

CORPO-MACCHINA E CORPO VITALISTA. RIFLESSIONI SULL'IMMAGINARIO COLLETTIVO OCCIDENTALE.

DOI: 10.7413/18281567240

di Alessandra Micol Caprioli

Università degli Studi Insubria, Varese e Como

Machine-body and vitalist body. Reflections on the Western collective imaginary.

Abstract

Starting from the two great philosophical traditions on the theme of the body, the one of the *Körper* and the one of the *Leib*, which face the innovations introduced by the contemporary biotechnological knowledge, the paradigms of the machine-body and the vitalist body develop within the Western collective imaginary. This contribution aims to clarify the symbolic features that distinguish both archetypes and, in the light of the syncretism to which they give rise, to highlight any possible points of contact between two models of the body, generally thought as divergent, from a philosophical-political point of view.

Keywords: Machine-body, Vitalist body, Western collective imaginary, Political Philosophy, Utopia

Introduzione

Il contributo intende riflettere sulla questione filosofico-politica della corporeità a partire dagli sviluppi più recenti sul tema condotti dagli Studi sull'Immaginario collettivo occidentale.

A questo proposito, si rendono necessarie due considerazioni preliminari in merito al corpo umano inteso come operatore simbolico per eccellenza. Da una parte, si tratta infatti del supporto di continui scambi e corrispondenze simboliche tra diversi codici, che in esso si inscrivono e si decostruiscono, producendo un'incessante liberazione di significati fluttuanti. Nonostante la presenza di questa inestirpabile ambiguità, ossia al di là delle specificità, nel tentativo di recuperare e ripercorrere questi

significati, si può facilmente accogliere l'idea di ricondurre sommariamente i loro contenuti entro le due grandi interpretazioni sul corpo, che restituisce la storia del pensiero occidentale: la visione meccanicista e quella anti-riduzionista. Questi due paradigmi, di cui in seguito si ricordano brevemente alcuni tratti essenziali, rappresentano dunque una sorta di costante trans-storica rispetto alle rappresentazioni del corpo umano offerte dallo sguardo filosofico.

Dall'altra parte, il tema della corporeità è anche una questione di carattere epocale, che quindi richiede di essere fissato e analizzato come un elemento sempre situato e radicato in un preciso momento spazio-temporale, sul quale si proietta lo spirito dominante di un'epoca, con le sue rappresentazioni e i suoi quadri assiologici, che funzionano da filtro interpretativo¹. In considerazione delle più recenti innovazioni introdotte dal sapere biotecnologico, si prendono in esame i modelli contemporanei del corpo-macchina e del corpo vitalista, attraverso le osservazioni che emergono dagli Studi sull'Immaginario collettivo occidentale, in particolare dagli studi condotti dal filosofo J-J. Wunenburger². I due archetipi, di cui si presentano le caratteristiche, anche in relazione alle due visioni tradizionali sopra citate, si rilevano particolarmente significativi per comprendere il corpo quale referente fondamentale per la costruzione dell'immaginario collettivo occidentale contemporaneo e del rapporto che intrattiene con l'uomo.

Da queste indagini, che tendono a presentare un netto dualismo tra i modi di comprendere il corpo, affiora tuttavia la possibilità di un ripensamento di entrambi i paradigmi alla luce del sincretismo a cui essi danno vita. In altri termini, il fatto che il corpo-macchina e il corpo vitalista, generalmente rappresentati come contrapposti e divergenti, siano entrambi presenti e conviventi all'interno dell'immaginario collettivo occidentale contemporaneo, permette di avanzare l'ipotesi di rilevare alcuni punti di convergenza di tipo simbolico-politico tra i due modelli, che ne ridurrebbero la

¹ Cfr. G.M. Chiodi, *Corpus habeo, ergo sum: regressività e proiettività del corporeo*, in F. Ricci (a cura di), *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012, p. 17.

² Cfr. J-J. Wunenburger, *Imaginaires et rationalité des médecines alternatives*, Les Belles Lettres, Parigi 2008; J-J. Wunenburger, *Soigner. Les limites des techno-sciences de la santé*, EME Edition, Louvain-la-Neuve 2019; J-J. Wunenburger, *Iconographies urbaines: métaphores, paradigmes, typologies – Préalables épistémologiques d'une esthétique des images*, in A. Simões Rozestraten-G. Barros-V. Bartalini-K. Oliveira Leitão-S. Goldchmit (a cura di), *Colóquio internacional imaginário: construir e habitar a terra deformações, deslocamentos e devaneios*, «Atas do III ICHT 2019, São Paulo 16-18 abril 2019», FAUUSP, San Paolo 2019, pp. 47-61; J-J. Wunenburger, *Imaginaires des techniques: liberté et contraintes symboliques à partir de Gilbert Durand*, in J. Michelli S. Oliveira-R. de Almeida-D. Sierra G. (a cura di), *Imaginários tecnocientíficos. Vol. 1*, FEUSP, San Paolo 2020.

distanza. La riflessione su questi punti di contatto, che si individuano nel loro carattere utopico e in alcuni tratti simbolici costituenti, propone un confronto tra le due visioni secondo una prospettiva filosofico-politica, che si declina infine sulla considerazione di alcuni possibili risvolti in ambito biopolitico.

1. Körper e Leib. Brevi riflessioni sulla doppia visione del corpo nel pensiero filosofico occidentale

In Europa, contestualmente allo sviluppo della rivoluzione scientifica e alla nascita della scienza moderna, si impone la visione meccanicista del corpo, i cui organi e le cui funzioni vitali sono concepite al pari di una macchina complessa. Le radici di questo modello si ravvisano principalmente nel dualismo anima-corpo platonico, di carattere assiologico e gnoseologico, che attraversa la tradizione cristiana, trasformandosi in senso ontologico ed escatologico, per giungere infine a una completa sistematizzazione con la metafisica cartesiana, in cui anima e corpo rappresentano ormai due sfere eterogenee e nettamente separate. La straordinaria operazione di Cartesio, che distingue la *res cogitans* dalla *res extensa*, assegnando la seconda allo sguardo scientifico, svincolato così dall'influenza della Chiesa, livella il corpo umano a un oggetto tra gli oggetti, analogamente dotato di una materialità, di un peso, di un'estensione spaziale e soggetto alle medesime forze fisiche, come qualsiasi altro ente³. Benché alcuni luoghi della storia del pensiero occidentale presentino alcuni germi per la costruzione di una prospettiva del corpo alternativa⁴ a quella che matura con il meccanicismo, che domina nei secoli a seguire, una critica più consapevole a questo paradigma affiora timidamente con il vitalismo di alcuni fisiologi tedeschi durante i primi decenni dell'Ottocento. Ispirati dalla corrente della filosofia della natura tedesca e da intellettuali di

³ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986; R. Descartes, *Sesta Meditazione*, in *Meditazioni metafisiche*, a cura di A. Deregibus, La Scuola, Brescia 1984; Per un approfondimento, si veda: E.S. Storace, *Corpo individuo identità. Scritti di filosofia e simbolica politica*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 54-58.

⁴ Ad esempio, nel concetto aristotelico del *sinolo*. In questo senso, sebbene anima e corpo rimangano due ambiti gnoseologici e ontologici distinti, la prospettiva di Aristotele, ripresa inoltre da Tommaso d'Aquino, sembra smorzare il dualismo di Platone e la condanna del corpo a carcere dell'anima, poiché "anima e corpo non sono separati ma corrispondono l'una all'altro, sono in rapporto come ciò che vivifica e ciò che viene vivificato. [...] In una prospettiva di sintesi di corpo e anima, di materia e spirito, la persona è intesa come persona corporea". R. Sala, R. Sala, *Etica e bioetica per l'infermiere*, Carrocci, Roma 2015, p. 36. Cfr. Aristotele, *Anima*, in *Opere*, 11 voll. Laterza, Roma-Bari 1983, vol. IV, pp. 99-191.

riferimento come J.W. Goethe, la visione meccanicista del corpo comincia a essere messa in discussione attraverso la questione della produzione delle forme organiche, la cui soluzione tenta di oltrepassare le spiegazioni di carattere chimico-fisico e sembra ricorrere a un qualche tipo di regolatore immateriale⁵. All'interno del clima culturale di questo periodo, a segnare con decisione un punto di distacco nei confronti della prospettiva dominante, compare l'opera *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819) di A. Schopenhauer. Per quanto concerne la questione della corporeità, il testo suggerisce di ripensare il corpo anzitutto come corpo-proprio e di oltrepassare il senso generico della *res extensa* (*Körper*). Questa intuizione avvia lo sviluppo di un pensiero filosofico che non intende più il corpo soltanto come il centro e l'oggetto delle rappresentazioni, ma suggerisce la possibilità di pensarlo anche come il "soggetto" della rappresentazione, ossia come un corpo volente, vivente, *Leib*, animato da impulsi e da istinti non perfettamente oggettivabili.

Comincia così un lento processo di sgretolamento della visione del corpo inteso come *Körper*, il quale giunge a compimento nel momento in cui si pongono in questione anche le sue fondamenta di carattere metafisico. In questo senso, le confutazioni di F. Nietzsche rivolte alla tradizione metafisica occidentale, che si edifica sul dualismo platonico e cristiano, negando l'anima e il suo rapporto con il corpo, contribuiscono a liberare il corpo dalla prospettiva meccanicista. Ad esempio, per la prima volta diventa possibile pensare il corpo non più come qualcosa che si possiede, attraverso lo sguardo scientifico, o che si abita, in senso teologico, ma come un corpo-proprio che coincide pienamente con il singolo uomo e la sua esperienza di vita⁶.

L'esigenza di un modello interpretativo del corpo effettivamente alternativo a quello dominante giunge infine a maturazione nella prima metà del Novecento, in concomitanza cioè al declino della visione meccanicista sul mondo, messa in discussione dall'emergere delle teorie della relatività, da una parte, e dall'altra all'evidenziarsi delle criticità di quella ragione calcolante alla guida di un

⁵ Si ricorda inoltre che, in contrapposizione alla scienza matematizzata di Newton, Goethe presenta un ideale di conoscenza fondato sull'esperienza, che tuttavia si sarebbe sviluppato autonomamente dalla fisica e dalla chimica, ossia attraverso la considerazione dei viventi nella loro totalità e sui legami tra le parti. Cfr. R. Maiocchi, *Ascesa e declino della scienza moderna*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 168-169.

⁶ Cfr. L'apoftegma "Dei disprezzatori del corpo" in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 2016, pp. 33-34; E.S. Storace, *Corpo individuo identità*, pp. 59-60.

inarrestabile e straordinario progresso tecno-scientifico, che tuttavia nulla ha potuto per evitare due conflitti mondiali.

Una delle massime espressioni di questa disillusione diffusa, che crea lo spazio per una visione anti-riduzionista del corpo, è rappresentata dalla fenomenologia di E. Husserl. In questo senso, a proposito della corporeità, sono emblematiche le riflessioni contenute nelle *Meditazioni cartesiane*, che evidenziano il corpo come vissuto, sentito, esperienza della propria esistenza e perciò lo riconducono a un'identità soggettiva (il singolo è persona corporea, è il proprio corpo), punto di riferimento di ogni altra esperienza e in "apertura" intenzionale al mondo⁷. Il riconoscimento del corpo sotto la prospettiva della soggettività, in polemica con la visione di un corpo concepito come mera oggettività e dato anatomico che si presta al possesso, si concilia perfettamente con *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, in cui si ravvisano le cause del declino della civiltà occidentale nella sua stessa *forma mentis*, ossia in quello spirito calcolante e reificante che, riducendo ogni corpo a un fatto da analizzare indipendentemente dal soggetto conoscente, si estranea dall'uomo, cioè mette fra parentesi la soggettività, anch'essa ormai concepita come un dato tra i dati, per concludere nella nefasta incapacità di poter ancora comunicare qualcosa di significativo per il mondo-della-vita⁸.

Si giunge così a metà del secolo scorso a due visioni contrapposte sul corpo, in cui precisamente una, quella anti-riduzionista del *Leib*, emerge e si configura come il tentativo di emancipazione della questione della corporeità dal modello dominante della tradizione metafisica occidentale.

⁷ "Dunque appartiene al mio 'proprio' (in quanto purificato da ogni senso derivante da soggettività estranee) un senso di mera natura che ha perso anche questo 'sta chiunque', e che dunque non deve assolutamente essere preso per uno strato astrattivo del mondo stesso o del suo senso. Tra i cori propriamente intesi di questa natura trovo poi, in quanto dotato di una salienza peculiare, il mio corpo vivo in quanto esso è l'unico a non essere mero corpo-oggetto ma appunto corpo vivo, l'unico oggetto all'interno del mio strato astrattivo del mondo al quale io ascrivo esperienzialmente campi di sensazioni, seppure in diversi modi di appartenenza (il campo delle sensazioni tattili, il campo del caldo-freddo, ecc.), l'unico corpo 'in' cui io 'regno e comando' direttamente, e in particolare in cui io comando su ognuno dei suoi 'organi'". E. Husserl, *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano 2020, p. 285. Inoltre, cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol. 2*, a cura di V. Costa-E. Filippi, Einaudi, Torino 2002; R. Sala, *Etica e bioetica dell'infermiere*, pp. 36-37.

⁸ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2015; E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999; F.S. Trincia, *Guida alla lettura della Crisi delle scienze europee di Husserl*, Laterza, Roma-Bari 2012.

1.1. *Körper*, *Leib* e potere. Alcune riflessioni filosofico-politiche

La divisione tra questi due modelli, il cui confronto diventa uno degli interessi più frequenti nelle filosofie della medicina e nei filoni di bioetica che si sviluppano nella seconda metà del Novecento, offre anche dei nuovi spunti di riflessione di carattere filosofico-politico. Ad esempio, una volta chiarite le posizioni di entrambi i modelli, si pensa che corpo-oggetto e corpo-soggetto possano fornire una chiave di lettura rispetto alle tappe che attraversano la storia dell'esercizio del potere come coercizione analizzate da M. Foucault in *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*.

Il corpo fisico (*Körper*) si mantiene infatti a lungo il bersaglio della giustizia, sia nello stadio più primitivo del supplizio spettacolarizzato, che si concentra appunto sul substrato prettamente biologico dell'esistenza, sul quale il potere iscrive ferocemente il proprio marchio, sia nell'impiego successivo della punizione, che mira ancora a un corpo considerato nella sua materialità e per la sua utilità, ma le analisi sul passaggio alla disciplina potrebbero suggerire un cambio di direzione. Sebbene in più punti la costruzione dei "corpi docili" appare ispirarsi ancora alla visione meccanicista dell'uomo e del corpo-oggetto⁹, il nuovo esercizio del potere sembra di fatto appoggiare una prospettiva della corporeità più vicina al concetto di *Leib*. La politica di rieducazione, alla quale viene sottoposto chiunque rientri nella sfera dell'indisciplinato o dell'indisciplinabile, sembra iscriversi più nel vissuto che nella carne. In questo senso, si ricorda che Foucault afferma: "Da quando, centocinquanta o duecento anni fa, l'Europa ha dato vita ai nuovi sistemi penali, i giudici, a poco a poco, ma con un processo che risale a molto lontano, si sono messi a giudicare qualcosa di diverso dai reati: l'«anima» dei criminali"¹⁰, dove l'"anima" non è intesa in senso teologico, ma proprio come il sinonimo di soggettività. L'isolamento e la solitudine, affiancate a una serie di attività obbligatorie perfettamente scandite nell'arco della giornata, atte al recupero delle buone abitudini, descrivono una nuova forma di potere coercitivo, che segna non solo la dimensione fisica del soggetto, ma soprattutto quella interiore. In altri termini, gli esercizi programmati dai regimi disciplinari (quali le scuole, gli ospedali, le caserme, le fabbriche, oltre che le prigioni) si inscrivono nei gesti, negli atteggiamenti, nei discorsi del soggetto e, in generale, in tutti gli aspetti della vita quotidiana, arrivando a insinuarsi anche nei

⁹ Cfr. A. Sforzini, *Michel Foucault. Un pensiero del corpo*, Ombre Corte, Verona 2019, pp. 46-49.

¹⁰ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014, pp. 21-22.

suoi impulsi, nei suoi istinti e nelle relazioni che intrattiene con il mondo¹¹. In questo senso, si sostiene che questo tipo di coercizione del potere, così raffinato e capillare, può svilupparsi soltanto attraverso un cambio di prospettiva sulla questione della corporeità, che tuttavia rimane comunque destinata a essere inglobata entro la logica calcolante e dominante tipica della tradizione metafisica occidentale. In altri termini, il modo di intendere il corpo si libera e si estende anche a ciò che prima non gli era stato riconosciuto, cioè a quegli istinti, impulsi, desideri e alle relazioni che costituiscono il corpo-vissuto, ma il potere, che arriva perciò a esercitarsi anche su quanto finalmente illuminato, mantiene comunque la struttura tipica del rapporto asimmetrico tra obbligante e obbligato, ossia la medesima forma di possesso esercitata sul corpo-oggetto, riconducendo di fatto nuovamente il *Leib* al *Körper*.

2. Corpo-macchina e corpo vitalista

Nell'età contemporanea, i due poli simbolici del corpo, che filtrano le rappresentazioni, gli usi e i costumi in trasformazione dell'Occidente, assumono dei nuovi lineamenti nel momento in cui incontrano e assimilano le immagini provenienti dai mezzi di comunicazione, quali soprattutto il cinema, la televisione e poi internet, e dai più recenti sviluppi del sapere biotecnologico, all'interno dell'orizzonte della cosiddetta società dei consumi. A questo proposito, J-J. Wunenburger sottolinea:

les représentations valorisantes du corps se trouvent systématiquement médiatisées par des images, de sorte que la plupart du temps le rapport réel au corps est court-circuité par sa propre représentation symbolique. [...] Si le rapport au corps aujourd'hui semble plus individuel, moins soumis à la logique mimétique collective, il n'en reste pas moins que cet effet spéculaire du regard médiatique, que ce voyeurisme électronique, nous amène insensiblement à intérioriser des attitudes et comportements du corps en fonction de l'omniprésente galaxie d'images qui nous environnent.¹²

Le analisi condotte da J-J. Wunenburger su queste tematiche suggeriscono di trasferire rispettivamente la visione del *Körper* nel modello del corpo-macchina contemporaneo e quella del

¹¹ Cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 438-453.

¹² Cfr. J-J. Wunenburger, *Soigner*, p. 17.

Leib nel modello del corpo vitalista, recuperando dunque il concetto ottocentesco sopra esposto. Tali cambiamenti inducono l'indagine ad approfondire i nuovi aspetti che si inseriscono nella rappresentazione di entrambi i paradigmi, al fine di cogliere la questione filosofica della corporeità nella sua dimensione epocale ed evidenziare i nuovi elementi, che emergono dai diversi modi di intendere il corpo e che rientrano nella costruzione dell'immaginario collettivo occidentale.

Per quanto concerne il modello del corpo-macchina, la concezione della corporeità si ispira pienamente all'ideologia biotecnocratica, il cui sogno non è più tanto quello di limitarsi a correggere o riparare le parti danneggiate o insufficientemente efficienti, quanto quello di potenziarne le prestazioni e la vitalità. Ispirato dunque al mito dell'automa immutabile, questa visione sviluppa un ventaglio di rappresentazioni in cui il corpo umano si ritrova al centro di un processo, il quale prevede gradi più o meno intensi, di ibridazione biologica e organica, che lo configura come il supporto materiale e l'oggetto di una colonizzazione biomeccanica e bioelettrica. Uno degli esempi più rilevanti è rappresentato dall'immagine del *cyborg*, con cui si intende sia una forma di vita umanoide ottenuta dall'unione di membra e organi artificiali, sia un organismo geneticamente modificato che, pur non presentando alcuna parte sintetica, deriva da un processo di creazione totalmente artificiale mediante la manipolazione coatta del codice genetico¹³. Il corpo artefatto si immagina dunque sempre più perfetto, performante, attraversato da impulsi biochimici completamente intelligibili, levigato e alleggerito rispetto a ogni sua irregolarità ancora troppo materiale, quindi prossimo alla trasparenza propria degli oggetti tecnologici che impiega quotidianamente e rispetto ai quali aspira a confondersi. A questo fine, il modello del corpo-macchina contemporaneo, *alloplastique*, invita l'individuo ad abbandonare il possesso egocentrico e la gestione privata del proprio corpo per affidarlo agli esperti, alle protesi e, in generale, a canoni stabiliti dal mondo tecnologico esterno¹⁴.

Dal punto di vista simbolico-politico e della costruzione dell'immaginario collettivo occidentale è possibile avanzare due considerazioni. In primo luogo, come rivelato da P. Bellini in *Cyberfilosofia del potere*, il *cyborg* rappresenta l'icona mitopica per eccellenza: da una parte si nutre della visione demiurgica dell'uomo, o meglio dello scienziato, o in generale dello specialista, ossia colui che

¹³ Cfr. P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere. Immaginari, ideologie e conflitti della civiltà tecnologica*, Mimesis, Milano-Udine 2007, p. 125.

¹⁴ Cfr. J-J. Wunenburger, *Soigner*, p. 15.

conosce le strutture più intime della materia, fisica ma anche “mentale”, e pertanto può modellarla, mentre dall’altra parte presenta altresì le caratteristiche dell’utopia, poiché presenta un corpo ideale, inserito in un progetto per la realizzazione di una realtà perfettamente geometrica, funzionante e purificata dagli errori, dai vizi e dal male che provengono dalla carne¹⁵. In secondo luogo, l’immagine del corpo artefatto, erede diretto di una visione meccanicista e della tradizione metafisica occidentale, sembra raccogliere quel principio teleologico che si decifra nella promessa di liberare l’uomo dai fardelli della propria carne, dai propri difetti fisici, sino al sogno dell’immortalità, questa volta attraverso le possibilità offerte dallo sviluppo tecno-scientifico contemporaneo, rendendolo appunto sempre più trasparente e simile all’anima.

Per quanto invece riguarda il paradigma del corpo vitalista, come per l’emergere della concezione della corporeità a cui si orienta e che si esprime nel concetto di *Leib*, la sua costruzione e diffusione all’interno dell’immaginario collettivo occidentale avviene prendendo le distanze dall’ideologia biotecnocratica a fondamento del primo modello. Infatti, il nuovo paradigma considera quest’ultima una forma di superbia dell’uomo nei confronti dell’ordine naturale e si propone l’obiettivo di ristabilire l’equilibrio violato. Detto altrimenti, in contrasto con la prospettiva mitopica del modello precedente, la narrazione a sostegno della visione vitalista del corpo descrive un’umanità che rompe un presunto stato originario di connivenza e connaturalità con il regno dei viventi, modificando attraverso la tecnologia l’ambiente, fino al suo deterioramento, per sviluppare mezzi e conseguire fini egocentrici¹⁶. La prospettiva anti-riduzionista si evolve su questa linea, assumendo dei nuovi tratti:

A la différence de la poursuite du rêve de l’amélioration de l’humanité par la technique, se renforce et se vulgarise ici un scénario de conversion de l’espèce humaine à une renaturalisation. [...] Il importe donc de mettre fin à la dénaturation inhérente à la frénésie des technologies, au prix même d’une régression des inventions de la culture humaine. L’impératif de la «décroissance» devient ainsi un moyen de restaurer

¹⁵ Cfr. P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere*, pp. 109-110.

¹⁶ Cfr. J-J. Wunenburger, *Iconographies urbaines: métaphores, paradigmes, typologies*, p. 53.

l'équilibre de la planète, de participer à sa pérennisation, en réformant en passant les usages et comportements de l'espèce humaine¹⁷.

Questa prospettiva di rivitalizzazione della natura e recupero del rapporto originario con l'uomo, congiunta al mito di una Natura paradisiaca, per quanto concerne la questione della corporeità, si traduce nell'utopia della regressione verso un corpo primitivo, nudo, contrario appunto alle alterazioni veicolate dalla civiltà tecnologica. Il corpo diventa così un luogo ideale in cui si conservano e si realizzano i buoni valori dell'equilibrio, dell'armonia, della vitalità, propri di una presunta purezza originaria, nonché un primo nucleo di resistenza e risanamento rispetto all'ambiente circostante, contaminato da artefatti che deformano l'ordine naturale delle cose e che diffondono inquinamento, violenza, morte. Sulla scia di questa visione organicista, il corpo-vitalista non trova più i propri canoni dall'esterno, ma pone unicamente se stesso come il proprio referente, che si autodetermina secondo il principio dell'edonismo fusionale, cioè la forma di un piacere intimo e 'legittimo', da ricercare nel rapporto di unione tra il corpo originario, attraversato da impulsi e desideri, e la Natura purificata e, per certi versi, risacralizzata. Al contrario del corpo-macchina, il secondo paradigma propone dunque l'immagine di un corpo volente e *autoplastique*, cioè libero da ogni identità precostruita da modelli estrinseci e da qualsiasi normatività. Così inteso, il rapporto dell'uomo con il corpo-proprio e le tecniche corporee, come ciò che da cui scaturiscono le vere condizioni della felicità, si sottopone a interminabili interpretazioni, sino anche ad appoggiare le diverse ideologie igieniste e psicoterapeutiche, per le quali il corpo custodirebbe poteri nascosti per il ripristino del proprio benessere psicofisico o per la propria auto-trasformazione¹⁸.

3. Punti di contatto

La definizione dei tratti caratteristici del corpo-macchina e del corpo vitalista, che come visto sono rispettivamente sostenuti dalle due grandi polarità mitiche dell'automa eterno e della natura primitiva, inducono facilmente a concepire i due paradigmi come totalmente separati e a intendere la loro

¹⁷ J-J. Wunenburger, *Iconographies urbaines: métaphores, paradigmes, typologies*, pp. 53-54.

¹⁸ Cfr. J-J. Wunenburger, *Soigner*, pp. 14-15; J-J. Wunenburger, *Imaginaires et rationalité des médecines alternatives*, pp. 243-245.

divergenza nei termini dell'incompatibilità dell'uno rispetto all'altro. Tuttavia, queste modalità di trattamento del corpo umano coabitano nell'immaginario collettivo occidentale, dando vita a un complesso orizzonte di significati intrecciati, attraverso i quali i modelli si confondono, tanto da poter constatare un sincretismo tra le due visioni¹⁹. A partire dal riconoscimento di questa condizione paradossale, emerge l'ipotesi circa la presenza di alcuni punti di contatto tra il corpo-macchina e il corpo vitalista, rilevati precisamente attraverso un'analisi sul tipo di naturalità, ai quali si riferiscono, e all'istanza utopica, che caratterizza entrambi.

In ultimo, l'attenzione al risvolto filosofico-politico di queste osservazioni si unisce al discorso biopolitico, che riprende alcuni luoghi evidenziati dal confronto.

3.1. Una natura corporea artificiale

Con la civiltà tecnologica e i suoi incessanti sviluppi si accelera una progressiva transizione del naturale nell'artificiale e viceversa, fino al raggiungimento di una sovrapposizione tale da comportare l'impossibilità di distinguere chiaramente ciò che è prodotto dall'uomo da ciò che non lo è. Questi profondi cambiamenti si riflettono nel processo di ibridazione morfologica e spaziale che subiscono gli ambienti naturali, sempre più imbrigliati in quelle "reti planetarie che avvolgono la Terra in un vero e proprio labirinto pluricentrico"²⁰. La medesima sintesi tra naturale e artificiale si coniuga perfettamente con la concezione del corpo-macchina, che incoraggia il processo di ibridazione e di sperimentazione biotecnologica dell'umano. In questo senso, si verifica un doppio movimento in cui la tecnologia e il metodo scientifico si impongono come gli agenti principali dei cambiamenti sul corpo, ma anche i sogni, le immagini, i simboli che si proiettano sulla visione del corpo-macchina alimentano e promuovono l'espansione di questi stessi agenti.

Rispetto a questo quadro, il primo paradossale punto di contatto con la visione del corpo vitalista si ravvisa nel fatto che, anche quest'ultimo, pur emergendo attraverso un atteggiamento contrario, di un fermo rifiuto, nei confronti dei cambiamenti introdotti dal sapere biotecnologico contemporaneo, non

¹⁹ Cfr. J.-J. Wunenburger, *Soigner*, p. 11.

²⁰ P. Bellini, *Tecnologie dell'ibridazione tra etica, potere e controllo* in F. Ricci (a cura di), *Corpo, Politica e Territorio. Luoghi e non luoghi della corporeità*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2010, p. 42; Cfr. P. Bellini, *Cyborg, potere e ordine reticolare* in P. Bellini (a cura di), *La rete e il labirinto. Tecnologia, identità e globalizzazione. Percorsi di filosofia e simbolica politica*, Mimesis 2008, pp. 45-56.

può comunque esimersi dal rapportarsi al medesimo tipo di naturalità appena evidenziato, concludendo nell'offrire un ulteriore sostegno proprio alle condizioni da cui si impegna a prendere le distanze.

L'aspirazione alla riconquista di una presunta naturalità perduta, accompagnata al regresso verso un corpo nudo e primitivo, quali necessarie cifre della liberazione dei vincoli esterni imposti dalla civiltà tecnologica, non può infatti che essere, al contrario, l'espressione del massimo artificio. Il paradigma del corpo vitalista, improntato alla spontanea ricerca del piacere mediante una sorta di ricongiungimento alla mera natura, è infatti impensabile in circostanze effettivamente naturali e soprattutto in assenza di un enorme apparato artificiale ben funzionante, che privi l'ambiente di tutte le condizioni ostili all'uomo. La visione sulla natura non può dunque che coincidere con quella del primo paradigma, poiché quell'immediata gioia e libertà rivendicate dal corpo vitalista potrebbero realizzarsi soltanto attraverso una natura ben assoggettata, ripulita, disinfettata, ridotta a un parco o a un villaggio turistico, ossia a un'appendice ricreativa della società²¹. In ultimo, appaiono illusori anche gli appelli alla spontaneità e al recupero di una presunto stadio originario del corpo, che alimentano i miti, i valori e le immagini della visione vitalista. In questo senso, le analisi conducono a sostenere che il corpo umano è già da sempre dentro l'artificialità, nel senso di un rapporto strutturale con il sapere biotecnologico e che non sia possibile pensarlo al di fuori.

3.2. Utopie

Il secondo punto di accostamento coincide nel fatto che il corpo-macchina e il corpo vitalista costituiscono due vertiginose utopie e, come tali, rimangono imbrigliate nella nota ambivalenza strutturale sottolineata da M. Foucault nella conferenza radiofonica *Il corpo utopico*²², che comincia constatando il corpo come una "spietata topia"²³ per poi concludere nell'opposto dell'utopia. Ai fini dell'analisi sul sincretismo tra i due paradigmi, si propone di ripensare questa ambivalenza, tanto

²¹ Cfr. L. Alfieri, *Il corpo non è mai nudo. Simbolica del corpo e origini della filosofia* in F. Ricci (a cura di), *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012, pp. 31.

²² M. Foucault, *Utopie Eterotopie*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2006.

²³ Ivi, p. 32.

convenzionale quanto eternamente irrisolta, attraverso il movimento contrario che va dal concetto del corpo utopico a quello del corpo resistente.

Da una parte, il corpo è la fonte elementare dell'utopia, poiché proprio questo coincide, prima di qualsiasi altra cosa, con un incessante movimento, con un luogo fuori da ogni luogo, con un nucleo vitale a partire dal quale si percepisce, si parla, si sogna, si immagina. In altri termini, si tratta di quell'energia che informa immagini ed è informata da queste, fino a quando, come bene evidenziato dagli studi sull'immaginario, il rapporto che il soggetto intrattiene con il proprio corpo coincide con la sua stessa rappresentazione simbolica. "Per essere utopia, basta essere un corpo"²⁴ e, in questo senso, i paradigmi del corpo-macchina e del corpo vitalista sono le ultime rappresentazioni del tentativo di immaginare un corpo senza il corpo: nel primo caso, attraverso un "corpo incorporeo" limpido, trasparente, luminoso, veloce quanto l'anima, considerata da M. Foucault prima vera utopia saldamente radicata nel cuore degli uomini²⁵, e nel secondo caso con l'ideale del corpo primitivo edonistico, volto a cancellare la triste topologia del corpo reale.

Dall'altra parte, il corpo è il luogo assoluto dell'irrimediabilmente 'qui', al quale si è condannati a permanere. L'impossibilità di separarsi da questo "piccolo frammento di spazio con il quale letteralmente faccio corpo"²⁶ in tutti i movimenti, la sua pesantezza, la sua ineludibile corruttibilità, segnano di fatto l'incapacità strutturale di essere altrove²⁷. Di contro, a questo corpo presente e assolutamente visibile rimane la forza inestirpabile della resistenza nei confronti della galassia di immagini, miti, valori, simboli e narrazioni dei progetti utopici, del corpo-macchina o del corpo vitalista, che tentano di riplasmarlo.

4. Considerazioni finali. Brevi riflessioni di biopolitica

Il corpo è anche il luogo eletto all'applicazione del potere, che lo attraversa, lo piega, lo plasma, lo governa e lo stimola. Alla luce delle analisi che propongono un avvicinamento del corpo-macchina al corpo vitalista attraverso il loro rapportarsi alla questione della naturalità, lo stesso potere

²⁴ Ivi, p. 38.

²⁵ Ivi, p. 34.

²⁶ Ivi, p. 31.

²⁷ Cfr. A. Sforzini, *Michel Foucault. Un pensiero del corpo*, pp. 108-109.

coercitivo e il controllo che non incontrano alcun ostacolo con il primo paradigma, di fatto si ripropongono ugualmente, anche se meno esplicitamente, nella dimensione di massima artificialità, che richiede il regresso all'originaria nudità del corpo vitalista, del quale si svela così l'illusorietà alle sue fondamenta. In questo senso, inoltre, acquista nuovamente senso la classica immagine del corpo nudo, vulnerabile e inerme, tipica della vittima esposta all'esercizio della forza e della violenza²⁸.

Le osservazioni a proposito dei caratteri comuni dell'utopia dimostrano però quanto il corpo non sia perfettamente 'docile', ma anzi possa conservare, grazie alla sua ferma presenza, la cifra di quell'inafferrabilità che gli consente di esercitare un'ostinata resistenza nei confronti di ciò che intende piegarlo e modellarlo.

In conclusione, l'ambiguità ancora irrisolta tra i due paradigmi sul corpo si apre nel punto in cui si evidenzia il loro paradossale oscillare tra il piano di applicazione del biopotere e il terreno che, al contrario, si sottrae all'assoggettamento.

²⁸ Cfr. A Alfieri, *Il corpo non è mai nudo. Simbolica del corpo e origini della filosofia*, pp. 27-31.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.