. I filosofi e i teologi sono stati soppiantati dagli scienziati: contro i quali pare impossibile obiettare alcunché, quando snocciolano le loro ultime scoperte su geni e neuroni» [Magister 2004: 197]. Per quanto il tentativo appaia contrario al movimento culturale che si sta mettendo in luce (con la riduzione dello spirituale al materiale), si tratta di una contraddizione apparente. Vedi *infra*: 44-45.

volta di panni religiosi o tecnologici, ma che li precede e in fondo ne è motivo. Per rivelarla, occorre tornare all'equazione che si è vista accostare corporeità e animalità.

Nel suo studio comparativo volto a realizzare una nuova classificazione dei simboli, Durand sottolinea a più riprese che un'immagine trasmette istantaneamente uno *sciame* di significati, tra i quali è possibile evidenziarne alcuni cui si rivolge di preferenza la libera associazione: in questo senso «l'astrazione spontanea dell'animale, quale si presenta all'immaginazione senza le sue derivazioni e le sue specializzazioni secondarie, è costituita da un vero schema: lo schema dell'animato»¹⁵. L'autore persegue una comprensione dei simboli libera da razionalizzazioni semplicistiche e offre un ulteriore livello di analisi alla valorizzazione negativa dell'animalità, che non è solamente lo stadio evolutivo più remoto, il ritorno al quale marcherebbe un'inversione del movimento intrinseco al particolare destino della razza umana, e quindi un suo snaturarsi regressivo. Questa è un'interpretazione "razionale", che trova il suo senso ultimo nel mito del Progresso e finisce con esso. Nel momento in cui la progressività ottimista e deterministica viene criticata e negata, anche la spiegazione della repulsione suscitata dall'animalità costruita su di essa segue la sua sorte. Se ne deve cercare un'altra a monte del Secolo dei Lumi, una che probabilmente avrà a che fare con l'affermazione durandiana sull'importanza dell'animazione.

La tesi di Neumann che, indagando «le tappe nel processo di sviluppo filogenetico dell'Io»¹⁶, vede nello stadio animale l'indistinzione tra coscienza ed inconscio – da cui col tempo si affrancherà l'eroe – e quindi l'eterno rischio della sconfitta e della caduta sembra andare più vicino al segno. Essa problematizza l'atteggiamento verso l'animalità, che si scopre essere non semplice paura, bensì sentimento intimamente contraddittorio – contraddittoriale, secondo l'ormai nota lezione di Durand – nel quale si mescolano fascino e ribrezzo, sogno di perfezione e terrore della perdita: è il canto delle sirene, il paradiso perduto. Quel che è orribile nell'animalità è l'attrazione che esercita, inconfessabile e inaccettabile per chi fonda la propria essenza nell'opposizione nei suoi confronti, con la conseguente incapacità di riconoscere quanta parte essa giochi tuttora nei complessi equilibri della contemporaneità.

Lo svelamento di questa ulteriore dimensione delle problematiche sottese dall'aspirazione alla trasparenza razionale e al dominio onnipervasivo della ragione non è però ancora sufficiente. Non dà conto della peculiarità profonda messa in luce da Durand e del suo essere riferibile a un carattere specifico

15. Durand 1991: 64-65.

16. Tedeschi in Neumann 1978: 7.

dell'immagine, che resta vero anche al di là dell'opposizione fondante uomo/animale e di ogni altro costrutto razionale che tenti di spiegarlo. Con ciò Durand supera un altro dei limiti che l'attuale impostazione forza sulla conoscenza dell'uomo, per il quale solo il versante razionale dell'umano è degno di esser compreso. Tutto il resto, ciò che Maffesoli chiama la *Parte del diavolo* [2003], non ha alcuna cittadinanza e può essere accettato solamente dopo un'opportuna trasmutazione che lo faccia apparire sottoprodotto, fraintendimento, sinonimo della visione imposta. Gran parte delle discipline psicologiche assolve a un tale imperativo "alchemico", restituendo l'impressione che la vita mentale inconscia non abbia altro collegamento con la parte cosciente che processi residuali, che usurpano le modalità di funzionamento della ragione per parodiarle o stravolgerle. L'interpretazione dei sogni in chiave razionalistica, secondo una correlazione di causalità semplice, o la riduzione di ogni attività fantastica a una conseguenza di eventi più o meno traumatici impediscono di fatto di *concepire la possibilità* di processi mentali che esulino dal modello di ragione prevalente e propongano diverse modalità di rapporto tra le sfere dell'esistenza e con l'ambiente circostante.

Secondo Durand, invece, e Maffesoli suo allievo, l'attività simbolico-immaginale ha una dignità originaria e non può essere derivata dal pensiero razionale, precedendolo e costituendo semmai la matrice da cui esso si è separato. Pretendere di interpretare codici e significati della prima con l'ausilio degli strumenti forniti dal secondo non può che portare all'incomprensione e allo svilimento delle sue manifestazioni: «Il pensiero occidentale e specialmente la filosofia francese ha per costante tradizione di svalutare ontologicamente l'immagine e psicologicamente la funzione d'immaginazione "maestra d'errore e di falsità". Si è notato, a giusto titolo, che il vasto movimento d'idee che da Socrate, attraverso agostinismo, scolastica, cartesianesimo e secolo dei lumi, sbocca nella riflessione di Brunschvicg, di Lévy-Bruhl, di Lagneau, di Alain o di Valéry, ha come conseguenza il "mettere in quarantena" tutto ciò che essa considera come vacanza della ragione. Per Brunschvicg ogni immaginazione – anche quella platonica! – è "peccato contro lo spirito". Per Alain, più tollerante, "i miti sono idee allo stato nascente", e l'immaginazione è l'infanzia della coscienza»¹⁷.

Contro questa impostazione del problema, il socio-antropologo francese rivendica la necessità di un drastico cambio di prospettiva, che risulta da un lato nel capovolgimento delle «abitudini correnti della psicologia classica che erano sia di ricalcare l'immaginazione sullo svolgimento descrittivo di ogni pensiero, sia di studiare l'immaginazione attraverso il punto di vista del pen-

17. Durand 1991: 13.

siero rettificato, del pensiero logico. Ora (...) il simbolo, poiché non è più di natura linguistica, non si svolge più in una sola dimensione. Le motivazioni che ordinano i simboli non solo non formano dunque più lunghe catene di ragioni, ma neanche più del tutto una “catena”»¹⁸. La riflessione sull’animale, impostata con questi criteri, mostra chiaramente che le spiegazioni finora esaminate rientrano tra le specifiche secondarie del simbolo, derivate da determinazioni accessorie e sovraccarichi semantici di origine ideologica. Il riferimento allo schema dell’animazione chiama invece in causa nuove immagini. Una delle sue manifestazioni primitive è il *formicolio*, attraverso il quale si mette in evidenza un altro carattere che costella con il primo, restituendo la percezione dell’agitazione e del brulichio: «È questo movimento anarchico che, di colpo, rivela l’animalità all’immaginazione e circonda di un’aura peggiorativa la molteplicità che si agita»¹⁹.

Dalla frase durandiana affiorano indizi che raffinano la comprensione dell’antinomia evidenziata al fondo della ragione occidentale: la molteplicità anarchica è il segno del disordine e dell’imprevedibilità, la negazione in altre parole degli ideali su cui quella fonda il suo predominio, rivisti nel corso dei secoli e piegati a esigenze strumentali di economia e potere. Il progressivo collasso dei livelli di significato implicati in questa revisione ha comportato un trasferimento indebito dei loro tratti distintivi, cosicché si è stabilita un’ingannevole equivalenza tra ciò che è umano e ciò che è ordinato e prevedibile, con la soppressione delle qualità capaci di sconvolgere o revocare in crisi l’auspicata uniformità. Nella sua recente riflessione sul potere – che è ormai uno con cultura e ragione – Baudrillard ne stigmatizza il ripiegamento solipsistico: «Nonostante il dispiego di mezzi e illusionismi di vario tipo, il potere non comunica più. È totalmente egocentrico e autocentrato, si autoalimenta e si autogiustifica (...). Ma così facendo, procede per espulsione, escludendo qualsiasi elemento esterno che rischia di rimetterlo in discussione (...). Il mondo naturale scompare. E con esso scompaiono le relazioni duali, l’alterità, la diversità delle infinite singolarità»²⁰.

Grazie a questo ulteriore tassello, che evidenzia i motivi per cui il molteplice scardina l’assetto culturale corrente, è possibile concludere la riflessione durandiana. Dal disordine al caos il passo è breve: la «ripugnanza primitiva davanti all’agitazione si razionalizza nella variante dello schema dell’animazione che costituisce l’archetipo del caos. Come nota Bachelard, “non c’è nella letteratura un solo caos immobile” (...). L’inferno è sempre immaginato

18. Ivi: 23.

19. Ivi: 65.

20. Baudrillard 2004: 104.

dall'iconografia come un luogo caotico e agitato»²¹. Se lo schema dell'animato si estende fino agli Inferi, vuol dire che nasconde un livello di lettura più profondo, che ancor più giustifica la repulsione spontanea che si prova al suo cospetto: «Lo schema dell'animazione accelerata che è l'agitazione formicolante, brulicante o caotica, sembra essere una proiezione assimilatrice dell'angoscia davanti al mutamento (...). Ora, il mutamento, l'adattamento o l'assimilazione che esso motiva è la prima esperienza del tempo»²².

Si è giunti infine alla radice più intima: l'animale è uno dei volti del Tempo e porta con sé decadenza e morte. Un pensiero incapace di accettare il Male non sa fare i conti con questo aspetto necessario della realtà. Bernard-Henri Lévy afferma in proposito: «In generale, ci rifiutiamo di pensare il Male. Di conseguenza, non siamo capaci di pensare le due più importanti figure del Male: la morte e la guerra, che sono i due grandi buchi neri della riflessione contemporanea»²³. Nel mondare l'uomo del lato istintivo, finanche bestiale, una ragione strutturata sull'opposizione materia/spirito, anima/corpo mira a rimuovere il più grande e tragico enigma che la confronta, il mistero irriducibile della fine. Persegue incessantemente un sogno, un mito – lei che tanto li deprezza e nega entrambi – che non cessa di affacciarsi nelle ricerche di scienziati ancora aggrappati all'idea di scienza che quella ragione ha formulato. Si pensi alle tesi di prestigiosi esponenti della genetica e della biogerontologia, come William Haseltine o Aubrey de Grey, che sostengono l'imminenza di scoperte che risolveranno una volta per tutte la fastidiosa questione della mortalità, coronando il sogno di onnipotenza che la santa alleanza di scienza e tecnologia coltiva da sempre²⁴. Tutto ciò che si è finora tradotto in

21. Durand 1991: 66. Per un interessante parallelo con le più recenti acquisizioni della scienza, vedi *supra*: 9 nota 2. Sulla necessità di un nuovo pensiero che riunisca campi disciplinari finora immaginati stagni e coordini e disponga in sinergia i loro apporti cfr. Morin 1993; D'Andrea 2001.

22. Durand 1991: 66.

23. Cit. in Gambaro 2003: 126.

24. «Aubrey de Grey, biogerontologo provocatorio e visionario, a capo del Dipartimento di genetica all'Università di Cambridge, la pensa così: si può vivere molto, molto più a lungo di quanto oggi si ritenga possibile. Anzi, se la sua SENS (Strategy for Engineered Negligible Senescence, cioè strategia per "ingegnerizzare" una senescenza trascurabile) dovesse decollare, il limite potrebbe spostarsi indefinitamente, "perché no, anche fino a mille anni", aggiunge de Grey senza paura di apparire fuori dal mondo» [Gulmanelli 2004: 164]. Sullo stesso tenore le affermazioni di William Haseltine: «È un fatto che l'organismo umano sia costruito in modo da autorigenerarsi in continuazione: le cellule della pelle vengono rimpiazzate ogni due settimane, ogni globulo rosso del sangue vive circa due mesi (...). Il punto è che questi meccanismi funzionano bene solo per un periodo limitato di tempo, oppure si inceppano a causa di malattie. Compito della scienza è prima di tutto capire come funzionano questi sistemi e, poi, ripararli.

dominio sulla natura, sulla materia e sugli uomini – si tengano a mente le ricadute sociopolitiche delle scoperte in campi quali l'antropometria e la biometria, che rendono attuale e problematico ciò che la *fiction* ha come di norma già “sognato”, ad esempio in *Minority Report* – può intendersi come semplice corollario, acquisizione collaterale di un progetto più ampio ed ambizioso: la redenzione dell'uomo dal suo difetto principe, la caducità.

La stessa ottica vale a interpretare l'attenzione parossistica per la bellezza e la forma fisiche, il dilagante ricorrere a interventi di chirurgia estetica o a prodotti sempre più sofisticati di cosmetica, settori entrambi che capitalizzano il terrore che viene dall'incapacità di accettare il proprio destino per produrre e smerciare l'equivalente moderno delle tanto disprezzate pozioni di maghe e fattucchiere. La cecità strutturale dell'approccio occidentale per argomenti poco popolari, ma essenzialmente connaturati all'esistenza umana, ha imposto limiti teorici, valori e modelli di comportamento che non hanno cessato di negare la radice ultima del disagio fino a farne perdere coscienza, rimandando la soluzione al tempo mitico dell'avvento di un qualche messia – negli ultimi tempi laico e ipertecnologico – che avrebbe avuto le conoscenze adatte per porvi rimedio. Come tutto ciò che viene rimosso, tuttavia, l'angoscia della temporalità ritorna ad avvelenare le terre benedette dalla ragione, disseminandovi depressione e paura, incertezza e sfiducia crescenti anche per quel tanto di buono e utile che il progresso ha portato con sé.

L'opaca materialità del corpo si staglia dunque contro l'orizzonte trionfalistico proposto dall'utilitarismo come antidoto al declino della sua egemonia. Innocente della minaccia che questo vi legge, esso sconta l'incapacità esisten-

Ed è quello che stiamo facendo» [cit. in Tromba 2003: 192]. Quel che più colpisce, con riferimento a quanto sostenuto in questo saggio, è il registro meccanicistico su cui si articolano queste affermazioni. «Ingegnerizzare», «riparare» sono termini che rimandano inequivocabilmente all'immaginario artificialista su cui ci si concentrerà in seguito. Per completare il quadro del vivace dibattito su questi temi che anima la scienza, vanno segnalate posizioni del tutto opposte, che possono efficacemente rappresentarsi nelle parole di Daniel Callahan, uno dei più importanti studiosi di bioetica statunitensi: «Molti credono che la morte sia il male assoluto e che dobbiamo cercare di allontanarla con ogni mezzo, o addirittura eliminarla. Quelli come me, i “moralisti”, pensano al contrario che la morte faccia parte della vita e debba restarlo» [cit. in Pedemonte 2004a: 180]. La “cerca” dell'elisir di lunga vita ha inoltre risvolti etici su cui di rado ci si sofferma e la cui considerazione rivela il ruolo fondamentale di impulso che in essa gioca la pressione economica: «I problemi sono almeno due. Primo: la morte è una realtà biologica e deve essere accettata. Secondo: da un punto di vista economico non possiamo permetterci di tenere in vita la gente indefinitamente. In molti casi la medicina aiuta a far vivere in uno stato miserabile (...). L'industria ha un ruolo centrale nello stimolare questi desideri. Il suo obiettivo è vendere sempre di più. E per ottenere ciò ci crea sempre nuovi bisogni (...). Nel mio libro la chiamo “medicina infinita”» [cit. in ivi: 180-181]. Sull'affinità formale tra limite e morte e sull'importanza esistenziale di questa cfr. D'Andrea 2005a: 163-178.

ziale di accettare i limiti innati ed essenziali della condizione umana e per colpa del suo immediato riportarli alla mente si fa spaventoso. Diviene l'avversario da combattere, in una sfida che – come si è visto – non avrebbe vincitori, ma solo vinti. L'ovvia impossibilità di questo scontro si affaccia confusamente alla consapevolezza della cultura occidentale, che tenta di aggirarne l'inevitabilità con i *suoi* metodi: senza abbozzare un'autocritica che punti alla rimozione del tabù sulla decadenza fisica²⁵ e sulla morte, essa si orienta piuttosto a un processo di modifica e "miglioramento" che trasformi infine l'enigma della corporeità in qualcosa di comprensibile e addomesticato.

2. Una redenzione artificiale

La considerazione di un livello di significato cui la cultura occidentale è poco attenta, a dire quello relativo alla facoltà immaginale, permette dunque una migliore comprensione dei processi sociali che da secoli ne modellano lo sviluppo. Lo stigma che il pensiero razionale ha posto su questa modalità cognitiva ha molte somiglianze con quello che ha colpito l'animalità: l'immaginazione è caotica e non regolamentabile, essenzialmente rivoluzionaria nel non adeguarsi a linee di condotta mirate al controllo di sé e dell'ambiente e anzi nello sconvolgerne fini e funzionamento. In un contesto dove si è abituati a ragionare per opposizioni, questo carattere specifico rischia di non venir compreso senza alcune precisazioni, per le quali ci si giove-

25. Tuttavia voci autorevoli, in diverse discipline, si levano a rivendicare l'importanza umana ed esistenziale della vecchiaia, vista non più come declino, ma come compimento della lenta crescita soggettiva. James Hillman, decano della psicologia statunitense, ne afferma la capacità di portare a compimento il *carattere* della persona e di concedere a chi la raggiunga maggiore anticonformismo e autonomia di giudizio [cfr. 2000]. Oliver Sacks, neurologo di fama mondiale, dice della fase della vecchiaia inoltrata, di recente aggiunta dai coniugi Erikson – celebri psicologi – alle otto su cui avevano fondato la loro teoria dello sviluppo della personalità: «La soluzione o strategia da raggiungere in questa fase è quella che gli Erikson chiamano saggezza, pienezza o integrità (quest'ultima fase è riconosciuta e rispettata in molte culture, mentre nella nostra è invece frequentemente ignorata). Queste fasi sono puramente esistenziali o culturali (comportamenti, prospettive adeguate alle varie età e alle varie fasi), oppure hanno anche qualche base neuronale loro specifica? Noi sappiamo che l'apprendimento è possibile per tutta la durata della vita, anche in presenza di invecchiamento o malattia cerebrale, e possiamo star certi che per tutta l'esistenza continuano anche altri processi, a un livello ancor più profondo: ciò che si realizza alla fine è il culmine delle quanto mai vaste e profonde generalizzazioni e integrazioni che il cervello-mente ha vissuto (...). "Non si può insegnare la saggezza", osserva Proust: "Dovremo scoprirla da soli nel corso di un viaggio che nessuno potrà intraprendere in nostra vece, con uno sforzo che nessuno potrà lesinarci"» [Sacks 2004: 50].

rà ancora una volta della proposta teorica di Gilbert Durand²⁶.

Essa nasce in ambito antropologico e si presenta come un'organizzazione della globalità dei simboli intorno a principi che derivano dai riflessi umani più importanti: «Ammettiamo le tre dominanti riflesse, “anelli intermedi tra i riflessi semplici e i riflessi associati”, come matrici senso-motorie nelle quali le rappresentazioni vanno naturalmente ad integrarsi, a più forte ragione se certi schemi percettivi quadrano e si assimilano agli schemi motori primitivi, se le dominanti di posizione, di inghiottimento o ritmiche si trovano a concordare con i dati di alcune esperienze percettive»²⁷. Va notato che la scelta di organizzare quanto di più immateriale e costitutivamente umano – la facoltà poetica ed immaginale – su assi *animali, corporei* permette all'autore di superare il dualismo anima/corpo sul quale ci si sta concentrando. Tale metodica di classificazione si caratterizza inoltre per l'adozione di criteri fluidi che non si rifanno a una materia o a una caratteristica concreta, ma a gesti e movimenti e a ciò in cui questi si sostanziano²⁸. Dallo studio del *corpus* simbolico e dalla riorganizzazione che ne effettua sulle linee accennate, Durand trae una serie di spunti e considerazioni che esulano dal carattere altrimenti specialistico del suo scritto per innalzarsi a riflessione sull'uomo e sull'essere in società, di grande interesse e fertilità per le scienze sociali.

In particolare, egli nota che la flessibilità dei criteri ordinativi implica l'impossibilità di assegnare a un qualunque simbolo un solo ed unico significato. Ciò che definisce l'interpretazione puntuale è il contesto e gli altri simboli con i quali quello esaminato costella, nonché il clima immaginale generale in cui si muovono l'autore e la cultura in cui esso viene espresso. È quel che Durand

26. Date le limitazioni “spaziali” di questo scritto, si rimanda chi fosse interessato a un approfondimento della proposta durandiana a Durand 1996; per una presentazione più ampia della sua archetipologia cfr. Grassi 2003, in particolare pp. 15-24; D'Andrea 2005b. Un qualche scatto delle potenzialità dell'immaginazione è comunque in atto anche nella metodologia sociale, per il tramite della «logica sfumata» (*fuzzy logic*) e il recupero di autori come Leclercq, secondo il quale «la logica occidentale ha espulso l'immaginazione dal pensiero scientifico a tutto vantaggio dell'analisi» [Giuliano 2003: 25].

27. Durand 1991: 41.

28. «Secondo l'equazione che stabilisce Leroi-Gourhan: Forza+materia=attrezzo, diremo che ogni gesto evoca insieme una materia e una tecnica, suscita un materiale immaginario e, se non un attrezzo, almeno un utensile» [ivi: 44]. La correlazione stretta tra gestualità e strumento resta valida finché non viene messo in discussione il principio del calco: «La protesi in generale suggerisce, per qualche forma di calco, la funzione dell'organo che sostituisce o potenzia. Seguono la logica del calco oggetti come le impugnature, il tirapugni, la maniglia, la scarpa, le forbici, l'imbuto e il cornetto acustico, gli occhiali, il piatto, la sedia. Dove c'è calco non c'è mediazione. C'è congruenza immediata, e l'oggetto comunica in modo intuitivo la propria funzione» [Eco 2004b: 60]. Con l'avvento della macchina tale principio perde progressivamente di importanza, marcando un distacco crescente tra l'artefice e le sue produzioni. Vedi *infra*: 45-46.

intende con il concetto di *ridondanza*: «Una ripetizione [che] non è tautologica [bensì] perfezionante per accumulo di approssimazioni»²⁹. Grazie a questa dinamica, «i simboli vengono continuamente ripetuti e nel loro insieme si chiariscono vicendevolmente (...). L'immaginario possiede dunque una natura sistemica, è un insieme relazionale che fa in modo che simboli con qualità anche opposte interagiscano e si chiarifichino l'uno grazie alla presenza dell'altro»³⁰. A monte del gioco di interpretazioni e significati, però, restano le connessioni tra riflessi e schemi motori e rappresentativi su cui si fonda l'intera teoria, connessioni che Durand, seguendo in questo Jung, vuole universali e collettive e chiama *archetipi*³¹. Ogni cultura storica instaura un rapporto con le costellazioni archetipiche attraverso i miti in cui organizza i propri simboli, come si è visto nella breve rassegna delle figure che il pregiudizio sulla corporeità ha assunto nel corso del tempo.

Le modalità di espressione e connotazione sono comunque tanto varie che, alla prima ripartizione basata sui riflessi dominanti, Durand ne deve affiancare una seconda, che riguarda l'atteggiamento esistenziale con cui i simboli vengono scelti e lasciati interagire dinamicamente. Questo, in ultima analisi, dipende dalla risposta che si preferisce dare al problema fondamentale della consapevolezza della mortalità umana. Tutte le tecniche simboliche e creative hanno lo scopo più o meno cosciente di farvi fronte: sono metodiche di confronto con il Tempo, Kronos. Per resistere al terrore indotto dall'inevitabilità della Morte si possono scegliere due strategie fondamentali, che Durand incrocia alla tripartizione riflessologica: ci si può orientare verso l'antitesi, lo scontro con i mostri che rappresentano il volto *terribile* del Tempo; oppure si può scegliere l'antifasi, il compromesso, l'eufemizzazione.

Da questa doppia categorizzazione Durand trae due *Regimi* delle immagini, che chiama *Diurno* e *Notturmo*: il primo è «caratterizzato da costellazioni simboliche che vengono tutte a polarizzarsi attorno ai due grandi schemi diai-

29. Durand 1984: 14.

30. Grassi 2003: 16-17.

31. Come osserva Combi, «ogni pensiero umano è rappresentazione, ossia passa attraverso delle articolazioni simboliche. Per questo tra l'immaginario e il simbolico esiste un'interazione di tipo continuo: il "connettore obbligato" che rende possibile la costituzione di tutte le rappresentazioni prodotte dagli esseri umani è l'immaginario. G. Durand ribadisce dunque l'esistenza delle connessioni tra simbolo, rappresentazione e immaginario» [2000: 26]. Connessioni che, nel riferimento al concetto junghiano di «inconscio collettivo» da una parte e alla genesi fisiologica degli schemi rappresentativi cui si è fatto cenno dall'altra, non possono più essere considerate arbitrarie, bensì rispondenti a una logica propria, diversa da quella usualmente praticata dalla ragione, e perciò a loro modo necessarie: «Alcune di queste immagini, la verticalità o la luce, ad esempio, risvegliano negli essere umani delle modalità identiche di reazione: è su queste reazioni che si fonda il dinamismo interno dei simboli e l'universalità dell'esperienza simbolica» [ivi: 38].

retico ed ascensionale e all'archetipo della luce (...). Il Regime Diurno è dunque essenzialmente polemico. La figura che esprime è l'antitesi³²; il secondo è per contro «costantemente sotto il segno della conversione e dell'eufemismo»³³. Le strutture che caratterizzano i diversi Regimi estendono la loro influenza “formante” anche a settori della «rappresentazione che, in Occidente, si vogliono puri e non contaminati dalla matta di casa [l'immaginazione]. Al *Regime Diurno* corrisponde un regime d'espressione e di ragionamento filosofico che si potrebbe definire come razionalismo spiritualista»³⁴.

Vista l'insospettata pervasività nei processi culturali come nella costruzione dell'esperienza personale³⁵, il versante immaginale della socialità va trattato in maniera complessa, come un vettore all'opera nella messa in forma della realtà, che si miscela ed unisce ad altri vettori – coerenti oppure opposti – dai quali viene modificato e che modifica a sua volta. La sua essenza “problematica”, inoltre, fa sì che al suo stesso interno convivano tendenze e polarità discordi e che l'immenso potenziale di produzione di senso che lo contraddistingue possa essere strumentalizzato per fini particolari. Non ci si illuda, non vi sono momenti storici in cui esso non faccia sentire la sua voce: quel che varia è la coscienza che ne hanno gli attori e i modi in cui l'influsso si esercita. Ad esempio, la cultura occidentale, se nell'ufficialità ha assunto le posizioni ricordate da Durand³⁶ – negando ogni rilevanza al gioco delle immagini e facendo mostra di considerarlo un passatempo per bambini o per primitivi – nel quotidiano e nella creazione, artistica e spirituale, ha conservato una percezione clandestina della sua importanza, arrivando a darsi una particolare veste immaginale, adatta ai suoi sogni e ai suoi miti, di cui sono stati e sono tuttora portavoce incoscienti scienziati, filosofi ed artisti. Ha, in altre parole, elaborato un racconto mitico, nel quale le intimazioni archetipiche hanno assunto forme inedite, coerenti con le nuove fattezze della società. Questo racconto sembra segnare una svolta, in una storia secolare fatta di rifiuti e odi brucianti, perché implica una possibilità di redenzione, la promessa che l'antitesi anima/corpo possa un giorno sfocarsi e scomparire. Le cose, tuttavia, non sono così semplici.

32. Durand 1991: 179.

33. Ivi: 197.

34. Ivi: 180.

35. «L'immagine è espressione e comunicazione, appartiene al mondo reale e al mondo della finzione, all'imitazione e alla creazione, alla percezione e alla visione. Essa riguarda l'ambito del reale e del fantastico, della veglia e del sogno, della tecnica quotidiana e della scoperta, del mito e del rito, della scienza e dell'arte, dell'attualità e della memoria, poiché essa è un modo di appropriazione della realtà, una delle modalità conoscitive fondamentali che l'uomo ha a sua disposizione» [Combi 2000: 37].

36. Vedi *supra*: 30.

Si è visto come la condanna di origine religiosa della materia si sia tradotta nella sua rappresentazione meramente spaziale in Cartesio e in un processo di crescente astrazione intellettualistica che ha caratterizzato per secoli la cultura predominante. Si è visto altresì che la scienza contemporanea pare capovolgere un tale orientamento, applicando all'anima, entità metafisica, un riduzionismo volto a renderla conseguenza funzionale di meccanismi fisiologici, chimici o elettrici a seconda delle specializzazioni dei polemisti. L'offensiva si alimenta dei progressi ottenuti in campo medico grazie a nuove discipline e all'aumentata potenza di calcolo a disposizione dei ricercatori conseguente alle continue innovazioni tecnologiche. Sembra sempre più vicino il momento in cui il funzionamento del corpo non sarà più un mistero, fin nei processi reconditi che si sono sempre ritenuti manifestazioni dello spirituale: la religiosità o la memoria³⁷. Da quanto si è venuto dicendo, tuttavia, se questa inversione di tendenza fosse effettivamente tale, se cioè aprisse a una rivalutazione della corporeità e a una diversa modalità di rapporto con essa, ci si dovrebbe aspettare un parallelo mutamento nei miti di riferimento e nelle costellazioni immaginali che la ispirano. Facendo uso degli strumenti messi a punto da Durand, ci si dovrebbe aspettare un passaggio dal Regime Diurno che ha domi-

37. «Il gene che abbiamo identificato, comune alle persone più spirituali, gioca un ruolo importante nel mettere in moto certe sostanze chimiche – come la serotonina e la dopamina – che cambiano il senso della coscienza di sé. E sono convinto che la coscienza giochi una parte importante nella spiritualità. Certo, si tratta di un meccanismo molto complesso, e sono certo che esistano altri geni coinvolti. Si tratta di determinarli con ulteriori ricerche» [Hamer in Pedemonte 2004c: 200]. Dean Hamer, biologo molecolare scopritore di quello che è stato definito «gene di Dio», rifiuta di considerare i suoi risultati come prova della totale materialità umana: è tuttavia piuttosto evidente che l'effetto immaginale di simili dichiarazioni va ben oltre le cautele scientifiche, per alimentare un clima dove prevale la rappresentazione del corpo come una macchina i cui meccanismi vanno rivelandosi allo sguardo tecnologico. Nello stesso senso vanno altre ricerche, cosiddette “di frontiera”, che mirano a render possibile l'impianto di microchip nel cervello per registrare ricordi e sensazioni: «“Tutte le esperienze sensoriali e cognitive sono informazioni e come tali possono stare su un chip”, spiega Roberto Testi, direttore del Laboratorio di Trasmissione del Segnale dell'Università di Roma Tor Vergata. “Il problema è semmai come registrarle e come leggerle”» [Ferrazza e Tarissi 2004: 187]. La riduzione a dato numerico di ciò che si è sempre pensato appartenere alla sfera spirituale è cosa fatta: restano solo da superare alcune difficoltà tecniche e si avranno a disposizione quantità inaudite di informazione, praticamente equiparate a un film in DivX o a un album in MP3. Per quanto esuli dagli scopi di questo scritto, si deve sottolineare come il nuovo feticismo del dato ponga inediti problemi di filtro e costruzione dell'esperienza, dato che – come osserva acutamente Eco – «la cultura è anche capacità di buttar via ciò che non è utile o necessario. La storia della cultura e della civiltà è fatta di tonnellate di informazioni che sono state seppellite (...). Questo discorso non vale solo per le culture, ma anche per la nostra vita. Ricordate quel personaggio di Jorge Luis Borges, Funes el Memorioso: ricordava tutto (...), eppure (e proprio per questo) era in pratica un idiota, bloccato dalla sua incapacità di selezionare e di buttare via» [Eco 2004a: 258]. Su questo tema cfr. D'Andrea 1998, in particolare pp. 25-59; 1999.

nato sinora a un Regime Notturmo che sostituisca l'opposizione frontale con tattiche di compromesso e di riavvicinamento. La gran parte degli esempi tratti dal mondo scientifico non confermano però in alcun modo questa ipotesi: si muovono invece in un orizzonte di rappresentazione che integra il portato dell'evoluzione tecnologica ai vecchi orientamenti, dando l'impressione di "riabilitare" il corpo ma sostituendolo invece con qualcos'altro, una sua riedizione ampiamente modificata che ne mantiene l'apparenza alterandone però la sostanza. Il corpo di cui parla il nuovo racconto mitico è di fatto una macchina.

È un'ulteriore manifestazione di una tendenza del pensiero occidentale tanto diffusa da sembrare naturale, ma che a un esame più attento rivela risvolti inattesi. Si tratta della convinzione che ciò che esiste è difettoso e può essere migliorato grazie ai frutti dell'ingegno umano. La pecca nascosta da cui origina questo convincimento è, come dovrebbe essere ormai chiaro, la precarietà dell'esistente, il suo deperire e morire o consumarsi e divenire infine inservibile. Tutto ciò che è passa, come la saggezza eraclitea aveva scoperto millenni or sono, dalle montagne ai fiori, dai propri cari alle diverse età. Passa e non è riparabile. Tutto tranne quel che l'uomo ha costruito e che, siccome trae origine dal suo sapere e dalla sua abilità di artefice, può da questi essere ripristinato. A un'analisi più attenta, quindi, la materia non è tutta uguale. Non si limita ad occupare uno spazio, ma ha almeno un'altra caratteristica rilevante: la durata, la maggiore o minore deperibilità. La sostanza della natura, il creato, è la più carente in questo senso³⁸, mentre gli elementi lavorati dall'uomo resistono all'usura molto più a lungo e quando cominciano a soccombere possono essere rimessi a posto. Questa qualità celata nell'oggettività di produzione umana – che non teme alcuna smentita empirica perché origina da un mito – la rende migliore di ciò che esiste per sé: la ragione astratta assolutizza il giudizio implicito e si persuade di possedere un sapere universale del quale le manifestazioni empiriche sono esempi imperfetti e come tali correggibili.

C'è però un problema. Se il creato è imperfetto, il verdetto deve riflettersi anche sul creatore. Dio, in altre parole, poteva fare di meglio. Come osserva con pertinenza Lamettrie, criticando l'ipotesi di fallibilità cognitiva dei sensi – che è un corollario della condanna dell'esistente – «diffidare delle conoscenze

38. Davanti all'inevitabilità della fine possono aversi reazioni diverse, non solamente la disperazione e la brama di riscatto che connotano la nostra cultura. Come si legge nel *Genji Monogatari*, il primo romanzo di cui si ha notizia, composto intorno all'anno Mille in Giappone dalla dama di corte Murasaki Shikibu, lo stato d'animo che deriva dalla considerazione della precarietà delle cose è «come il dolore nostalgico e dolce che si prova guardando cadere i fiori di ciliegio».

che si possono attingere dai corpi animati equivale a considerare la natura e la rivelazione come due contrari che si distruggono, e di conseguenza è come osare sostenere questa assurdità: che Dio si contraddice nelle sue diverse opere, e ci inganna»³⁹. Per quanto ci si voglia considerare i figli prediletti del Padre e ci si voglia attribuire una sua delega implicita al miglioramento della sua opera, realizzato comunque grazie alle doti da Lui elargite, la stima negativa generalizzata su tale opera suona in ultima istanza blasfema. L'atteggiamento in discorso viene prendendo piede man mano che la scienza e la politica si affrancano dalla religione, che da parte sua si era sempre limitata, infatti, a condannare "questo mondo" come frutto del lavoro di Satana e pertanto valle di lacrime, e segna la comparsa sulla scena del soggetto moderno. Guardando al processo che ha portato a questo evento come a un racconto mitico, ci si accorge che esso ricalca le tappe fondamentali della tradizione: l'eroe si libera lentamente e con sofferenza dall'indistinzione primordiale, sino ad ergersi come signore e padrone. Spesso, per descrivere la stessa vicenda si ricorre al mito di Prometeo, che rubò il fuoco agli dei per rivelarne il segreto agli uomini, ma ci si trova qui in un'ulteriorità simbolica che marca una differenza: ora il fuoco – e tutto ciò che ha reso possibile: la metallurgia, la cottura del cibo, l'addomesticamento del clima – non serve per sopravvivere e prosperare, bensì per "uccidere" il padre e proclamare la propria emancipazione da *ogni* legame e vincolo.

La materia, il corpo, sono però figure del vincolo, del limite. La scienza deve quindi riuscire a liberarsene. Nel far questo mantiene, tuttavia, una inconscia continuità immaginale con l'ispirazione che aveva guidato la soluzione soteriologica all'enigma della morte, mentre il conflitto apparente tra le due visioni viene lentamente smussato da profondi cambiamenti che modificano l'universo religioso. Da questo punto di vista, il ruolo giocato dalla Riforma è fondamentale per quanto poco riconosciuto, soprattutto nei paesi cattolici. Al di là dell'indubbia importanza come componente del clima culturale dal quale nascerà il capitalismo⁴⁰, il movimento protestante realizza il reinserimento a pieno titolo nel mondo dell'attività soggettiva, costruendola come qualitativamente simile, sebbene in minore, all'azione divina: «Si può anche contrapporre la partecipazione attiva di Calvino in Dio alla partecipazione tradizionale contemplativa, che è ancora quella di Lutero. Sembrerebbe che, invece di trovare in un altro mondo il rifugio che ci permette di cavarcela bene o male con le imperfezioni di questo, abbiamo deciso di incarnare noi stessi quell'altro mondo, agendo con decisione su questo. Ed ecco, circostanza che

39. Lamettrie 1955: 12.

40. Cfr. in proposito Weber 1990 [1904]; Trevor Roper 1972.

riveste la massima importanza, il modello generale dell'artificialismo moderno, l'applicazione sistematica alle cose di questo mondo di un valore estrinseco, imposto. Un valore che non deriva dalla nostra appartenenza al mondo, dalla sua armonia o dalla nostra reciproca armonia, ma che trova le sue radici nella nostra eterogeneità rispetto ad esso»⁴¹. Ogni gesto umano riceve dunque una sanzione extramondana, poiché tale è divenuta la volontà che lo informa. Extramondana e superiore all'ordine delle cose in cui agisce, tanto da potergli imporre senza alcun freno un disegno diverso e da giudicarlo alla stregua di un valore che di esso non fa parte.

La posizione calvinista è un utile ponte verso le moderne posizioni materialiste, che vengono sempre più affermandosi a seguito del diffondersi di un atteggiamento laico e della perdita di significatività dell'implicita accusa di "incapacità a creare" nei confronti di Dio⁴². Con il declino della religione come principio formale di organizzazione della realtà, molte delle difficoltà teoriche che ostavano al dispiegarsi del materialismo cadono e l'intervento nel mondo non ha più bisogno di alcuna giustificazione metafisica. L'unica giustificazione, se tale può definirsi, è data dal progresso incessante e apparentemente inarrestabile della ricerca scientifica e della creazione tecnologica, che aumenta le pretese di ingerenza nella struttura del reale per la semplice ragione di avere ormai le capacità di farlo. Il reale, tuttavia, è molto più complesso di quanto la sua rappresentazione cartesiana semplificata – che continua a costituire lo sfondo dell'impresa scientifica – riesca a comprendere e l'aumentata possibilità di interferenza della ragione strumentale amplifica esponenzialmente i rischi di errore.

A seguito di questi passaggi, comunque, l'*homo faber* diviene più propriamente *artifex* e supera il paradosso insito nella sua stessa genesi: essere creatura di un creatore imperfetto che può tuttavia, per le doti conferitele da quello stesso creatore, aspirare alla perfezione. Il meccanismo per cui questa dovrebbe poter scaturire dall'imperfezione resta insondato, a sua volta parte del mito del Progresso, che non è altro che la storia della necessaria redenzione dell'uomo ad opera di se stesso. Traccia della coscienza rimossa della contraddizione si trova, come spesso avviene, inscritta nelle parole stesse: se «artefice» si trasforma da colui «che esercita un'arte, un mestiere, artigiano»⁴³

41. Dumont 1983: 63-64.

42. «Gemelli antitetici, la Riforma religiosa e la rivoluzione del giovane pensiero scientifico marciarono paradossalmente alla pari. E con lo sviluppo, nel sedicesimo secolo, della fisica e della matematica, la scienza non si accontenterà più solo di enunciare, ma realizzerà una seconda storia di vita e di morte che, senza la prima, non avrebbe alcun senso. Quella, cioè, dell'uomo senza limiti, dell'essere che si è liberato di Dio» [Virilio 2002: 16].

43. Cortellazzo e Zolli 1989: 76.

a creatore quasi demiurgico, resta comunque un «ingannatore, raggiratore»⁴⁴; ciò che egli produce non riesce a sottrarsi all'insopportabile tutela naturale, stando «artificiale» per «prodotto, ottenuto a imitazione della natura grazie a un procedimento tecnico» o, peggio, per «surrogato di prodotti naturali»⁴⁵, con la variante peggiorativa di «artificioso» che unisce l'idea di «eseguito con arte, con maestria» (positiva, ma di raro uso letterario) a quella di «frutto di particolari accorgimenti e astuzie», se non proprio «scaltrito, falso»⁴⁶. «Artificio», infine, passa da «spediente abile e ingegnoso diretto a supplire alle deficienze della natura o a migliorare l'apparenza, il risultato, l'effetto di qualche cosa»⁴⁷ all'estensione di «invenzione scaltra, stratagemma, astuzia»⁴⁸.

Echeggia inequivocabile un tono di inganno, di raggirato che smentisce ironicamente le pretese megalomani di questa cultura, rivelandone la natura di princisbecco che i fallimenti di tante imprese “epocali” hanno messo a nudo. L'evidenza del trucco è tuttavia cosa recente, forse araldo di un cambiamento vero di paradigmi, di cui Maffesoli è da tempo convinto assertore: a suo dire il razionalismo «dà uno schema che presenta delle caratteristiche importanti, ma che manca dell'essenziale: la vita. In esso vi è *qualcosa di disincarnato*. Certo non è privo di efficacia e le performance della modernità sono lì a dimostrarlo, ma non è più soddisfacente dal momento in cui si assiste, in modi diversi, alla rinascita dello slancio vitale»⁴⁹. Questa rinascita segna, per l'autore, lo spartiacque tra ciò che era prima, la modernità economica e razionalistica, e ciò che è ora, una fase di transizione verso una nuova cultura, diversa dalla precedente e definita *postmoderna*, nella quale si assiste a «un radicale ribaltamento dei valori che hanno orientato sin qui la nostra concezione del sociale»⁵⁰. Maffesoli si rifà a Sorokin [1975] e alla distinzione da lui elaborata tra periodi *sensualisti*, in cui prevale un'ispirazione conoscitiva che privilegia i dati sensibili, l'intuizione e l'immaginazione, e periodi *razionalisti*, dove è la ragione astratta a predominare, con la conseguente messa al bando di tutto ciò che è legato alla corporeità e con il primato incontestato della vista come senso di riferimento: «Da Pico della Mirandola ad Adorno, passando per Durkheim, si esprime una medesima sensibilità: quella della separazione, quella di una ragione astratta che non può, non sa afferrare le affinità profonde, le corrispondenze complesse e sottili che costituiscono l'esistenza natu-

44. De Mauro online, <http://www.demauroparavia.it/8794> (03/01/05).

45. De Mauro online, <http://www.demauroparavia.it/8834> (03/01/05).

46. De Mauro online, <http://www.demauroparavia.it/8845> (03/01/05).

47. Cortellazzo e Zolli 1989: 76.

48. De Mauro online, <http://www.demauroparavia.it/8842> (03/01/05).

49. Maffesoli 1996: 37. Corsivo mio.

50. Crespi 1983: 8.

rale e sociale. Da lì viene, sicuramente, l'allergia dello studioso per le forme, per le apparenze, per tutte le cose sensibili che egli tende a disprezzare perché non possono ridursi alla pura intellettualità. La sua paura è, essenzialmente, quella del ritorno al caos primordiale che solo la ragione può e sa ordinare»⁵¹.

Il dibattito su questi temi è tuttora aperto ed occuperà presumibilmente a lungo scienziati sociali e non. Nell'ipotesi che Maffesoli abbia però ragione, occorrerà tempo prima che l'immaginario condiviso accolga le nuove suggestioni e cambino le costellazioni cui si ispirano le rappresentazioni personali e collettive. Nel frattempo il mito dell'uomo macchina continua ad essere uno dei riferimenti più efficaci e pervasivi. La sua prima formulazione esplicita risale al 1748, al saggio omonimo di Lamettrie, dove l'autore, dopo una minuziosa disamina delle diverse funzioni corporali e mentali e una serie di illuminanti paralleli tra uomo e animale, riduce le facoltà mentali alla sola immaginazione: «Mi servo sempre della parola *immaginare* perché credo che tutto si immagini e che tutte le funzioni dell'anima si possano giustamente ridurre alla sola immaginazione, che tutte le costituisce; e quindi il giudizio, il ragionamento, la memoria non siano affatto delle parti assolute dell'anima, ma vere e proprie modificazioni di quella specie di *tessuto midollare* sulla quale sono proiettati, come da una lanterna magica, gli oggetti dipinti nell'occhio»⁵². Dopo questa prima essenziale operazione, prosegue: «Se questo è il meraviglioso e incomprensibile risultato dell'organizzazione del cervello, se tutto viene concepito per opera dell'immaginazione, se tutto si spiega con essa, perché scindere il principio sensitivo che pensa nell'anima?»⁵³.

Il principio metafisico si rivela pertanto inutile: pensiero, emozione, ragionamento sono caratteristiche della materia vivente ed emanano esclusivamente dalla sua organizzazione: «Siccome tutte le facoltà dell'anima dipendono dall'organizzazione particolare del cervello e da quella di tutto quanto il corpo a tal punto da non essere chiaramente altro che questa organizzazione, eccovi una macchina!»⁵⁴. Lo slittamento immaginale si compie così facendo addirittura salva la perfezione del creatore, perché i guasti della fisicità – le malattie, la degenerazione, la morte – possono ormai essere attribuiti non al corpo in sé, quanto all'ignoranza dei suoi principi di funzionamento, che la

51. Maffesoli 1996: 55.

52. Lamettrie 1955: 37. La facoltà immaginale manifesta anche in questo modo, comparando in forma travisata e "snaturata" in argomentazioni nelle quali non dovrebbe trovar posto, la centralità di cui ci si è già occupati.

53. Ibid.

54. Ivi: 60.

scienza moderna sarà tuttavia presto in grado di svelare⁵⁵. Al posto dell'ammasso brulicante e disordinato nel quale l'animalità è al colmo della espressione, l'uomo si trova a disposizione uno strumento di inaudita complessità, di fronte al quale non si può che restare ammirati e meravigliati, organizzato secondo un codice interpretabile con grande difficoltà, ma la cui padronanza può consentire miglioramenti incredibili. Nulla vieta di pensare, come si è visto, all'immortalità. Certo, Lamettrie non se lo poteva ancora permettere, visto lo stato dell'arte della scienza del suo tempo: immaginava ancora in chiave meccanica, «vibrazioni» delle corde dell'anima, «lanterne magiche» e via discorrendo. Di nuovo, tuttavia, il tono particolare di questo stile immaginativo è rimasto a condizionare i tempi successivi, con l'accento sui rapporti semplici di causalità lineare e sulla diacronicità che essi presuppongono: allo stimolo A segue l'effetto B. Non c'è simultaneità, né processo: ciò che accade è composto di atti separati e distinti, anche l'eventuale retroazione di cui si riconosce infine l'importanza con il concetto cibernetico di *feedback*. È questo l'immaginario che, velatamente ma con grande efficacia, continua ad influenzare l'evoluzione dei saperi scientifici e tecnici, a disegnarne i percorsi e a proporre gli scopi⁵⁶.

Il progresso dell'elaborazione intellettuale consente oggi di tessere dei racconti mitici di tutt'altra efficacia rispetto alle «molle» e ai «pennelli» del filosofo settecentesco, nei quali l'inno alla semplicità e chiarezza cartesiane svela la sua tensione verticalizzante alla liberazione dalla materia: «Grazie alle possibilità attuali di miniaturizzazione basterebbero quattro cd per scaricare tutti e tre i miliardi di cifre del nostro Dna. Questa sequenza del genoma, che pesa circa tre gigabyte, rappresenta il codice fondamentale della vita umana. La sfera biologica, ovvero l'intero universo pulsante della vita animale e vegetale, è concepita oggi dalla scienza come un processo di informazione. Man mano che i computer si rimpiccioliscono, possiamo immaginare il nostro complesso organismo condensato numericamente in due minuscole caselle: l'ovulo e lo sperma. La natura digitale degli oggetti materiali non è una idea

55. «Il codice dualistico corpo/Sé non viene dunque modificato nella sua struttura, bensì nelle modalità di relazione tra i due termini che compongono l'opposizione strutturale. Anche se una disgiunzione oppone sempre il corpo e il Sé, anche se il Sé rimane la parte intangibile, sacra, indisponibile del soggetto, il corpo non è più descritto come l'origine di ogni errore o nefandezza, bensì come un territorio dimenticato e da riscoprire, il luogo delle possibilità inesprese» [Sassatelli 2000: 202].

56. «Il mio maestro Bachelard era solito rimpiangere, nei suoi corsi di Filosofia della scienza, che la scienza occidentale fosse nata nel XVI e XVII secolo, attraverso la meccanica. Ci mostrava gli «ostacoli epistemologici» che si sarebbero potuti evitare e le indagini significative che si sarebbero potute concepire se la fisica avesse mosso i primi passi con l'elettricità» [Durand 1992: 35].

nuova. Da quando la scienza ha cominciato ad analizzare la materia al di sotto del livello dei quark, si è resa conto che il mondo era incorporeo (...). Il mondo fisico stesso è digitale»⁵⁷. Da una parte la macchina diviene sempre più piccola, sino alla virtuale scomparsa delle nanotecnologie⁵⁸, dall'altra la materia si fa diafana, rivela agli strumenti la sua sostanziale natura energetica, predetta dalla relatività. Alla fine non resta che il codice, il *software* più semplice possibile, 0 e 1: «Nell'Antico Testamento, quando Mosè chiede al Creatore: "Chi sei?", l'Essere supremo risponde: "Sono". Un bit, appunto. Onnipotente. Sì. Uno. Esisto. La più semplice affermazione possibile. L'intera creazione si basa su questa irriducibile unità di misura. Qualsiasi montagna, qualsiasi stella, la più piccola salamandra o il sussurro di una foresta, ogni pensiero che ci passa per la mente, qualunque traiettoria di una palla sono soltanto un intreccio di risposte elementari sì/no. I bit (...) questi nuovi atomi digitali sono la base non solo della materia, come pensavano i greci, bensì anche dell'energia, del movimento, dello spirito e della vita»⁵⁹.

Si rende così esplicito quel che si è affermato a proposito dell'accordo profondo tra disprezzo della materia e teorie che sembrano fare di essa la chiave interpretativa della realtà⁶⁰: per quanto le posizioni possano apparire distanti, se non contrapposte, in ultima istanza convergono nella necessità, più o meno consciamente percepita, della redenzione della realtà fenomenica. Religiosa da un lato, matematico-fisica dall'altro, questa sublima l'oscurità materica in luce ed energia, applicandovi un'alchimia occulta che, senza cambiarne il nome, ne fa qualcos'altro, dal quale lo stigma della mortalità è rimosso. È ormai una materia con cui la cultura occidentale può avere a che fare senza problemi e senza affanni, mondata dagli aspetti bestiali della corruzione e della sporcizia, ridotta a una stringa di cifre o a un'elegante espressione su una lavagna. E il corpo segue la stessa sorte: nella nuova veste diviene oggetto di culto o strumento di potenza ed affermazione, liscio, tonico, efficiente, quasi immoto nella sopravvenuta incapacità di mostrare i segni del tempo e dell'esperienza. È sempre più un corpo macchina, quando della parola si conservi

57. Kelly 2003: 35. Si noti come la lingua continui a giocare brutti scherzi, in questo caso ai profeti del virtuale: nel gergo dei programmatori si dice che un *file* "pesa" un tot a seconda delle sue dimensioni, conferendo di nuovo sostanza a ciò che sarebbe altrimenti immateriale.

58. «Essere in grado di lavorare a dimensioni "nano" significa poter intervenire sulla struttura della materia, per modificarne le proprietà (...). Solo negli ultimi dieci anni siamo riusciti davvero a mettere le mani sulle nanotecnologie, toccare un atomo, spostarlo e usarlo come mattone per costruire qualcosa» [Stormer in Cicerone 2003: 146]. Horst Stormer è stato Nobel per la Fisica nel 1998 per gli studi sulle proprietà fondamentali della materia a piccolissime dimensioni.

59. Kelly 2003: 35-36.

60. Vedi *supra*: 28 nota 14.

il senso primitivo: «In generale una macchina è qualsiasi protesi, ossia qualsiasi costruito artificiale, che prolunga e amplifica le possibilità del nostro corpo»⁶¹, sostituendo però «corpo» con «mente». Le nuove macchine col corpo non hanno nulla a che fare, a meno che non vi si impiantino per misurarne o migliorarne il rendimento o ristabilirne il corretto funzionamento. La fine di ogni dipendenza delle une dall'altro segnala anch'essa la nuova epoca della storia dell'uomo occidentale, quella in cui si toccano gli atomi e li si usa come parti di robot e si divorzia dall'ingombrante forma umana: «Le macchine dei secoli passati, dai mulini a vento ai sommergibili di Jules Verne, avevano ancora aspetti quasi antropomorfi, denti, leve, bracci, bilancieri. L'interfaccia era spesso rappresentazione analogica di alcune di queste funzioni (...). La macchina elettronica invece non ha più funzioni antropomorfe (...). Quello che è veramente cambiato non è la quantità di oggetti artificiali che ci circondano (...): è cambiata la loro distinguibilità, ed è aumentata la loro distanza dalla forma del nostro corpo. Ora in una civiltà in cui il corpo perde il rapporto con gli oggetti, esso perde anche il rapporto con l'ambiente circostante»⁶².

Anche l'ambiente, infatti, tende a subire lo stesso trattamento. Diventa quinta per videoriprese, spazio domato e arredato dal quale l'imprevisto è bandito e che viene valorizzato per la capacità di far provare la sensazione del vero, del reale. Questa sensazione, però, non è affatto reale: è quella che una cultura sempre più remota dalla fisicità e dai suoi bruschi scarti si compiace di immaginare come tale, frutto dell'estetica dei media e dell'asepsi della rappresentazione virtuale. Diventa così possibile una pratica quotidiana e inconsciente del paradosso, priva di ogni traccia di senso del ridicolo e di autoironia: «Il nostro ambiente ha finito per essere dominato dall'intrattenimento e per imitare il parco divertimenti (...). La Huxtable sostiene che i visitatori sembrano trovare le cose come le foreste tropicali artificiali, i vulcani e le formazioni rocciose di Las Vegas assai più impressionanti di quelle reali. In effetti, un portavoce dell'industria si spinge fino al punto di mettere sotto accusa la realtà: “Con roccia vera si ottiene un effetto molto artificiale”»⁶³.

Stabilendo un'equivalenza affrettata ma realistica tra quanto detto sinora e la definizione durandiana «strutturalismo formale», si può accettare la diagnosi dell'antropologo francese: «Negli eccessi dello strutturalismo formale si devono forse vedere gli effetti di quello che Bachelard chiamava un “complesso di cultura”, in questo caso un complesso di cultura occidentale. Siamo

61. Eco (a cura di) 2004: 381.

62. Eco 2004b: 61, 63. Vedi *supra*: 35 nota 28.

63. Ritzer 2000: 125. Per un approfondimento di questa tematica si veda “*Che bello, sembra finto!*” *Per un'estetica del corpo artificiale*, di M.C. Marchetti, in questo volume, pp. 175-196.

di fatto gli eredi di una società dove la cultura appare come una semplice prope-
deutica, un antipasto della civiltà tecnologica (...). Il risultato che il mes-
saggio di Freud avrebbe dovuto lasciar presentire è, al di là delle censure
scienziata e demistificatrice, un'invasione mitologica di cui nessun altro secolo
ha conosciuto l'eguale. Con la rovina dei miti, si è allestita la più invulnera-
bile delle mistificazioni, che è diventata un vero complesso, una nevrosi cultu-
rale»⁶⁴. Il mito non serve più a interpretare e a dare senso alla realtà, quanto
piuttosto a fornirne una versione rivista e corretta, a misura delle idiosincrasie
della cultura che lo racconta. Il divario crescente tra la realtà e la sua rappre-
sentazione è ciò che giustifica la tesi di apertura: l'Altro è il corpo. Non il
corpo descritto come «motore umano»⁶⁵, che deve essere «in forma, utile al
soggetto nella vita quotidiana, testimonianza immediata delle sue capacità, del
suo autocontrollo e della sua adattabilità»⁶⁶, quanto piuttosto quello che si
schianta insieme alle macchine che gli permettono di raggiungere una velocità
che influisce sulla percezione della realtà, trasformandola infine in un film
inoffensivo⁶⁷. Che scompare quando la natura esce dagli schermi e dai display
e riversa sulle società umane la sua furia ribollente. Che testardamente invec-
chia e muore, che non ha capito il miracolo dei «salti quantici» di cui parla il
cyberfilosofo⁶⁸ e resta di carne e sangue, nonostante la relatività e la fisica
delle particelle. Deserto di spirito, opaco, si ostina a ricordare a una cultura,
inabile a comprendere, la verità – questa sì semplice! – che vita e morte sono
facce della stessa medaglia e l'una senza l'altra è il racconto di un mito ma-
lato.

Si è accennato a come diversi segni sembrino annunciare il lento supera-
mento di questa costellazione immaginale. Alla scienza ancora irretita dal so-
gno della macchina se ne può contrapporre un'altra, insofferente dei riduzio-
nismi e ansiosa di riaprire canali di contatto tra le diverse discipline: teoria del
caos, pensiero complesso mirano a restituire alla realtà la sua ricchezza disor-
dinata e per questo, *proprio per questo*, vitale. Se «gli organismi devono ri-
spondere a circostanze che variano rapidamente e in modo imprevedibile, nes-
sun battito cardiaco o ritmo respiratorio può essere agganciato alle periodicità
rigorose dei modelli fisici più semplici»⁶⁹: è forse allora il caso di porsi do-

64. Durand 1992: 87-88.

65. Cfr. Rabinbach 1990.

66. Sassatelli 2000: 227. Sul carattere normativo di questa visione e sulle conseguenze che
può avere nel rapporto con l'alimentazione cfr. Stagi 2002, in particolare pp. 48-94. Sulla
importanza del corpo sportivo come ideale normativo della modernità si veda poi *Corpi sportivi
e individuazione*, di O. Sirost, in questo volume, pp. 121-139.

67. Cfr. Virilio 1986.

68. Kelly 2003: 35.

69. Gleick 2002: 287.

mande eretiche: «Non può essere che la patologia matematica, cioè il caos, sia salute? E che la salute matematica, che è la predicibilità e la differenziabilità di questo tipo di struttura, sia malattia?»⁷⁰. Alla materia ordinata che esiste solo nel mito si preferisce quella abitata dal processo vitale, che realizza l'antica intuizione di Eraclito: «Vivere di morte, morire di vita»: «I nostri organismi vivono unicamente grazie al loro lavoro incessante nel corso del quale le molecole delle nostre cellule si degradano. Non solo le molecole delle nostre cellule si degradano, ma le nostre cellule stesse muoiono. Continuamente, nel corso della nostra vita, varie volte, le nostre cellule vengono rinnovate, tranne quelle del cervello e probabilmente alcune cellule epatiche. In qualche modo, vivere è un continuo morire e ringiovanire. In altri termini, noi viviamo della morte delle nostre cellule, come una società vive della morte dei suoi individui, cosa che le permette di ringiovanire. Ma, a forza di ringiovanire, si invecchia, il processo di ringiovanimento si inceppa, si scardina e effettivamente, se viviamo di morte, moriamo di vita»⁷¹.

Il carattere processuale della materia vivente trasferisce il disordine nel più intimo, ne fa un termine insostituibile della sua essenza, mostrando come la degenerazione e la morte non siano qualcosa che avviene *una tantum* alla fine di un percorso, ma siano proprio ciò che permette quel percorso. Morin riprende polemicamente l'idea di macchina, per operarne un significativo stravolgimento: «L'organismo è anche una macchina, nel senso in cui questo termine significa totalità organizzata, ma di un tipo diverso da quello delle macchine artificiali; l'alternativa al riduzionismo non risiede in un principio vitale, ma in una realtà vivente di natura organizzativa. A questo punto siamo del tutto sfasati rispetto alle alternative tradizionali: macchina/organismo, vitalismo/riduzionismo»⁷².

È così che si giunge all'icona che riassume in sé i tratti del confronto/scontro tra visioni del mondo tanto diverse, dove finalmente affiorano i segni del cambiamento immaginale che potrebbe preludere all'avvicinarsi delle culture: il cyborg. Questo è «un ibrido bio-tecnologico»⁷³ e già questa definizione mostra come si sia lontani dal semplice miglioramento meccanico delle capacità umane. Si sta venendo a patti con la metà oscura, invece di rimuoverla dagli scenari fingendo che non esista. La nozione di «ibrido» non ha cittadinanza nel Regime Diurno, poiché è per definizione non catalogabile, non inseribile in tassonomie e classificazioni: questo ibrido particolare è poi composto da ciò che l'*artifex* crea e da ciò che voleva superare con la sua

70. Ibid.

71. Morin 1993: 62-63.

72. Ivi: 26.

73. Clark in De Biase 2004: 122.

creazione, il materiale biologico le cui nuove qualità si stanno imponendo alla considerazione della scienza nonostante ogni pregiudizio precedente. In questo senso il cyborg rappresenta la sconfitta dell'immaginario della macchina, tanto da far affermare a Combi: «Attualmente il cyborg dice la possibilità di confondere livelli conoscitivi, norme culturali abolendo le opposizioni binarie classiche del pensiero occidentale: natura e cultura, maschile e femminile, animale e umano, organico e inorganico, ecc. Il corpo è offerto nella sua naturalità nell'esasperazione di alcune *performance* di *Body Art* nelle quali la percezione propone l'andare oltre di un corpo trasformato in opera d'arte, la cui corporeità è provocatoriamente visibile, pubblicamente trasformata, totalmente sviscerata nelle sue forme, nelle sue parti, nei suoi prodotti»⁷⁴.

Pur cortocircuitando le normali operazioni mentali del Regime Diurno, la creatura paradossale resta per molti versi inserita nel contesto più ampio da esso definito: «Il corpo protesico, il corpo fornito di protesi, non è altro che un tentativo molto sofisticato di amplificare e di supplire alle sue lacune: per molti aspetti la finalità del cyborg non è molto diversa da quella del corpo come strumento e dell'utensile. Certo, le protesi legate al movimento, ai sensi, all'attività del pensiero sono, per livello di sofisticazione o di simulazione, in modo evidente *qualitativamente* e *quantitativamente* differenti»⁷⁵. Ciò che tuttavia più conta in un'analisi immaginale è il meno ovvio, in questo caso l'innegabile constatazione della diversità *qualitativa* del progetto rispetto a vecchie soluzioni immaginali, quali i robot, e la dinamica di compromesso e antifrasi che consente la sua realizzazione, caratteristica del Regime Notturno. Con questo non si vuole sostenere, in modo semplice, che l'egemonia della ragione strumentale sia votata alla sconfitta e il postmoderno possa quindi dispiegare il suo potenziale dionisiaco⁷⁶ senza ostacoli. Si pone tuttavia l'accento sulla novità finora non percepita del processo che ha portato all'avvento del cyborg, sulla soluzione di continuità che rappresenta rispetto al quadro immaginale precedente. Questo rende più comprensibile come, tra i suoi stessi creatori tecnologici, le posizioni siano molto differenziate.

Andy Clark, docente di Scienze cognitive all'Università dell'Indiana, celebra nell'ibridazione «quanto c'è di più profondamente umano: l'abilità di creare una serie infinita di strumenti e tecnologie che espandono la mente»⁷⁷, inserendosi tra coloro che in ultimo mirano a trascendere la carne; Sidney

74. Combi 2000: 119-120. Sulle pratiche artistiche che utilizzano il corpo come materia plasmabile dall'artista si veda *Se questo è un corpo: Orlan e l'art charnel*, di M. Marzano, in questo volume, pp. 263-274.

75. Combi 2000: 120. Corsivo mio.

76. Cfr. Maffesoli 1990.

77. Clark in De Biase 2004: 123.

Perkowitz, fisico della Emory University, oltrepassa il problema, arrivando a un piano anche eticamente problematico, con la proposta di una nuova categoria, le «*digital people*», persone digitali, che «sono tutte le creature totalmente o parzialmente artificiali. Come i robot meccanici, gli androidi, gli uomini bionici e i cyborg»⁷⁸. È una mossa che chiama in causa luoghi comuni tanto sedimentati da parere al di là di ogni critica e revisione: se «alla fine il confine tra essere naturale e artificiale sarà così labile da sparire (...), dobbiamo capire meglio cosa significhi essere vivi e non escludo che avremo bisogno di una nuova definizione di vita che includa le forme meccaniche più evolute. In effetti non sembra esserci una definizione universalmente accettata che catturi l'esistenza della vita, quanto una serie di definizioni comuni che includono diversi criteri»⁷⁹. I riflessi etici dell'ipotesi di indistinzione radicale sono pari ai suoi riflessi immaginali, che alludono all'instaurarsi della confusione notturna, senza far cenno poi ai dubbi che essa solleva sull'affidabilità di una "certezza" scientifica che non sa di preciso cosa sia la vita.

Se queste posizioni, con diverse sfumature, connotano gli ottimisti, è possibile trovarne di opposte sia tra gli scienziati che nella cultura più ampia. Steve Mann, ad esempio, docente canadese di informatica, vive da trent'anni indossando un WearComp, un computer miniaturizzato che gli fa da filtro permanente della percezione sensoriale, e potrebbe perciò essere preso ad emblema degli entusiasti. Adotta invece un atteggiamento antitetico: «Sto soltanto mostrandovi ciò che siamo già diventati: esseri che non possono più fare a meno delle loro protesi tecnologiche, arrivino sotto forma di cellulare o di pace maker»⁸⁰. Mette in questo senso in evidenza un aspetto del quale si dovrà tener conto nella discussione ventura: la costruzione immaginale del quotidiano sotto l'egida dell'ideale della macchina ha avuto e sta avendo dei riflessi concreti sullo stile di vita che costituiranno verosimilmente un ulteriore ostacolo a un cambio di paradigma. La sedentarietà sempre più accentuata, la delega percettiva, cognitiva e attiva alle apparecchiature più diverse – dalla videocamera all'hard disk, dalla calcolatrice al microonde – possono implicare modifiche comportamentali e strutturali del corpo stesso, creando inoltre aspettative che un mutamento dovrebbe poi disilludere, con costi simbolici ed esistenziali. Si pensi soltanto all'eliminazione dalla vita di tutti i giorni dell'ascensore o del telecomando, che hanno entrambi costi altissimi in termini di mancanza di esercizio e difficoltà cardiovascolari connesse. Ritenendo che il cyborg sia già realtà, Mann si pone una domanda interessante: «Che tipo di

78. Perkowitz in Tarissi 2004: 202.

79. Ivi: 202-203.

80. Mann in Dagnino 2003: 123.

cyborg saremo? Sono arrivato alla conclusione che dovremmo abbandonare la strada degli “smart objects” (oggetti intelligenti) e imboccare quella che porta a un’evoluzione degli “smart beings”(soggetti intelligenti): invece che rendere intelligenti gli strumenti di cui ci serviamo dovremmo cioè puntare sul potenziamento intellettuale e creativo di noi esseri umani»⁸¹.

Il pessimismo che porta Mann a definirsi «un “cyborg luddista” (...), il primo a pensare che la tecnologia sia un mostro sfuggito a ogni controllo, e che l’unico modo di addomesticarlo sia utilizzare le sue stesse armi»⁸² è lo stesso che si ritrova in un universo immaginario che riscuote un successo crescente, indice di una fondamentale condivisione del pubblico delle paure che esso rappresenta. La fantascienza, il *cyberpunk* non riescono a proporre soluzioni positive a quello che è ormai un conflitto spietato tra uomo e macchina: le saghe di *Terminator* e di *Matrix*, i geniali precursori *Blade Runner* e *Strange Days*, raccontano tutti la stessa storia, nonostante i peana di molti scienziati e informatici. Come si vede, opposizione netta e compromesso convivono in ogni ambito culturale, dalla *fiction* all’Accademia, connotando questo tempo, il XXI secolo, come un periodo di effervescenza sociale e di transizione. Come ogni fase simile, nulla è scritto, gli esiti potrebbero essere i più vari e i meno auspicabili. È quindi importante che almeno si diffonda la coscienza dell’importanza del momento e si cerchi di far sì che il futuro non accada semplicemente, ma realizzi in qualche misura, con le inevitabili difficoltà e contraddizioni, un sogno di completezza e riconciliazione che restituisca l’uomo al suo corpo e al suo mondo.

Riferimenti bibliografici

- Baudrillard J. (2004), *Ubu Re è tornato al potere*, in «L’Espresso», 35, pp. 102-105.
- Callahan D. (2003), *What Price Better Health? Hazards of the Research Imperative*, Berkeley and Los Angeles (CA), University of California Press.
- Cesareo V. (1983), *Socializzazione e controllo sociale*, Milano, FrancoAngeli.
- Cicerone P.E. (2003), *Per un pugno di atomi: colloquio con Horst Stormer*, in «L’Espresso», 35, pp. 146-149.
- Combi M. (2000), *Corpo e tecnologie. Simbolismi, rappresentazioni e immaginari*, Roma, Meltemi.
- Cortellazzo M.-Zolli P. (1989), *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna, Zanichelli.
- Crespi F. (1983), *Prefazione*, in M. Maffesoli, *La conquista del presente. Per una sociologia della vita quotidiana*, Roma, IANUA, pp. 7-10.

81. Ivi: 125.

82. Ibid.

- Dagnino A. (2003), *Siamo tutti cyborg: colloquio con Steve Mann*, in «L'Espresso», 52, pp. 123-125.
- D'Andrea F. (1998), *L'esperienza smarrita. Il gioco di ruolo tra fantasy e simulazione*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- D'Andrea F. (1999), *Soggettività e dinamiche culturali in Georg Simmel*, Roma, Jouvence.
- D'Andrea F. (2001), *Semplicemente complesso. Paradossi di Simmel e paradigmi di Morin*, in Federici 2001, pp. 1-53.
- D'Andrea F. (2005a), *L'uomo mediano. Religiosità e Bildung nella cultura occidentale*, Milano, FrancoAngeli.
- D'Andrea F. (2005b), *Genius loci. I luoghi del quotidiano attraverso Michel Maffesoli*, in A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, Urbino, QuattroVenti, pp. 285-329.
- De Biase L. (2004), *Siamo uomini e un po' robot: colloquio con Andy Clark*, in «L'Espresso», 14, pp. 122-123.
- Dumont L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Editions du Seuil; trad. it. *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Milano, Adelphi, 1993.
- Durand G. (1984), *L'imagination symbolique*, Paris, PUF (ed. or. 1964); trad. it. *L'immaginazione simbolica*, Como, Red, 1999.
- Durand G. (1991), *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo (ed. or. 1960).
- Durand G. (1992), *Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod.
- Eco U. (2004a), *L'immensità dell'irrelevanza*, in «L'Espresso», 50, p. 258.
- Eco U. (2004b), *Mondo Macchina*, in «L'Espresso», 52, pp. 58-63.
- Eco U. (a cura di) (2004), *Storia della Bellezza*, Milano, Bompiani.
- Evangelisti V. (1998), *Il mistero dell'inquisitore Eymerich*, Milano, Mondadori.
- Federici M.C. (1991), *Dove fondano le libertà dell'uomo*, Roma, Borla.
- Federici M.C. (a cura di) (2001), *Georg Simmel e la sociologia omnicomprensiva*, Perugia, Morlacchi.
- Ferrazza F.-Tarissi F. (2004), *La vita dentro un chip*, in «L'Espresso», 51, pp. 186-189.
- Gambaro F. (2003), *Al di là del Male: colloquio con Bernard-Henri Lévy*, in «L'Espresso», 45, pp. 124-126.
- Giuliano L. (2003), *La logica della scoperta nelle scienze sociali*, Milano, LED.
- Gleick J. (2002), *Caos. La nascita di una nuova scienza*, Milano, Rizzoli (ed. or. 1987).
- Grassi V. (2003), *Immaginario e Sociologia: il caso del Centro Studi sull'Attuale e il Quotidiano*, in «La Critica Sociologica», 145, pp. 14-32.
- Gulmanelli S. (2004), *Vuoi essere immortale?: colloquio con Aubrey de Grey*, in «L'Espresso», 25, pp. 164-167.
- Hillman J. (2000), *La forza del carattere*, Milano, Adelphi.
- Kelly K. (2003), *E il computer creò l'Uomo*, in «L'Espresso», 26, pp. 34-39.
- Lametrie Offroy J. de (1955), *L'uomo macchina e altri scritti*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1748).
- Maffesoli M. (1990), *L'ombra di Dioniso. Una sociologia delle passioni*, presentazione di F. Ferrarotti, Milano, Garzanti.
- Maffesoli M. (1996), *Eloge de la raison sensible*, Paris, Grasset; trad. it. *Elogio della ragione sensibile*, Roma, SEAM, 2000.
- Maffesoli M. (2003), *La parte del diavolo. Elementi di sovversione postmoderna*, Roma, Luca Sossella.

- Magister S. (2004), *La chimica dell'anima*, in «L'Espresso», 45, pp. 196-198.
- Morin E. (1993), *Introduzione al pensiero complesso*, Milano, Sperling & Kupfer.
- Neumann E. (1978), *Storia delle origini della coscienza*, pref. di C.G. Jung, Roma, Astrolabio.
- Odifreddi P. (2000), *La matematica del Novecento. Dagli insiemi alla complessità*, Torino, Einaudi.
- Pedemonte E. (2004a), *Immortali e infelici: colloquio con Daniel Callahan*, in «L'Espresso», 11, pp. 180-185.
- Pedemonte E. (2004b), *Illusioni cosmiche: colloquio con Brian Greene*, in «L'Espresso», 45, pp. 139-140.
- Pedemonte E. (2004c), *Padre Nostro che sei nel gene: colloquio con Dean Hamer*, in «L'Espresso», 45, pp. 198-202.
- Perkowitz S. (2004), *Digital People. From Bionic Humans to Androids*, Washington (DC), Joseph Henry Press.
- Rabinbach A. (1990), *The Human Motor. Energy, Fatigue and the Origins of Modernity*, New York, Basic Books.
- Rank O. (1987), *Il doppio. Il significato del sosia nella letteratura e nel folklore*, Milano, SugarCo.
- Ritzer G. (2000), *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, Bologna, il Mulino.
- Rossini S. (2004), *L'io allo specchio*, in «L'Espresso», 44, pp. 152-156.
- Sacks O. (2004), *Evviva la terza gioventù*, in «L'Espresso», 49, pp. 42-50.
- Sassatelli R. (2000), *Anatomia della palestra. Cultura commerciale e disciplina del corpo*, Bologna, il Mulino.
- Simmel G. (1985), *Il volto e il ritratto*, a cura di L. Perucchi, Bologna, il Mulino.
- Sorokin P.A. (1975), *La dinamica sociale e culturale*, a cura di A. Marletti, Torino, UTET.
- Stagi L. (2002), *La società bulimica. Le trasformazioni simboliche del corpo tra edonismo e autocontrollo*, Milano, FrancoAngeli.
- Tarissi F. (2004), *Mondo umanoide: colloquio con Sidney Perkowitz*, in «L'Espresso», 47, pp. 202-205.
- Trevor Roper H.R. (1972), *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari, Laterza.
- Tromba C. (2003), *Immortali si diventa: colloquio con William Haseltine*, in «L'Espresso», 40, pp. 192-198.
- Virilio P. (1986), *L'orizzonte negativo. Saggio di dromoscopia*, Genova, Costa & Nolan.
- Virilio P. (2002), *L'incidente del futuro*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Watts A.W. (1993), *La via dello zen*, Milano, Feltrinelli.
- Weber M. (1990), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni (ed. or. 1904).