UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA

Dipartimento di Medicina e Chirurgia

Corso di Dottorato in Medicina Clinica e Sperimentale e Medical Humanities

CORPO E AZIONE POLITICA

STUDI SULL'IMMAGINARIO OCCIDENTALE CONTEMPORANEO

Relatore: Chiar.mo Prof. Paolo BELLINI

Correlatore: Chiar.mo Prof. Erasmo Silvio STORACE

Tesi di dottorato di

Alessandra Micol CAPRIOLI

Matr. N° 751594

Anno accademico 2023-2024

Chiar.mo Prof. Marco Cosentino
Coordinatore del Dottorato di Ricerca in Medicina clinica e sperimentale e Medical Humanities
Università degli Studi dell'Insubria

Roma, 25 gennaio 2025

Oggetto: Valutazione della tesi di Dottorato della dott.ssa ALESSANDRA MICOL CAPRIOLI, dal titolo "CORPO E AZIONE POLITICA. STUDI SULL'IMMAGINARIO OCCIDENTALE CONTEMPORANEO"

Il sottoscritto Giangiacomo Vale, in merito alla tesi di dottorato dal titolo "CORPO E AZIONE POLITICA. STUDI SULL'IMMAGINARIO OCCIDENTALE CONTEMPORANEO" (Relatore: Chiar.mo Prof. Paolo BELLINI - Correlatore: Chiar.mo Prof. Erasmo Silvio STORACE), che la dott.ssa ALESSANDRA MICOL CAPRIOLI ha preparato per il conseguimento del titolo di Dottorato di Ricerca in Medicina Sperimentale e Clinica e Medical Humanities presso l'Università degli Studi dell'Insubria, esprime la seguente valutazione:

Il lavoro in oggetto si segnala per l'originalità del tema trattato, per la chiarezza nell'organizzazione e nella definizione delle ipotesi di ricerca e degli obiettivi, per l'adeguatezza e il rigore delle metodologie e delle tecniche di ricerca e per l'efficacia delle argomentazioni. La tesi è sapientemente strutturata e formalmente accurata e dimostra inoltre una solida padronanza dello stato attuale della ricerca e la conoscenza della bibliografia più importante ed aggiornata, documentata anche dalla pertinenza e dalla puntualità dei riferimenti. I risultati raggiunti nella tesi sono posti in relazione con le ricerche di altri studiosi ed evidenziano un'ottima capacità di analisi critica.

Il sottoscritto esprime dunque una valutazione favorevole al fine dell'ammissione della candidata all'esame finale di dottorato e alla discussione davanti alla Commissione che assegnerà il titolo di Dottore di Ricerca.

Giangiacomo Vale
Professore Associato di Filosofia politica
Dipartimento di Scienze economiche, psicologiche e della Comunicazione
Università Niccolò Cusano – Roma



VALUTAZIONE DELLA TESI DI DOTTORATO DI RICERCA

DOTTORATO DI RICERCA IN MEDICINA CLINICA E SPERIMENTALE

E MEDICAL HUMANITIES

Titolo della tesi:

CORPO E AZIONE POLITICA

STUDI SULL'IMMAGINARIO OCCIDENTALE CONTEMPORANEO

Relatore: Prof. Paolo Bellini

Correlatore: Prof. Erasmo Silvio Storace

Revisore esterno: Prof.ssa Giovanna Palermo

Studente: dott.ssa Alessandra Micol CAPRIOLI

Contesto della tesi e rilevanza dell'argomento

La tesi è il prodotto di un'attività di ricerca che, partendo dalle concezioni della salute e del gesto curativo, evidenzia come queste siano strettamente connesse alle diverse rappresentazioni del corpo umano. Affronta, quindi, la questione della corporeità con un approccio filosofico-politico, focalizzando l'attenzione sulle narrazioni e i paradigmi della corporeità della cultura occidentale, che, come osserva la dottoranda, sembrano strutturare il rapporto tra l'individuo e il corpo umano, evidenziandone i principali risvolti per la teoria politica. L'indagine si avvale del punto di vista offerto dalla Filosofia dell'immaginale e dal suo metodo ricostruttivo storico-concettuale.

L'argomento affrontato in modo rigoroso appare di particolare interesse e di grande attualità ed è trattato dalla dottoranda in maniera approfondita e con un adeguato taglio critico.

Originalità e qualità della tesi

Il lavoro è approfondito e curato sia da un punto di vista delle analisi dei contenuti che della bibliografia utilizzata. La tesi affronta la tematica con originalità, spirito critico e propositivo.

Potenziale impatto dei risultati rispetto allo stato dell'arte

Gli studi descritti e discussi nella tesi affrontano un tema di particolare interesse.

Presumo, pertanto, che questi studi possano avere un impatto elevato rispetto allo stato dell'arte.

Adeguatezza della metodologia adottata

La metodologia adottata è adeguata rispetto alle domande di ricerca identificate.

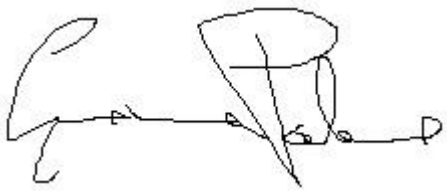
Valutazione finale del revisore:

La tesi, efficacemente argomentata, innovativa, interessante, con apprezzabile ricchezza di riferimenti bibliografici , è di qualità e grande impatto.

La tesi può essere ammessa alla discussione orale davanti alla Commissione che assegnerà il titolo di dottorato.

Data, 27.01.2025

Prof.ssa Giovanna Palermo



Dipartimento di
Scienze Politiche
"Jean Monnet"

Viale Ellittico 31
81100 Caserta
T.: +39 0823 275201
F.: +39 0823 275267

dip.scienzepolitiche@unicampania.it
dip.scienzepolitiche@pec.unicampania.it
www.jeanmonnet.unicampania.it

EVALUATION OF THE DOCTORATE THESIS

DOCTORATE IN EXPERIMENTAL AND CLINICAL MEDICINE

AND MEDICAL HUMANITIES

Thesis title:

BODY AND POLITICAL ACTION

STUDIES ON THE CONTEMPORARY WESTERN IMAGINATION

Supervisor: Prof. Paolo Bellini

Co-supervisor: Prof. Erasmo Silvio Storace

External reviewer: Prof. Giovanna Palermo

Student: Dr. Alessandra Micol CAPRIOLI

Context of the thesis and relevance of the topic

The thesis is the product of a research activity that, starting from the conceptions of health and the healing gesture, highlights how these are closely connected to the different representations of the human body. It therefore addresses the issue of corporeity with a philosophical-political approach, focusing attention on the narratives and paradigms of corporeity in Western culture. These paradigms, as the PhD student observes, seem to structure the relationship between the individual and the human body, thus highlighting the main implications for political theory. The investigation uses the point of view offered by the Philosophy of the Imaginal and its historical-conceptual reconstructive method.

The topic addressed in a rigorous manner appears to be of particular interest and of great topicality and is treated by the PhD student in depth and with an adequate critical approach.

Originality and quality of the thesis

The work is thorough and accurate both from the point of view of the analysis of the contents and of the bibliography used. The thesis addresses the topic with originality, critical spirit and proactiveness.

Potential impact of the results with respect to the state of the art

The studies described and discussed in the thesis address a topic of particular interest.

I assume, therefore, that these studies can have a high impact with respect to the state of the art.

Adequacy of the methodology adopted

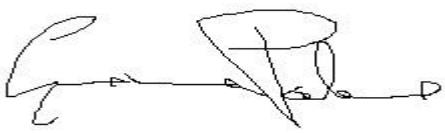
The methodology adopted is adequate with respect to the research questions identified.

Reviewer's final evaluation:

The thesis, effectively argued, innovative, interesting, with an appreciable wealth of bibliographical references, is of quality and has a great impact.

The thesis can be admitted to oral discussion before the Commission that will assign the doctoral title.

Date, 01.27.2025 Signature Prof. Giovanna Palermo



INDICE

INTRODUZIONE p. 5

CAPITOLO 1 p. 11
FILOSOFIA DELL'IMMAGINALE, CORPO E POLITICA
CATEGORIE E METODO

1. Genesi di un metodo: nel profondo della crisi p. 12
1.1. Filosofia del non *e l'apertura ai metodi:* p. 17
la risposta epistemologica di Gaston Bachelard
1.2. Gli Studi sull'immaginario p. 21
1.3. La resistenza alle immagini p. 27
1.4. La diffusione degli Studi sull'immaginario p. 31

2. Cos'è l'immaginario p. 35
2.1. L'immagine p. 39
2.2. Il simbolo p. 43
2.3. Il mito p. 44

3. La coscienza liminare p. 45
3.1. Dall'immaginario all'immaginale p. 48
3.2. La simbolica politica p. 49

4. I risvolti politici degli Studi sull'immaginario p. 51
4.1. Filosofia politica e Filosofia dell'immaginale p. 54
4.2. Verso la questione della corporeità p. 56

CAPITOLO 2 p. 58
"CORPO MACCHINA" E "CORPO VITALISTA"
VISIONI CONTEMPORANEE DEL CORPO
NELL'IMMAGINARIO COLLETTIVO OCCIDENTALE

1. Contro l'automa p. 60
Una riflessione sulle immagini del corpo suggerite dalla Grande Guerra
1.1. Il corpo nel conflitto: elementi di smarrimento p. 64
1.2. L'automa tra le immagini poetiche p. 66
1.3. Il corpo che resiste p. 68
1.3.1. Dalle immagini poetiche alla fenomenologia p. 70
1.3.2. Il corpo nella filosofia bachelardiana p. 73

1.4. Un caso pratico: p. 75
brevi considerazioni sugli sviluppi politici e giuridici in tema di disabilità

2. Macchina e organismo. Tra medicina e filosofia dell'immaginale p. 78
2.1. Organismo e macchina. La precedenza della tecnica sulla scienza p. 82
2.1.1. Radici, trionfi e limiti della visione meccanicistica del corpo p. 84
2.1.2. Organismo, meccanismo e finalità p. 87
2.2. Vitalismo p. 88
2.2.1. Norma p. 91
2.2.2. Salute p. 94
2.3. Le analisi foucaultiane sulla filosofia della medicina di Canguilhem p. 95

3. "Corpo vitalista" e "corpo macchina". Utopie e miti contemporanei p. 99
3.1. "Corpo macchina" p. 101
3.2. "Corpo vitalista" p. 104
3.3. Punti di contatto p. 106
3.3.1. Una natura corporea artificiale p. 106
3.3.2 Utopie p. 108

4. Risvolti politici: organismo e società p. 109
4.1. "Corpo macchina", "corpo vitalista" e potere p. 110
Alcune riflessioni filosofico-politiche
4.2. La società non è l'organismo p. 111

CAPITOLO 3 p. 115
AZIONE POLITICA E NUOVI PARADIGMI DEL CORPO
TRA SPAZI URBANI E SPAZI DIGITALI

1. Il "corpo mediale" p. 117

2. "Corpo collettivo", rappresentazione e nuovi spazi della politica p. 122
2.1. "Corpo collettivo" p. 122
2.2. Gli spazi digitali e le nuove sfide della partecipazione politica p. 126
2.2.1. Una nuova forma di agire: dagli spazi digitali all'azione umana p. 129
2.2.2. Partecipazione e democrazia. Alcune precisazioni terminologiche p. 132

3. Azione politica p. 134
3.1. La struttura dell'azione politica p. 135
3.2. Pluralità senza corpi p. 137
3.2.1. Le ragioni teoretiche dell'oblio del corpo p. 138
3.2.2. Le ragioni etiche e filosofico-politiche dell'oblio del corpo p. 139
3.3. La dimensione corporea dell'azione politica p. 140
3.4. Il potere della pluralità p. 142

3.5. L'azione politica e il web p. 144
3.5.1. Azione politica, spazi privati e spazi digitali p. 144
3.5.2. Margini della responsabilità p. 146
Note sulle implicazioni etiche dell'assenza dei corpi

4. Linguaggi della politica contemporanea e paradigmi del corpo umano p. 147
4.1. Il concetto di salute p. 148
4.2. I linguaggi politici europei all'epoca della pandemia p. 149
4.2.1. Caso 1: Ungheria p. 150
4.2.2. Caso 2: Gran Bretagna p. 151
4.2.3. Caso 3: Germania p. 153

CONCLUSIONI p. 155

BIBLIOGRAFIA p. 159

SITOGRAFIA p. 166

INTRODUZIONE

Lo studio si inserisce all'interno del particolare ambito di ricerca delle Medical Humanities[1] che, a partire dagli anni Sessanta, si impegna ad approfondire le conoscenze mediche integrando le competenze di carattere biomediche con quelle umanistiche, provenienti dai campi della filosofia, delle scienze sociali e delle arti espressive, nell'idea che la medicina e le sue pratiche possano delinearsi autenticamente soltanto attraverso uno sguardo in grado di cogliere la natura fisica, tecnica, culturale, sociale, psicologica e spirituale dell'essere umano. In particolare, questo indirizzo di ricerca tende a inquadrare in una posizione centrale per le proprie analisi il concetto di salute, attorno al quale si sviluppano in senso estremamente multidisciplinare le diverse tematiche delle Medical Humanities. In merito a questo punto, considerando che, in modo evidente, le diverse e possibili concezioni della salute e il gesto curativo sono intrinsecamente connesse alle differenti prospettive con cui può essere concepito il corpo umano, in quanto operatore simbolico per eccellenza, il percorso speculativo qui presentato intende proprio soffermarsi

[1] Dal punto di vista storico, le Medical Humanities nascono alla fine degli anni Sessanta negli Stati Uniti, sotto la spinta di un movimento di studiosi fondato dall'accademico E. Pellegrino, che desidera introdurre degli approcci e delle tematiche umanistiche tra gli insegnamenti di Medicina nelle università americane. Il progetto di favorire l'incontro tra il sapere scientifico e il sapere umanistico negli studi medici riscuote particolare successo, soprattutto grazie al pionieristico lavoro di ricerca e di divulgazione di Pellegrino, che ha coinvolto tra il 1968 e il 1979 ottanta istituti americani interessati a unire le formazione tecnologica alle scienze umane e, nell'anno accademico 1980-1981, in quasi tutte le facoltà di Medicina degli Stati Uniti si registra l'apertura di programmi d'insegnamento con l'integrazione delle competenze umanistiche. Il piano si diffonde progressivamente anche in Canada, in Europa, in particolare in Gran Bretagna, e nel resto del tempo. In Italia il termine "Medical Humanities" è introdotto intorno ai primi anni Novanta e nel panorama accademico italiano questo approccio viene accolto e adottato in diversi Atenei per i corsi di laurea, di dottorato e di master, tra i quali quelli di Firenze, Insubria, Roma, Genova, Piemonte Orientale, Torino e molti altri. Cfr. R. Bucci, *Manuale di Medical Humanities*, Zadigroma Editore, Roma 2006, pp. 15-57.

su quest'ultimo aspetto, per risalire successivamente al primo. In altri termini, se le interpretazioni della salute che ispirano le pratiche mediche dipendono da alcune precise concezioni del corpo umano, risulta fondamentale cercare di chiarire proprio questo complesso nucleo teorico. Nello specifico, si propone l'obiettivo di affrontare la questione della corporeità attraverso un approccio filosofico-politico improntato a un'indagine sui grandi modelli con cui il pensiero filosofico contemporaneo ha inteso e rappresenta tutt'ora il corpo umano, in grado poi di ispirare non soltanto il campo medico, ma anche le direzioni intraprese in ambito giuridico, sociale, economico e politico in tema di sanità. In questa direzione, lo studio propone di focalizzare l'attenzione proprio sulle narrazioni e i paradigmi della corporeità con cui la cultura occidentale sembra strutturare, a livello personale e collettivo, il rapporto tra l'individuo e il corpo umano, evidenziandone i principali risvolti per la teoria politica. Con questo obiettivo, l'indagine filosofico-politica su questo particolare tema si avvale dell'originale punto di vista offerto dalla Filosofia dell'immaginale, la quale rende possibile una ricostruzione, sia storica che concettuale, degli elementi immaginali, ossia delle immagini, dei miti, delle utopie, dei simboli e delle narrazioni contemporanee, con cui è possibile individuare i principali paradigmi del corpo che caratterizzano l'Immaginario collettivo occidentale e contemporaneo.

A questo proposito, lo studio si compone di tre parti, concernenti rispettivamente una prima riflessione critica sul particolare approccio metodologico adottato, che quindi intreccia alcune categorie tradizionali della Filosofia politica a quelle della Filosofia dell'immaginale, valutando dal punto di vista epistemologico i limiti e le potenzialità degli Studi sull'Immaginario nei quali si incontrano le due prospettive; secondariamente, le grandi visioni del corpo umano, costituite da precisi elementi di natura strettamente immaginale, che emergono dalle ricerche degli studiosi dell'Immaginario occidentale, della teoria politica e della Filosofia della medicina, i quali trovano nella figura intellettuale di G. Canguilhem uno dei loro principali referenti; per concludere con alcuni spunti di riflessione in merito all'applicazione di questi paradigmi della corporeità nella teoria politica, con particolare riferimento al concetto di azione politica e al campo dei linguaggi politici contemporanei.

Nello specifico, si vedrà che le radici dell'approccio metodologico della Filosofia dell'immaginale coincidono fondamentalmente con la critica epistemologica rivolta alla logica classica, elaborata da G. Bachelard, nel punto più estremo della crisi generale del

primo Novecento, incalzato soprattutto dalle crepe prodotte all'interno dell'imperante visione meccanicistica del mondo. Le novità introdotte dalla relatività e dalla meccanica quantistica costringono infatti l'indagine filosofica a non fare più affidamento né all'empirismo di ascendenza baconiana, né al razionalismo idealistico, ormai incapaci di rendere conto della nuova pratica scientifica e del suo sviluppo. In particolare, ciò che massimamente diventa il bersaglio delle critiche dell'epistemologo francese, si sostiene sia il tradizionale binomio del soggetto-oggetto, alla base di qualsiasi approccio scientifico e filosofico, che intende indagare la realtà, ipotizzando un superamento di tale impostazione, talvolta concentrata troppo sull'oggetto e talaltra eccessivamente sul soggetto, attraverso uno spostamento dell'attenzione sull'elemento del binomio, fino a quel momento obliato dallo sguardo filosofico, ossia la relazione che lega i due poli, caratterizzata immediatamente da una forte connotazione etica e politica. Seguendo l'ipotesi di concentrarsi dunque sulla dimensione relazionale tra l'osservatore e l'osservato, Bachelard reagisce alla crisi formulando la proposta epistemologica della *filosofia del non* e l'apertura ai metodi, avvalendosi soprattutto di una curiosa collaborazione tra la prospettiva fenomenologica e quella psicoanalitica, che gli permettono di arrivare a mettere in luce la presenza e il ruolo svolto nelle indagini filosofiche e scientifiche delle immagini e degli elementi immaginali, caratterizzati appunto da un'essenza strettamente mediatrice e relazionale. Prendono così avvio gli Studi sull'immaginario, da cui si sviluppa una vera e propria Filosofia dell'immaginale, in grado inoltre di rendere conto anche del fenomeno contemporaneo della diffusione incontrollata delle immagini, attraverso i più recenti mezzi tecnologici di produzione e di riproduzione, i quali non soltanto pongono fine alla "galassia di Gutenberg", ma sembrano generare alcuni inaspettati effetti, determinati da una sorta di generale anestesia che colpisce lo spettatore di fronte allo scorrere incessante delle figure, cioè delle informazioni, che consuma ogni giorno. La proposta di concentrare le indagini filosofiche sulle immagini risulta tuttavia audace e, per molti versi, provocatoria, dal momento in cui sembra scontrarsi con una tradizione occidentale intrinsecamente "iconoclasta", che paradossalmente permane anche nell'età contemporanea, ossia all'interno dell'attuale "civiltà delle immagini". La possibilità di applicare le tradizionali categorie della Filosofia politica all'interno di questo nuovo filone di studi, evidenziando quindi la particolare declinazione filosofico-politica dell'immaginario, trova presto una dimostrazione, poiché la politica, anche quella contemporanea, oltre agli aspetti strettamente logico-razionali, si fonda anche sugli elementi intrinsecamente immaginali, come simboli, immagini e miti politici, che riguardano per esempio la legittimità

dell'esercizio del potere da parte dell'autorità politica, oppure i temi della rivoluzione, della rivolta, della partecipazione politica attiva e molti altri nuclei argomentativi. Considerando infine che il corpo, a seguito della svolta biopolitica, diventa nella contemporaneità il principale oggetto della politica, si chiarisce immediatamente l'idoneità dell'approccio metodologico che lega l'ambito dell'immaginale alla Filosofica politica, che precisamente si formula attraverso gli studi della Simbolica politica, per indagare oggi il tema della corporeità dal punto di vista filosofico-politico.

A questo proposito, gli Studi sull'immaginario occidentale evidenziano, a partire dalla nota coppia fenomenologica *Körper-Leib*, una contrapposizione tra il paradigma del "corpo macchina", di ascendenza cartesiana, che però nell'età contemporanea si ispira all'utopia dell'automa eterno e all'ideologia bio-tecnocratica, e il paradigma del "corpo vitalista", il quale intende invece far leva sulla cifra di trascendenza della corporeità, ispirandosi a tutt'altra serie di concezioni ed elementi immaginali del corpo umano, tra i quali emergono il mito della "natura paradisiaca" e l'utopia del buon regresso al corpo primitivo, nudo, custode dei valori dell'equilibrio e della vitalità, pensato come il punto ideale, in grado di resistere e avviare un processo di risanamento del corpo stesso e dell'ambiente contaminato dagli artefatti. Le filosofie della corporeità sembrano unanimi nell'indicare il periodo interbellico, ossia una delle fasi apicali della crisi generale sopra citata, come uno dei momenti in cui affiora nella coscienza collettiva occidentale questa visione fortemente dualistica del corpo umano, come dimostrano, dal punto di vista teoretico, gli elementi immaginali che conformano l'immaginario della Grande Guerra, e dal punto di vista pratico lo sviluppo di nuove direzioni adottate in ambito giuridico e sanitario in merito alla disabilità, che in seguito ai due conflitti mondiali diventa per la prima volta una vera e propria questione sociale per i Paesi occidentali. Nello specifico, tale prospettiva duale del corpo viene adottata da alcuni importanti eredi della lezione epistemologica bachelardiana, come l'accademico G. Canguilhem, il quale elabora una peculiare filosofia della medicina proprio a partire da questi spunti e, più in generale, una specifica visione sul rapporto tra il vivente e la tecnica, che in parte si ritrova, diventando piuttosto rilevante, nell'opera di M. Foucault, il cui merito consiste nell'aver evidenziato la svolta biopolitica sopra menzionata. La questione sulla visione duale del corpo nella contemporaneità diventa infatti ancora più preminente, dal momento in cui la politica e le sue pratiche non si rivolgono più tanto al corpo-oggetto, che secondo le analisi foucaultiane coincide con il bersaglio della giustizia sia nello stadio più primitivo del

supplizio, che in quello successivo della punizione, ma si dirigono verso il corpo-soggetto, ossia il vero obiettivo di un sempre più raffinato e capillare processo di politicizzazione della vita, dal momento in cui il potere nella società disciplinare giunge a pervadere qualsiasi dimensione del vivente, sia interiore che fisica. Questa prospettiva e la comprensione della stessa risulterebbero tuttavia inafferrabili, in mancanza di una conoscenza aprioristica circa la presenza dei due differenti paradigmi con i quali si intende la corporeità, soprattutto senza aver colto lo sviluppo del modello contrario alla versione meramente meccanicistica.

Il terzo aspetto preso in considerazione dallo studio concerne la dimensione eminentemente sociale e politica dei paradigmi del "corpo macchina" e del "corpo vitalista". Nello specifico, a partire dalle nozioni di "corpo mediale" e "corpo collettivo", che risultano particolarmente rilevanti per riflettere oggi sulla partecipazione politica dei cittadini e sulle dinamiche della rappresentanza delle odierne democrazie occidentali, inserite all'interno della "civiltà delle immagini" contrassegnata dalle più recenti innovazioni introdotte dagli spazi digitali, la visione meccanicistica o vitalistica del corpo può offrire una chiave di lettura per questi aspetti di natura filosofico-politica. Nello specifico, mentre l'emergere della visione anti-riduzionista del corpo in polemica verso quella meccanicistica risulta fondamentale per comprendere gli sviluppi delle analisi riguardanti la svolta biopolitica, l'interesse verso la questione della corporeità e le sue varie prospettive risulta paradossalmente molto meno manifesto a proposito dell'approfondimento su alcune categorie fondamentali della teoria politica, tra cui quella dell'azione politica. Si propone pertanto di sviluppare quest'ultimo polo concettuale a partire da una delle principali trattazioni nel pensiero filosofico contemporaneo, che coincide con il pensiero di H. Arendt, che lo struttura proprio a partire da una precisa idea di partecipazione politica strettamente connessa al concetto di rappresentanza. Seppur non presente nell'impostazione originaria, la ripresa delle analisi arendtiane, in merito alla struttura dell'azione politica, oggi hanno aperto un dibattito internazionale su queste tematiche, all'interno delle quali si ritrova anche un filone che intende integrare la dimensione della corporeità nell'azione politica, avvalendosi di alcuni spunti di riflessione suggeriti proprio dalla prospettiva alternativa al "corpo macchina". Allo stesso modo, l'influenza esercitata dai due paradigmi del corpo, strettamente connotati da aspetti di carattere immaginale, si dimostra anche all'interno dei linguaggi politici, individuabili precisamente come dei moduli comunicativi particolarmente utili, dal punto di vista

retorico, per la preparazione di una comunicazione politica improntata alla costruzione del consenso degli elettori e per fornire dei precisi orientamenti alle direzioni politiche, giuridiche ed economiche, intraprese nell'ambito della sanità pubblica.

CAPITOLO 1
FILOSOFIA DELL'IMMAGINALE, CORPO E POLITICA
CATEGORIE E METODO

L'approccio filosofico-politico all'interno degli Studi sull'immaginario dev'essere innanzitutto chiarito attraverso una riflessione sulle categorie e sui metodi che contraddistinguono le indagini sull'immaginario stesso, a seguito della quale si comprendono anche i legami con la Filosofia politica. A questo proposito, si presenta quindi una breve ricostruzione della genesi degli Studi sull'immaginario a partire dalla prima metà del Novecento, ovvero nel contesto di una profonda crisi, innanzitutto di natura epistemologica, nonché politica ed etica, che attraversa tutti i campi del sapere, rispetto ai quali le analisi sull'immaginario e la riscoperta della sfera dell'immaginale rappresentano una proposta di ricerca tanto intensa e innovativa da poter prospettare il superamento di tale momento di stallo, catturando l'interesse dei diversi studi che contribuiscono ad affermare così lo statuto e il carattere fortemente pluridisciplinare di questo nascente ambito e metodo di analisi. Una volta definito l'immaginario, attraverso la descrizione delle sue strutture e delle sue componenti, le quali si avvalgono di elementi concettuali complessi, come l'immagine, il simbolo, il mito, l'archetipo, il paradigma e molti altri, si giunge a determinare anche la particolare declinazione filosofico-politica di questo tipo di analisi, la quale in conclusione permette di formulare la proposta di esaminare l'intricata questione della corporeità, proprio alla luce degli strumenti teorici forniti da una prospettiva filosofico-politica applicata all'immaginale.

1. Genesi di un metodo: nel profondo della crisi

Al fine di descrivere sinteticamente la portata della crisi di inizio Novecento, si rivelano piuttosto efficaci alcuni spunti di riflessione offerti nel primo saggio che compone la raccolta *Epistemologia* di G. Bachelard[2], in cui il filosofo, nel commentare sostanzialmente gli esiti dello sgretolamento della visione meccanicistica, a seguito delle novità introdotte dalla relatività e dalla meccanica quantistica, pone l'attenzione sull'impossibilità per l'indagine filosofica di fare ancora affidamento all'empirismo di ascendenza baconiana e al razionalismo idealistico, ormai incapaci di rendere conto della nuova pratica scientifica e del suo sviluppo. Nell'ottica bachelardiana, la filosofia e la scienza sono considerate strettamente unite, a tal punto che una segue sempre lo sviluppo dell'altra e viceversa, ma pare che la filosofia contemporanea non riesca più a elaborare i cambiamenti introdotti dalla scienza, mancando la costituzione di una filosofia della scienza adeguata allo spirito del momento. Secondo Bachelard, una delle cause della crisi consiste nel fatto che alla fine dell'Ottocento vige ancora una forte credenza nel carattere empiricamente unificato della conoscenza del reale: dal punto di vista filosofico ciò vale sia per gli empiristi, secondo i quali l'esperienza è uniforme, poiché tutto deriva dalla sensazione, che per gli idealisti, dal momento in cui l'esperienza è comunque considerata uniforme, in quanto impermeabile alla ragione. Nell'adozione come nel rifiuto, l'essere empirico rappresenta quindi un'unità, un blocco assoluto e, di conseguenza, la conoscenza intera non può che essere concepita sotto l'attributo dell'omogeneità, organizzata da una ragione stabile e universale, alla quale si adegua anche la filosofia, con il suo linguaggio. In altri termini, si tratta dell'imperare di una visione scientifica e strumentale del mondo che ordina di osservare, pesare, misurare, contare, calcolare gli oggetti, concentrandosi sul concreto e diffidando dell'astratto[3]. All'interno di questo quadro, però, «ecco che la fisica contemporanea ci arreca messaggi di un mondo sconosciuto»[4], inviando dei segni ignoti, che i filtri di questo sguardo sul mondo non riescono a interpretare, al quale corrispondono le nostre abitudini psicologiche, che in particolar modo «sembrano […] refrattarie all'analisi usuale che separa una cosa dalla sua azione. Nel mondo sconosciuto che è l'atomo vi sarebbe, dunque, una sorta di fusione tra l'atto e l'essere, tra l'onda e il corpuscolo?»[5].

---

[2] Cfr. G. Bachelard, *Epistemologia*, trad. it. di F. Lo Piparo, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 8.

[3] Cfr. ivi, pp. 7-8.

[4] ivi, p. 8.

[5] *Ibidem*.

Com'è noto, la questione provoca una cesura tanto profonda da richiedere un ripensamento epistemologico complessivo, dal momento in cui ciò che viene messo in dubbio diventa il fenomeno nella sua interezza. La presa immediata sul reale e le spiegazioni di ordine meccanicistico vengono infatti adombrate all'improvviso da uno spesso strato di provvisorietà, convenzionalità e confusione, che mettono in dubbio l'incontrastata autorità della fisica classica, la quale improvvisamente appare "morta", benché ancora indispensabile per analizzare le meccaniche contemporanee.

L'aspetto maggiormente determinante di tutto questo cambiamento consiste nel fatto che i rudimenti teorici di tale fisica non sembrano più essere sufficienti per rideterminare i caratteri filosofici della scienza. Così, nelle parole di Bachelard, «le filosofie della conoscenza sembrano ai nostri giorni in disgrazia»[6], quasi assuefatte da una sorta di pigrizia, se non propriamente di negligenza[7], nel provare a pensare altrimenti, incapaci appunto di seguire tali cambiamenti e gli impulsi che ne derivano.

Le conseguenze di questa crisi si riversano anche nelle diverse branche del sapere filosofico, soprattutto nell'etica e nella filosofia politica, in ciascuna delle quali, in maniera sommaria, si ravvisa l'esigenza di rivalutare, se non propriamente di superare, il classico binomio epistemologico del soggetto-oggetto, alla base di qualsiasi approccio scientifico e filosofico che intende indagare la realtà. In particolare, la proposta che proviene soprattutto dalla fenomenologia della prima metà del secolo scorso è quella di concentrarsi sull'elemento del binomio, fino a quel momento trascurato dalla riflessione filosofica, talvolta concentrata più sull'oggetto e talaltra sul soggetto, ossia sulla relazione tra i due poli, dai forti connotati immediatamente etici. Questo suggerimento è bene espresso, per esempio, ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* di Husserl, il quale si inserisce nel medesimo dibattito sulle scienze, in cui opera in seguito anche Bachelard, nel punto in cui evidenzia che, sia nel caso in cui la fisica sia rappresentata da Newton che da Planck o da Einstein, il nocciolo della questione appartiene a tutt'altro piano di considerazioni, ossia alle diffuse lamentele del tempo su tutta la cultura occidentale e sulle sue scienze[8], le quali non sembrano più in grado di offrire un quadro axiologico e di significato a ciò che illuminano. La crisi scoppia dunque nel momento in

---

[6] ivi, p. 13.

[7] Cfr. *Ibidem*.

[8] Cfr. E. Husserl, *La crisi della scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di W. Biemel, E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 33-34.

cui si rendono evidenti i limiti del dominio della ragione calcolante propria della tecnica, i cui effetti reificanti sulla realtà comportano un generale clima di disorientamento, di sfiducia e di dubbio nei confronti del benevolo dio della scienza e delle potenzialità dei prodotti dell'ingegno umano, nonché, da un punto di vista etico e politico, si traducono, secondo i filosofi dell'Europa, nel ripiegamento ai nazionalismi e nel diffuso atteggiamento di chiusura verso le relazioni internazionali. In fondo, è proprio l'improvvisa spaccatura del binomio soggetto-oggetto a mostrare l'inquietante deriva che esprime la coppia modernità-violenza, emblema dello spirito decadente del tempo[9], bene sviluppata nel più noto concetto di "tramonto dell'Occidente"[10].

A questo proposito, all'interno della crisi è interessante notare un mutamento riguardante addirittura i modi di intendere la nozione di crisi stessa, che concorrono non soltanto ad aggravare le sensazioni attorno alla caduta del positivismo, ma anche ciò che il termine evoca nelle espressioni del linguaggio comunemente utilizzato. Per comprendere le sfumature di significato cangianti attorno al senso della rottura, è necessario recuperare innanzitutto l'etimologia della parola. Si sottolinea infatti che "crisi" deriva dal verbo greco *krino*, ossia "separare", e pare che il suo impiego concernesse soprattutto l'ambito agrario, per indicare la fase del raccolto in cui il contadino, dopo il momento di trebbiatura e di mietitura, separa la parte buona del prodotto dalle scorie. Il primo significato di crisi rimanda quindi all'idea di una separazione sapiente e analitica, nonché a una notevole capacità di giudizio e di discernimento, in merito a ciò che possiede o meno valore, da preservare e rielaborare per ottenerne una versione migliore. Nel corso del tempo si registra tuttavia una variazione rispetto a questa prima concezione, poiché il termine compare anche in ambito medico, da cui peraltro proviene il significato a noi più familiare, all'interno del quale viene utilizzato per indicare il momento decisivo di una malattia che,

---

[9] Le riflessioni sull'Europa di C.G. Jung, già comparse nel periodo interbellico, esprimono chiaramente questo spirito: «Prima della guerra mondiale la gente non notava alcuni fattori di disturbo nel clima spirituale o psichico dell'Europa, anche se uno psicologo critico o un filosofo di vecchio stampo avrebbero trovato sufficienti temi di discussione. Era quello un mondo di prosperità, un mondo che credeva in ciò che si poteva vedere con i propri occhi e sentire con le proprie orecchie, e che aveva fede nelle asserzioni del razionalismo e del positivismo filosofico. Si era pienamente convinti che le relazioni internazionali, finanziarie, commerciali e industriali fossero così intrecciate che anche la semplice eventualità di una guerra fosse da escludersi». C.G. Jung, *Psicologia e problemi nazionali*, a cura di N. Janigro, *La guerra moderna come malattia della civiltà*, Mondadori, Milano 2002, p. 92.

[10] Cfr. O. Spengler, Il tramonto dell'Occidente, trad. it. a cura di J. Evola, Longanesi, Milano 1957, pp. 57-60. Per un'analisi simbolico-politica sul tema, Cfr. G.M. Chiodi, *Europa: universalità e pluralismo delle culture*, Giappichelli, Torino 2002; C. Bonvecchio, *Europa degli eroi. Europa dei mercanti*, Mimesis, Milano 2019; E.S. Storace, *La civiltà occidentale e l'identità europea. Studi di filosofia politica*, Meltemi, Milano 2017.

giunta al termine del suo sviluppo, arriva a manifestare l'apice della pericolosità, mettendo a rischio la vita del paziente. Il questo senso, la crisi si accosta al termine greco *kreinen*, che indica, appunto, il drastico intervento chirurgico operato sul corpo del malato, al quale può seguire, come a un bivio, la risoluzione del problema, cioè il ripristino della salute, oppure la morte del paziente[11]. Lo scarto tra il primo e il secondo significato si comprende bene se si considera che una delle massime filosofie della storia, quella delle lezioni di G.W.F. Hegel[12], interpreta ancora teleologicamente la crisi come un periodo di stallo che ciascuna civiltà, dotata di nascita, maturazione e tramonto, è chiamata ad attraversare per raggiungere una fase successiva di maggiore progresso e di miglioramento.

Questo non sembra invece coincidere con la concezione della crisi nelle riflessioni degli studiosi sulla decadenza dello spirito europeo nel periodo interbellico, come E. Husserl, M. Heidegger, P. Valéry, solo per citarne alcuni, i quali abbandonano completamente tale visione, ingenuamente orientata all'idea lineare del processo di civilizzazione, abbracciando proprio il senso medico della crisi. Le condizioni del primo dopoguerra sono infatti interpretate nei termini di una vera e propria soglia ultima, al di là della quale l'Europa rischia di incamminarsi irreversibilmente verso la propria estinzione. Non vi è più la previsione, positivistica e fiduciosa, al termine di un'epoca, dell'inizio di una nuova e gloriosa fase di maggiore progresso, ma al contrario la consapevolezza di essere di fronte allo stesso bivio a cui è drasticamente posto il chirurgo che procede con il bisturi sul corpo del malato, il quale diventa una chiave di lettura per provare a comprendere una realtà fin troppo frammentata, i cui tentativi di ricomposizione e di ritorno alla pace sembrano sempre più flebili e incerti[13]. L'affermarsi nel linguaggio comune di quest'ultima sfumatura di significato del termine "crisi", modifica profondamente la semantica del concetto stesso e introduce dei nuovi elementi concettuali nella coscienza collettiva del periodo interbellico.

---

[11] Sull'analisi etimologica del termine crisi, cfr. R. Esposito, *Da fuori: una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 19.

[12] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it a cura di G. Bonacina, L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 56-71.

[13] Cfr. le considerazioni heideggeriane della crisi raccolte in M. Heidegger-H. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, trad. it a cura di J. Bednarich, Marsilio, Venezia 1999, pp. 21-27, che interpretano la contemporaneità proprio nei termini di un *aut-aut*, di vita o di morte di una civiltà, asserendo che il futuro dell'Europa non può che dipendere dalla capacità dei suoi popoli di incamminarsi verso la strada della salvezza, in grado di risolvere e superare il loro stato di frammentazione, oppure il processo della sua distruzione. Anche P. Valéry, nel 1919, riflette nei medesimi termini sulla condizione europea, che interpreta come una decadenza dello spirito alla guida dei popoli del continente, la quale necessita di recuperare le proprie radici identitarie. Cfr. P. Valéry, *Oeuvres tome I*, Gallimard, Paris 1957, p. 990.

Dalla critica ai limiti della visione positivista e della tecnica, come lo spirito dell'Occidente, emerge anche un ulteriore aspetto imprescindibile per comprendere le radici degli studi sull'immaginario, ossia la graduale e sempre più estesa diffusione delle immagini attraverso i mezzi tecnologici, che avviene contemporaneamente alla manifestazione della crisi. A questo proposito, G. Rossetto, riflettendo proprio sul nesso tra le immagini, la crisi e la tecnica, nell'introdurre l'edizione italiana de *L'Imagination Symbolique* di G. Durand, sottolinea proprio che «la denuncia al positivismo, fermo su posizioni asfittiche di fronte all'appello del significante verso un'escatologia, è netta. La scienza accademica ha dimenticato l'uomo fenomenico, che è se stesso e più di se stesso. È questo "più" colto dall'arte, dalla religione, proposto dai miti, che dev'essere recuperato, se si vuole dare la salute della speranza all'uomo di tutti i giorni»[14]. Appare banale affermare che nel Novecento sembra definitivamente chiudersi il dominio della "galassia Gutenberg", cioè la supremazia della stampa e della comunicazione scritta sull'immagine mentale (immagine percettiva, ricordo, fantasma, ecc.) o iconica (figurazioni dipinte, scolpite, ecc.), attraverso l'edificazione di una sorta di "civiltà dell'immagine", grazie ai progressi tecnologici negli ambiti della riproduzione delle immagini (fotografia, cinema, videocassette, ecc.), e dei loro mezzi di trasmissione (telefoto, televisore, telefax, ecc.), ma pare invece molto meno scontato asserire che una simile inflazione degli insiemi delle immagini destinate al consumo abbia provocato, di conseguenza, uno stravolgimento anche all'interno delle filosofie. Una simile innovazione avrebbe infatti dovuto provocare una vera e propria rivoluzione culturale nelle società occidentali, attraversate dalla crisi, considerando che le altre civiltà non sembrano provare una cesura così profonda tra le informazioni veicolate dalle immagini e quelle diffuse dai sistemi di scrittura[15], eppure ciò non sembra davvero verificarsi. Intorno a questi punti di distacco, Durand considera che «queste civiltà non occidentali, lungi dal fondare il loro principio di realtà su di un'unica verità, su di un'unica procedura di deduzione della verità […] hanno stabilito il loro universo mentale, individuale e sociale, su fondamenti plurali, quindi differenziati. E ogni differenza (alcuni dicono ogni 'politeismo dei valori') si presenta come una differenza di figurazione, di qualità figurate e rese in immagine»[16]. Si esplicita così un paradosso della

---

[14] G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, trad. it a cura di G. Rossetto, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 1967, p. 1.

[15] Ad esempio, i caratteri cinesi rappresentano la perfetta unione dei segni figurati con le sintassi astratte. Cfr. ivi, pp. 7-8.

[16] ivi, p. 8.

civiltà occidentale che, se da un lato comincia a porre in questione il suo più grande prodotto, la tecnica, che ha permesso l'occidentalizzare del mondo e allo stesso tempo la mondializzazione dell'occidente[17], e con essa anche i fondamenti dei saperi che poggiavano sulla medesima *forma mentis*, dall'altro lato il continuo progresso, la produzione, la riproduzione e la comunicazione delle immagini, favoriti dalle tecnologie, non sembrano attirare con decisione l'attenzione di una filosofia in crisi, ferma nel punto di ristagno e in cerca degli elementi in grado di rifondare le sue strutture.

1.1. Filosofia del non *e l'apertura ai metodi: la risposta epistemologica di Gaston Bachelard*

Bachelard contesta fortemente la visione positivistica della scienza come processo unilineare, continuo e cumulativo, affermando che il progresso scientifico procede per "rettificazioni", attraverso "rotture epistemologiche", indispensabili per mettere in discussione le categorie e gli schemi teorici precedenti. Qualsiasi riferimento al concetto di verità ha dunque senso soltanto al termine di tale polemica, poiché non può darsi prima di quest'ultima[18].

Le opere epistemologiche bachelardiane entrano dunque nelle pieghe della crisi a partire dal rapporto tra filosofia e scienza, in particolare dal superamento dell'empirismo e dell'idealismo come due profili della medesima razionalità, rinchiusa nei suoi principi e che ancora presuppone di poter considerare la realtà come un blocco unico. In altri termini, comincia a evidenziarsi a monte la necessità di un'epistemologia in grado di rendere conto di quella che è una sintesi più o meno mobile della ragione e dell'esperienza, spezzando l'illusione di pervenire a un presunto sapere corretto, fondato innanzitutto sull'osservazione immediata, che si riscontra di riflesso anche nei principi alla guida dell'indagine filosofica. In altre parole, secondo Bachelard, nel contesto stagnante della filosofia, soprattutto della filosofia della scienza, intrappolata negli ostacoli epistemologici "del generale e dell'immediato", cioè nello studio filosofico dei principi troppo generali e nell'analisi scientifica dei risultati troppo particolari, si richiede l'elaborazione di una nuova filosofia capace di esporsi autenticamente alla molteplicità del reale[19], accogliendo

---

[17] Cfr. E. Morin, *Pensare l'Europa*, trad. it. a cura di R. Bertolazzi, Feltrinelli, Milano 1988, p. 86.

[18] Cfr. G. Fornero, S. Tassinari, *Le filosofia del Novecento. Vol. 2*, Mondadori, Milano 2006, pp. 394-395; cfr. N. Del Longo, *Gaston Bachelard e le vie dello spirito*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

[19] Cfr. F. Bonicalzi, *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere*, Jaca Book, Milano 2007, p. 22.

così le esortazioni provenienti dalla nuova fisica[20] e trovando la propria ripartenza.

Sotto l'impulso di queste considerazioni, gli esiti degli studi epistemologici bachelardiani confluiscono precisamente nella proposta della *filosofia del non*, sistematicamente esposta nelle opere *Le nouvel esprit scientifique* (1932) e *La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (1940). In breve, polemizzando con un'epistemologia troppo monolitica, si sottolinea la necessità di operare un passaggio per favorire la pura astrazione, attraverso il quale procedere anche con un chiarimento di ciò che concerne la sfera dell'astratto e quella del concreto, ancora confusi, secondo Bachelard, dal pensiero scientifico prima della rivoluzione quantistica. Gli esiti dovrebbero pertanto condurre alla nascita di un nuovo spirito scientifico, la cui ragione non dovrà più orientarsi tanto al "perché", quanto al "perché no". Un esempio emblematico di questa effettiva capacità di rinnovamento delle scienze, in rapporto ai cambiamenti della filosofia, è rappresentato dal passaggio dalla geometria euclidea a quella non-euclidea, che risulta proprio da un proficuo confronto tra piani di pensiero astratti, i quali si distinguono per la scelta di una data matematica iniziale e per la relativa assiomatizzazione, che si ripercuotono profondamente sull'esperienza fisica e sulla riflessione filosofica.

Questo nuovo spirito scientifico si scontra con la filosofia cartesiana, rendendola immediatamente impossibile, soprattutto nel punto in cui la proposta bachelardiana rinnega la dottrina delle nature semplici e assolute, sulla quale si fonda l'io come punto iniziale di tutta la struttura epistemologica. Nello specifico, la *filosofia del non* si pone contro la posizione cartesiana, nel tentativo di dimostrare che qualsiasi concetto posto come fondamento può sempre sdoppiarsi in una numerosa serie di concezioni complementari. La *filosofia del non*, come prospettiva epistemologica a capo del nuovo spirito scientifico, si distingue quindi per l'essenza fortemente dialettica, che intende appunto superare l'imbarazzante opposizione tra la filosofia, chiusa e finalista, e la scienza contemporanea, aperta e in continuo movimento. Il tipo di razionalismo dialettico proposto da Bachelard non dev'essere tuttavia confuso con quello hegeliano, poiché a differenza di quest'ultimo non intende procedere in modo conciliativo, a priori, ma secondo una dinamica orientata

---

[20] «La ragione moltiplica le sue obiezioni, dissocia e ricongiunge nozioni fondamentali, tenta le astrazioni più audaci […]. Segno di una stupefacente maturità spirituale, appaiono pensieri, uno solo dei quali, da solo, sarebbe bastato a rendere illustre un secolo: la meccanica quantistica, quella ondulatoria di de Broglie, la fisica delle matrici di Heisenberg, la meccanica di Dirac, le meccaniche astratte che ordineranno tutte le possibilità dell'esperienza». G. Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza scientifica*, trad. it. di E. Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 38

propriamente alla mediazione, anche a posteriori, in grado cioè di manifestare pienamente la complementarietà degli elementi impiegati.

Il "non" non intende affatto esprimere una volontà di negazione, ma al contrario vuole favorire una riorganizzazione del sapere su basi allargate e più inclusive. Anche in questo senso, la geometria non-euclidea offre ancora un caso emblematico, dal momento in cui effettivamente non nega la geometria euclidea, ma semplicemente ridisegna ed estende i confini teorici della geometria in generale. In questo modo, la *filosofia del non* dovrebbe permettere alla scienza «il diritto di servirsi di elementi filosofici distaccati dai sistemi in cui sono nati»[21], rompendo definitivamente con «l'ambizione di trovare un solo punto di vista e un punto di vista fisso per giudicare l'insieme di una scienza»[22]. In altre parole, i metodi della filosofia devono aprirsi, estendersi, per essere in grado di informare elementi diversi dell'esperienza e della teoria. L'idea può essere riassunta nel termine polifilosofismo, oppure di "pluralismo coerente", che in senso prettamente epistemologico si esprime come una forma di "razionalismo applicato", ossia l'impiego di una razionalità che non può essere posta né prima né dopo l'esperienza, in quanto puro movimento della ragione, capace di approfondire autenticamente l'esperienza. Soltanto in questo modo è possibile dimostrare che l'esperienza, lungi dal poterla presumere in maniera chiara, immediata e definitiva, è una struttura complessa, che dev'essere affrontata scientificamente e filosoficamente attraverso un approccio razionale che non reprima tale complessità[23].

L'approccio suggerito è ormai lontano dai meccanismi della logica tradizionale e la questione concernente il chiarimento di una metodologia adeguata diventa sempre più preminente. A questo proposito, davanti al monito di non cedere all'illusoria visione monolitica della scienza, ancorata al binomio soggetto-oggetto, che trova la sua forza nell'automatismo e nel funzionamento della ragione tecnica calcolante, incapace di rispondere alle nuove esigenze della ricerca, a Bachelard appare evidente che il problema non concerne l'eventualità di progettare un nuovo metodo, in grado di pacificare i nodi conflittuali emersi dalla crisi, ma di attraversare e rendere fecondo il conflitto stesso tra prospettive metodologiche, talvolta anche rivali.

---

[21] G. Bachelard, *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, trad. it. di A. Vio, Pellicano, Catania 1978, p. 129.

[22] *Ibidem*.

[23] Cfr. F. Bonicalzi, *Leggere Bachelard*, cit., p. 28-29.

In forza di questa differenza, che non dev'essere repressa ma lasciata manifestare, la proposta di Bachelard mira a concentrarsi proprio sui metodi in senso plurale, senza che questo costituisca il rischio di uno sterile relativismo, oppure di attaccare l'incontestabile unità della scienza. La scienza, infatti, prima di essere metodologica, è soprattutto intrinsecamente generativa e ciò non può che richiedere, all'interno dei diversi razionalismi regionali, un progressivo riorganizzarsi del sapere scientifico, proprio secondo la dialettica indicata dalla *filosofia del non*, per garantire l'allargamento del "razionalismo applicato" e le sue possibilità di elaborazione.

Nel commentare e offrire il bilancio concettuale di questa sorta di "pluralismo coerente" tra i metodi, Durand evidenzia gli effetti di tale proposta sugli importanti cambiamenti impressi nell'ambito della logica tradizionale, vero oggetto della critica bachelardiana. Indubitabilmente, già l'impiego del termine "pluralismo" comincia quasi polemicamente a emanciparsi dagli schemi tradizionali della logica e del linguaggio, dal momento in cui si tratta di un concetto che diverge intrinsecamente con l'idea di una stretta classificazione di diversi insiemi sotto un genere comune, solitamente operata secondo le regole della logica classica a fondamento del razionalismo occidentale. Il primo principio a entrare in conflitto con l'idea bachelardiana di pluralismo è proprio quello di identità, tradizionalmente concepito secondo la declinazione di "esclusività": qualsiasi sillogismo, come "Tutti gli uomini sono mortali (U è M), Socrate è un uomo (S è U), quindi Socrate è mortale (S è M)", non ammette la possibilità di alcun terzo insieme, dal momento in cui tutti gli insiemi identificatori (U contiene M, che contiene S) rappresentano allo stesso tempo un'esclusione (non sono immortali, rocce, statue, ecc.). Durand pone l'accento sul fatto che questa identificazione risulta localizzata e separata da tutto il resto attraverso delle coordinate spazio-tempo universali e omogenee, pertanto l'identità appare una sorta di carta d'identità che fissa il soggetto in un determinato spazio e in un determinato tempo. Al contrario, il pluralismo al quale si appella Bachelard per fondare la sua proposta dei metodi, apre ad altre possibilità, tra le quali è contemplata anche quella di poter considerare dei "fenomeni" collocati in uno spazio e in un tempo completamente altri, come possono esserlo i contenuti offerti dai miti o delle analisi letterarie. Riprendendo la critica al binomio soggetto-oggetto si delinea progressivamente una nuova prospettiva epistemologica, in grado quasi di suggerire che «l'identificazione non risiede più, secondo la vecchia formula, *in subjecto* (*praedicatum inest subjecto*…), 'in un soggetto', ma in un

tessuto relazionale di attributi che costituiscono il soggetto, o meglio, l'oggetto»[24]. Il "pluralismo coerente" bachelardiano comincia così a prendere le mosse dalla logica classica, non soltanto a proposito del principio di identificazione, ma anche rispetto ai vincoli imposti dal principio del terzo escluso. Come anticipato, la *filosofia del non* rappresenta innanzitutto un'apertura nei confronti della dualità di ogni termine, il quale ha sempre "bisogno" del proprio contrario per esistere e riuscire a definirsi. La prospettiva epistemologica bachelardiana propone inoltre di delineare un sistema sufficientemente flessibile e dischiuso da poter includere razionalmente un insieme relazionale di elementi diversi, anche contrari o contraddittori. La rottura della logica bivalente, secondo la quale A non include mai anche ¬A, può infatti avvenire ammettendo un altro piano, concernente l'insieme delle terze qualità B, che caratterizzano A e ¬A, secondo lo schema: A= A+B e A'+B=A. Durand utilizza questa formula collocandola in una dimensione semantica diversa dal formalismo matematico. In questo senso, B getta un ponte tra A e A': ad esempio, seguendo la riflessione di Durand, si può considerare A'= animale (bue), A= ¬ animale (aratro) e un "terzo ammesso", che in questo caso non è una classe, un "genere prossimo" inclusivo, come nella logica classica, ma una qualità +B, come il fatto che entrambi possono essere definiti come *labour*, *labourer*, *labourage*, ecc, che caratterizza sia A che A'[25]. La riflessione epistemologica di Bachelard, composta quindi dall'idea di pluralità in apertura e dell'incontro tra i metodi, in questo modo non può scadere nell'illogico, ma può semmai apparire come alogica, nel momento in cui riesce a emanciparsi da alcuni meccanismi della logica classica[26].

1.2. Gli Studi sull'immaginario

All'interno del pluralismo bachelardiano, fondato sull'inedito incontro tra metodi e prospettive differenti, ne emergono soprattutto due, sulle quali l'epistemologo si sofferma con maggiore attenzione, ossia la psicoanalisi e la fenomenologia. Si prendono pertanto brevemente in esame i motivi teorici a sostegno della cooperazione tra i due ambiti e gli esiti di tale progetto, che confluiscono nel nascente ambito degli studi sull'immaginario e della Filosofia dell'immaginale.

---

[24] G. Durand, *L'immaginario. Scienza e filosofia dell'immagine*, Red Edizioni, Milano 1996, p. 52.

[25] Cfr. *Ibidem*.

[26] Cfr. ivi, pp. 53-54.

L'appello di Bachelard alla psicoanalisi risulta infatti audace e, per certi versi, anche provocatorio. I contenuti de *La Psychanalyse du feu*, il testo che nel 1938 inaugura l'approccio psicoanalitico della produzione bachelardiana, appaiono inaspettati non soltanto in riferimento a un contesto storico, nel quale l'approccio psicoanalitico è fortemente messo in discussione dalla comunità scientifica, ma soprattutto perché dalla contaminazione tra campi così eterogenei, come la filosofia della scienza, la psicoanalisi e il metodo scientifico moderno, potrebbero prodursi gli elementi in grado di rivoluzionare le procedure e le pratiche delle rispettive razionalità di questi campi. L'ipotesi bachelardiana consiste precisamente nell'assumere la psicoanalisi come la chiave di lettura per osservare le modalità di produzione della conoscenza, sia nella sua valenza più oggettiva, che in quella immaginativa e creativa. In altre parole, si propone una sorta di analisi dell'"inconscio scientifico" al fine di comprendere meglio l'intera razionalità scientifica, attraverso una prospettiva psicoanalitica capace di cogliere i nodi produttivi del sapere. L'aspetto provocatorio consiste quindi nel presumere che un determinato sapere, cioè la psicoanalisi, possa svolgere una funzione di controllo epistemologico sul lavoro delle scienze esatte, cioè di ergersi come il loro criterio di scientificità, nonostante Bachelard sia consapevole del rischio di forzarne i metodi e i principi. L'obiettivo principale di questa intersezione con la psicoanalisi è tuttavia quello di fare emergere soprattutto gli ostacoli epistemologici del fare scienza, per portarli coscienziosamente a tema e poi risolverli. Con la nozione di "ostacolo epistemologico", Bachelard intende l'incistarsi di un comportamento che, seppur tipico della ragione, rinuncia al suo lavoro di astrazione, da cui segue inevitabilmente la stagnazione e l'inerzia, se non propriamente il regresso, della conoscenza scientifica. L'espressione indica inoltre quelli che potrebbero essere definiti come degli impedimenti esterni al progresso scientifico, ad esempio la complessità e la fugacità di alcuni fenomeni, oppure dei sensi dell'essere umano, ma in senso ancora più incisivo si tratta di scovare il carattere intrinseco dell'atto stesso del conoscere, che si produce e permane nella storia, impermeabile ai cambiamenti. Analizzando dunque l'essenza degli ostacoli epistemologici, Bachelard comincia a prendere in esame l'immaginazione e l'interesse soggettivo dello scienziato, supponendo che coincidano con le sedi in cui dimorino effettivamente tali impedimenti. In questo modo, si mette in luce un ulteriore limite delle strutture della logica classica, che pongono sempre un soggetto, lo scienziato, davanti all'oggetto, con l'atteggiamento di chi osserva e comprende, fino a possedere, in cui rientrano anche gli interessi che si proiettano sull'ente che lo valorizzano. La ricerca per una ripartenza epistemologica deve pertanto approfondire la presenza

dell'immaginazione e dell'interesse come due aspetti che insieme intervengono nella formazione di una determinata visione della realtà. Gli sviluppi di questo orientamento lasciano così emergere una sorta di circolo vizioso che governa tale visione: l'immaginazione, che in qualche forma concorre alla costruzione di sistemi filosofici e scientifici monolitici, resta vittima dei suoi stessi prodotti, che finiscono per ostruire la sua capacità di aprirsi a un'esperienza astrattiva, ingannata dalle sue stesse immagini e dal linguaggio che da esse deriva e contribuisce ad arricchire. La tesi di Bachelard consiste dunque nel ricorrere alla psicoanalisi per porre fine a questo circolo vizioso di immagini, contro l'imprudente produzione di quest'ultime e del linguaggio. Bachelard inizialmente sostiene quindi che la scienza non può e non deve ammettere le immagini, a rischio di incappare in metafore e analogie, che ne ostacolano il progresso. Uno dei compiti del nuovo spirito scientifico consiste pertanto nello sforzo di liberarsi dalle suggestioni delle immagini.

A ciò si aggiunge anche il discorso sull'interesse, concetto di natura psicoanalitica, che trova il principale referente non tanto in Freud, le cui analisi vengono comunque assimilate indirettamente da Bachelard, quanto negli studi effettuati da Jung.

In sintesi, Bachelard e gli allievi riconoscono agli studi freudiani la riscoperta e l'importanza attribuita al ruolo dell'immaginazione e dell'immagine, ma ne evidenziano i limiti nella riduzione dell'immagine a un simbolo della causa conflittuale, che vede la libido opposta alle contro-pulsioni della censura. Nella prospettiva freudiana, l'immagine è infatti prodotta da un blocco della libido, quindi da una regressione affettiva, ricondotta a una sessualità insoddisfatta[27]. Diversamente, nel vocabolario di Jung, la nozione di interesse sostituisce quella di libido nell'indicare la dinamica di simbolizzazione del reale, nonché l'estensione del funzionamento del simbolico, al di là della sola sfera sessuale. In Bachelard si rende così noto il nesso tra l'interesse e l'operazione di valorizzazione di un ente da parte del soggetto conoscente: il primo genera la valorizzazione, in quanto lo scienziato aderisce in modo appassionato ad alcune idee, le quali presumono di spiegare il mondo oggettivo, ma che di fatto in quest'ultimo trovano soltanto dei pretesti per una simbolizzazione, la cui genesi risiede dunque puramente nel soggetto. L'impiego della psicoanalisi in ambito epistemologico si rivela dunque utile per concettualizzare contro quel troppo di simbolizzazione in cui prolificano gli interessi, per dirigerli verso l'astrazione, come la lezione impartita dalla *filosofia del non*. Attraverso questa

[27] Cfr. ivi, pp. 43-58.

operazione, che rivaluta enormemente la relazione tra il soggetto e l'oggetto, l'intenzione di Bachelard, il quale ha ben presente anche il filone di indagini husserliane, non mira a escludere il soggetto per guadagnare una presunta oggettività della conoscenza, che in tal senso metterebbe tra parentesi la soggettività, ma al contrario intende dimostrare che il misconoscimento del ruolo, svolto proprio da tale soggettività nel dirigere la razionalità, svela il tentativo di mettere fuori campo la contingenza del sapere, sebbene si tratti di un'eliminazione impossibile da attuare completamente. Quest'ultimo aspetto incontra inoltre un'altra rilevante tesi a fondamento dell'epistemologia bachelardiana, la quale adotta la convinzione dell'esistenza di una presunta purezza originale da dover scoprire per rifondare i metodi e le procedure scientifiche, che bene si accorda con l'idea di dover procedere per una purificazione della logica dagli ostacoli epistemologici. In altri termini, da una parte si pone dunque l'impossibilità di scartare il soggetto dal processo di produzione della razionalità, dovuta all'inesorabile contingenza del sapere, mentre dall'altra parte si profila la necessità di provare a prescindere dagli effetti che il soggetto produce nella conoscenza, attraverso la loro verifica e valutazione[28]. Al fine di comprendere meglio tutte queste analisi, ne *La philosophie du non* viene proposto un caso studio del termine "massa": gli ostacoli epistemologici attorno a questo concetto risultano infatti immediatamente evidenti nel momento in cui una delle prime formulazioni non può che cedere alle seduzioni della vista, le quali inducono a considerarla alla stregua della grandezza, e agli interessi del soggetto. «Per un bambino avido il frutto più grosso è il migliore, quello che parla più chiaramente al suo desiderio […]. La nozione di massa concretizza il desiderio stesso del mangiare»[29]. Lo stesso discorso può valere per numerosi concetti alla base degli sviluppi delle indagini, non soltanto scientifiche in senso stretto, ma anche filosofiche, come quello di sostanza, spesso utilizzato quasi come un espediente linguistico nelle condizioni in cui mancano delle argomentazioni sufficientemente esplicative. Il concetto di sostanza finisce così per radicarsi profondamente nei dinamismi della ricerca, tanto da non diventare mai autenticamente un oggetto della discussione, nell'illusione del soggetto di essere pervenuto a possedere il reale, tramite l'impiego di termini evidentemente ambigui.

---

[28] Cfr. F. Bonicalzi, *Leggere Bachelard*, cit., pp. 105-116.

[29] G. Bachelard, *La filosofia del non*, cit., p 24ss.

Nonostante una prima posizione critica rispetto alla riscoperta del ruolo delle immagini, nello sforzo di riconoscere i principi e le cause che funzionano sull'asse della soggettività, Bachelard è costretto tuttavia a riconoscere e a difendere anche i caratteri incondizionati dell'immaginazione creativa, che non producono soltanto ostacoli epistemologici, ma comprendono anche ciò che viene definita "*rêverie* anagogica", in grado di imprimere alla soggettività immaginante uno slancio astrattivo verso intuizioni sempre più complesse. Di nuovo contro la visione cartesiana, il soggetto risulta pertanto quasi un effetto della sua stessa attività razionale, che produce gli ostacoli epistemologici da sradicare, ma anche le intuizioni evocate dall'atto di astrazione da parte della facoltà immaginativa creatrice, indispensabili per sviluppare e allargare la conoscenza. Ciò nonostante, rispetto a questa nuova prospettiva è necessario considerare che non è mai propriamente il soggetto a darsi le immagini, ma anzi sembra che queste si formino logicamente in lui indipendentemente dal suo controllo e dalla sua volontà[30]. In questo senso, appare più corretto far riferimento non tanto al regno dell'immaginazione, che trascina con sé tali connotati, ma cominciare a cambiare il registro delle analisi, orientandosi più sul concetto di "immaginario", il quale si sottrae alla sfera dell'evasività irrazionale, permettendo di organizzare con più coerenza riflessiva la questione sulla produzione delle immagini.

La seconda macro prospettiva con la quale Bachelard affronta la rifondazione della razionalità e dello spirito scientifico corrisponde alla fenomenologia. La *rêverie* è intesa come un fenomeno della distensione psichica, che il soggetto sperimenta nei momenti in cui non si sente incalzato da qualcosa. La *rêverie* non ha nulla a che vedere quindi con l'attenzione ed è spesso priva di memoria, cioè consiste unicamente in una fuga dal reale, ben diversa da ogni riferimento a mondi irreali consistenti. Il ricorso alla fenomenologia nello studio nascente delle immagini si spiega dunque nel fatto che il fenomenologo, il cui compito non è mai quello di offrire una descrizione empirica dei fenomeni, può intervenire attribuendo a questi dati un'intenzionalità. In questo modo, si profila la possibilità di riuscire a risalire alla loro essenza più originaria, in grado di illuminare unitamente la sfera della coscienza e quella del linguaggio, ai quali Bachelard lega indissolubilmente anche l'ampliamento e il potenziamento della conoscenza. In particolare, una prima elaborazione

[30] «Se qualcuno afferma 'sto per realizzare una bella immagine' non la realizzerà; non si può voler realizzare un'immagine». «Non credo che la vita delle immagini appartenga al regno dell'immaginazione […]. Non siete voi a formare le immagini, ma esse si formano in voi». G. Bachelard, *La psicoanalisi del fuoco*, trad. it. di G. Silvestri, Dedalo libri, Bari 1973, p. 234.

fenomenologica dell'immagine si ritrova nelle analisi di Husserl, che cominciano a individuarla come una determinata visualizzazione della coscienza, riconoscendo quindi in quest'ultima una particolare attitudine intenzionale, che si confronta con un oggetto proprio attraverso la sua immagine. In questo senso, l'immagine partecipa alla manifestazione della cosa stessa, cioè «per quanto […] l'immagine possa essere lontana dall'oggetto, essa mantiene diverse determinazioni che ha in comune con esso: più che 'assomigliargli', lo riproduce, e così ci è 'realmente presente'»[31]. Allo stesso tempo, pensare qualcosa in immagine significa aprire le indagini a una moltitudine di prospettive, oltre a quella della sola percezione, che permetterà di cogliere l'oggetto soltanto attraverso un unico punto di vista. In altri termini, J-J. Wunenburger sottolinea a questo proposito che «La coscienza […] può accedere, attraverso l'intenzionalità immaginativa, a un'intuizione eidetica, alla cattura dell'essenza medesima della cosa, convogliando di fatto un numero di informazioni almeno pari a quello assicurato dal percepito o dal concepito»[32]. Tuttavia, l'impostazione husserliana si rivela ancora piuttosto legata alla tradizione empiristica, dal momento in cui viene comunque dato per assodato che la rappresentazione dell'oggetto deriva sempre da un dato percettivo primario, causa della produzione della relazione con la cosa stessa. Quindi, se Husserl avvia le analisi a una rivalutazione positiva dell'immagine sul piano gnoseologico, continua ancora a sottometterla ontologicamente alla percezione. In questo senso, come evidenziato da Wunenburger, la via di ricerca tracciata da Bachelard appare come una sorta di variazione fenomenologica rispetto a quella indicata da Husserl. In particolare, dopo aver fatto emergere all'interno della coscienza intenzionale quel forte antagonismo tra soggetto e oggetto, l'intento di Bachelard è quello di virare verso lo scioglimento di tale binomio, che da questo punto di vista diventa quello di concepito-percepito, introducendo tra il dato e la sua elaborazione «un nucleo figurativo irriducibile»[33].

Dagli esiti dell'intersezione tra questi sguardi eterogenei si delinea pertanto gradualmente un indirizzo di ricerca, quello sull'immaginario, che mette in luce alcuni grandi interrogativi da esaminare, riguardanti innanzitutto la natura delle immagini in relazione alla soggettività.

---

[31] E. Husserl, *Ricerche logiche*, II, VI, trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 237.

[32] J-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, trad. it di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999, p. 117.

[33] ivi, pp. 122.

1.3. La resistenza alle immagini

Il ricorso al concetto di immaginario è tutt'altro che scontato, non soltanto per l'estrema confusione che facilmente si constata nell'utilizzo dei termini che costituiscono la galassia degli elementi teorici a esso collegati, come quello di immagine, di segno, di simbolo, di icona, di idolo, di mito, di archetipo, di paradigma, spesso utilizzati in modo intercambiabile fra loro, richiedendo dunque una loro sistematizzazione, ma soprattutto perché tale proposta si scontra con uno spirito occidentale che per molto tempo ha sostanzialmente disprezzato e messo da parte qualsiasi appello alle componenti immaginali nella ricerca della verità. Su questo particolare aspetto della storia della civiltà occidentale si concentrano le analisi di Durand, le quali evidenziano un inaspettato paradosso tra l'atteggiamento prettamente iconoclasta dell'Occidente e, soprattutto alla luce dei più recenti sviluppi tecnologici, un'esplosione incontrollata nella produzione e riproduzione delle immagini, che delineano i tratti propri dell'immaginario occidentale. Durand ricostruisce nei dettagli una sorta di storia delle più o meno esplicite espressioni di rigetto nei confronti dell'inclusione delle immagini nelle fasi di sviluppo della conoscenza, inquadrando ciò che in questa sede si presentano sinteticamente come le tre maggiori fasi dell'iconoclastia occidentale.

La prima non può che riguardare l'antichità e si ritrova precisamente nello spazio creato dallo scarto tra il pensiero platonico e quello aristotelico. Indubbiamente la domanda socratica intorno al *ti estì* rappresenta una rivoluzione all'interno dello sviluppo del pensiero, dal momento in cui lega irreversibilmente la ricerca della conoscenza oggettiva alla logica binaria, costituita dagli unici valori del vero e del falso. Tuttavia, se nel pensiero platonico non si esclude ancora del tutto la via d'accesso alla verità attraverso il linguaggio dell'immaginario, in particolare quello del mito, che ricorre costantemente nei Dialoghi, contribuendo anche a consolidare la portata del ragionamento dialettico, lasciando che l'immagine mitica parli direttamente all'anima del soggetto conoscente laddove non arrivi il filtro della logica[34], nel pensiero aristotelico la legittimità di tale appello comincia ad

[34] Cfr. Durand, *L'immaginario*, cit., pp. 13-14. Ricostruendo questa prima fase di iconoclastia occidentale, Durand afferma inoltre che «Il platonismo, tanto greco-latino come alessandrino, è più o meno una filosofia della 'cifra' della trascendenza, cioè implica una simbolica. Certo, dieci secoli di razionalismo hanno corretto, ai nostri occhi, i dialoghi del discepolo di Socrate dove noi non leggiamo più altro che le premesse della dialettica e della logica di Aristotele e persino del matematismo di Cartesio. Ma l'utilizzo sistematico del simbolismo mitico, compresi i giochi epistemologici dei termini, è sufficiente e convincerci che il grande problema di Platone era certamente quello di ricondurre gli oggetti sensibili al mondo delle idee, cioè quello della reminiscenza che, lungi dall'essere un volgare ricordo, è invece una immaginazione epifanica». G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, cit., p. 28.

apparire molto più sfumata, sebbene la *phantasia* rappresenti un momento cruciale nella sintesi dell'esperienza. La logica aristotelica potenzia la portata del ragionamento binario alla base della dialettica, in cui appare il principio del terzo escluso, ritrattato, come visto, dalla critica bachelardiana, mentre la fisica aristotelica contribuisce a rafforzare l'idea secondo la quale la via d'accesso alla verità coincide innanzitutto con l'esperienza dei fatti. La conclusione del sillogismo e il dato della percezione costituiscono pertanto le sole proposizioni vere, mentre l'immagine, che non potrà mai ridursi agli argomenti formali del vero e del falso, inevitabilmente perde valore, poiché i dati dell'appercezione risultano troppo incerti e ambigui per soddisfare i requisiti aristotelici. L'immagine rimanda invece alla contemplazione inesauribile, sempre passibile di una nuova descrizione, nell'impossibilità di fissarla al pari dell'enunciato netto, che restituisce il sillogismo. In opposizione all'universalità del procedimento dialettico, l'immagine, precisamente quella che assume i connotati del simbolico, ha inoltre bisogno di essere incessantemente rivissuta: esperienza dalla quale deriva proprio la cifra di continuo cambiamento di significato, che si slega da qualsiasi specifico regionalismo di significazione, rappresentato, per esempio, dai "sintemi", ossia delle tipologie di immagini impiegate convenzionalmente, spesso in funzione di un riconoscimento di carattere sociale[35]. Nell'antichità, l'immaginazione comincia dunque a essere concepita come una maestra d'errore e di falsità, accusata di concorrere alla rappresentazione di realtà troppo offuscate, a differenza della chiarezza alla quale pervengono le definizioni della logica. A ciò si aggiunge, secondo Durand, anche il fatto che indubbiamente, nell'eredità più lontanamente ancestrale dell'Occidente, il monoteismo abbia assunto un ruolo di grande rilievo nella costituzione del medesimo spirito anti-immaginale: basti considerare il divieto di creare qualsiasi *eidôlon* a sostituzione del divino, fissato dal secondo comandamento della legge di Mosè (*Esodo*, XX. 4-5) e dell'influenza di tale precetto sul Cristianesimo (*Giovanni* V. 21; *I Corinti*, VIII. 1-13, ecc.) e sull'Islam (*Corano*, III. 43, ecc.).

La questione delle immagini si acuisce poi nella nota disputa tra iconoclasti ed iconoduli del VIII secolo, nel contesto dell'Oriente bizantino, ossia nella regione più ellenizzata della Cristianità, minacciata dal rischio d'invasione, sia materiale che spirituale, da parte dei musulmani, i quali rivendicano appunto una purezza iconoclasta, che ispirerà e incoraggerà il mondo cristiano a distruggere, per circa due secoli (730-780, poi 813-834) le immagini conservate dai monaci, perseguitati in quanto idolatri.

---

[35] Cfr. G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, cit., p. 33.

Durand evidenzia che il rifiuto all'impiego delle immagini simboliche rischia, più o meno celatamente, di portare con sé anche alcune prerogative dell'atteggiamento tipicamente dogmatico e repressivo rispetto alla nascente libertà personale, creatrice di significato che, contraria a qualsiasi convenzionalità, scaturisce proprio dall'esperienza del singolo in prossimità del simbolo.

Un'altra evidenza della tendenza iconoclasta si rileva nel mondo medievale, precisamente con l'avvento della scolastica: dopo quasi tredici secoli di assenza degli scritti di Aristotele, nel XII secolo Averroè di Cordova riscopre e traduce in arabo la filosofia aristotelica, da quel momento avidamente ripresa anche dai filosofi e teologi cristiani. Tra loro emerge Tommaso d'Aquino e il suo contributo, il quale collega il razionalismo aristotelico alle verità della fede in una summa teologica che diventa un vero e proprio asse portante per tutta la riflessione scolastica e, in generale, per la filosofia della Chiesa di Roma. Secondo le analisi di Durand, questo aristotelismo medievale finisce per elaborare a una sorta di apologia del "pensiero diretto", a scapito di qualsiasi ontologia simbolica, come può essere l'angelologia valentiniana, la quale costruisce teoreticamente una mediazione tra la trascendenza del significato e il mondo manifesto, incarnato, dei segni concreti, andando così contro anche qualsiasi ricorso alle immagini. In questo senso, il mondo sensibile non è più quello in cui è ancora possibile l'intercessione ontologica che epifanizza il mistero, ma è sempre più concepito dal punto di vista della materialità sconsacrata[36].

Il terzo momento dell'iconoclastia occidentale non può che riguardare la fisica moderna, in particolar modo il contributo del cartesianesimo, con il quale non solo la ragione si afferma definitivamente come l'unico mezzo per accedere o per legittimare l'accesso alla verità, stabilendo un unico metodo per l'investigazione del sapere "autentico", escludendo così definitivamente l'immaginario dalle procedure intellettuali, ma si completa il processo che porta al deprezzamento totale dei simboli. Nello specifico, ciò non è causato tanto dal fatto che la prospettiva cartesiana rifiuta l'impiego della nozione di simbolo, benché sia ormai dato per assodato che l'immaginazione, come la sensazione, sia la responsabile dell'errore, quanto all'evaporazione metodologica del simbolo nel segno, all'interno di una visione del mondo fisico come *res extensa*, descrivibile attraverso le equazioni algebriche. Di conseguenza, qualsiasi immagine perde la sua cifra di trascendenza, la sua capacità evocatrice, così come la sua attitudine a spiegare la realtà per mezzo di un linguaggio

[36] Cfr. ivi, p. 29

alternativo. L'immagine diventa dunque un segno, al limite un'icona valorizzata soltanto per la sua funzione decoratrice, nell'incapacità di poter trasmettere altro. Qualsiasi considerazione sull'immaginazione e l'immaginario è pertanto fortemente anatemizzata, considerata l'infanzia confusa della coscienza umana.

All'eredità cartesiana, il XVIII secolo aggiungerà poi un'altra trave portante della tradizione aristotelica, ossia l'empirismo fattuale di D. Hume e I. Newton. Accanto all'argomento razionale, la durezza del fatto, che deriva prima di tutto dalla percezione, quindi dall'osservazione e dall'esperimento, ma che può anche indicare più semplicemente l'evento in senso storico, si pone indubbiamente come un ulteriore ostacolo dell'immaginario, che in questa direzione appare sempre più confuso, prossimo al fantasma, irrazionale[37]. Rispetto al propendere di questa tendenza, è comunque necessario sottolineare che, nella modernità, la filosofia kantiana rappresenta una delle poche riflessioni in grado di lasciare ancora un spazio, seppur residuale, all'esistenza dell'elemento immaginale, poiché stabilendo un limite non oltrepassabile tra il mondo fenomenico, esplorato dalla percezione e dall'intelletto, dalle risorse della ragion pura, e il mondo noumenico, riabilita l'immaginazione come "schematismo", con la funzione di preparare, in qualche misura, la semplice percezione a inserirsi negli schemi della ragione[38].

Dal connubio tra il rigore iconoclasta del razionalismo classico e la fattualità degli empiristi, scaturiscono il positivismo e le filosofie della storia del XIX secolo: lo scientismo e lo storicismo si pongono infatti come due filosofie che, di nuovo, svalutano enormemente il pensiero simbolico e l'immaginario, considerando l'immagine soltanto alla stregua del negativo di un dato.

Secondo le analisi di Durand, la lenta erosione del ruolo dell'immaginario nelle scienze occidentali e nella filosofia, la quale se, da una parte, ha permesso lo straordinario progresso del sapere tecno-scientifico, dall'altra parte plasma una *forma mentis* chiusa e ingolfata su se stessa, raggiunge e continua a svilupparsi nel XX secolo.

In considerazione delle tre tappe presentate in questa breve ricostruzione, che si riassumono quindi nell'affermazione di una precisa forma di dogmatismo, poi nell'empirismo del pensiero diretto e, infine, nello scientismo semiologico, il paradosso

---

[37] Cfr. ivi, pp. 61-74; cfr. J-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, cit., pp. 85-89.

[38] Teorizzando, accanto alla ragion pura e alla ragion pratica, anche un "giustizio di gusto". Cfr. G. Durand, *L'immaginario*, cit., pp. 19-23.

dell'Occidente contemporaneo non appare più tanto eccezionale: nonostante la manifestazione della civiltà delle immagini, quest'ultima si rivela essere in realtà l'effetto "perverso" dell'iconoclasma tecnico-scientifico, al quale giunge la storia del pensiero occidentale anti-immaginale. Non sorprende quindi il fatto che l'immagine, avendo subito una così profonda svalutazione, non desti alcuna particolare preoccupazione nella coscienza, filosofica e scientifica, ormai completamente vaccinata dall'immaginale[39].
Per questi motivi, l'enorme e ossessiva produzione di immagini viene concepita soltanto in riferimento all'ambito della "distrazione", dell'entertainment, mentre i diffusori delle immagini, i media, diventano sempre più onnipresenti a tutti i livelli della rappresentazione, quindi anche della psiche umana. Dagli ambiti dell'educazione e della pedagogia, a quelli di carattere economico, oppure riguardanti la moda e il vestiario, gli usi e i costumi pubblici e privati, andando cioè a toccare tutti i meccanismi che soprassiedono molte delle scelte dei sinoli, l'immagine mediatica appare sempre presente, ora come informazione, ora come ideologia, propaganda, oppure pubblicità, ed è precisamente questo tipo di "manipolazione iconica" che, secondo Durand, porta con sé il potere di rivoluzionare culturalmente le società occidentali, attirando l'attenzione delle indagini filosofiche[40].

1.4. La diffusione degli Studi sull'immaginario

Seppure alcuni movimenti letterari e artistici, come il romanticismo, il simbolismo e il surrealismo, abbiano rappresentato un'inversione di rotta rispetto alla tendenza iconoclasta, cioè un tentativo di resistenza e di rivalorizzazione dell'immaginario, senza dubbio una prima vera e propria forte rivalutazione dell'immagine si lega alla scoperta dell'inconscio. Come anticipato, Freud mette in evidenza il ruolo decisivo dell'immagine che, ovunque si manifesti, si pone come una sorta di intermediario tra l'inconscio inconfessabile e la presa di coscienza confessata. In questo senso, l'immagine reca in Freud lo statuto di simbolo, inteso come quel tipo di pensiero indiretto dove il significante dicibile rinvia sempre a un significato oscuro. Da questo momento, l'immagine comincia dunque a liberarsi dalla sua secolare svalutazione e a mostrarsi come un'inedita chiave adeguata per entrare nella camera più segreta e rimossa della psiche. L'immagine freudiana resta tuttavia un indicatore dei vari stadi dello sviluppo dell'unica e fondamentale pulsione, la libido, la cui

[39] Cfr. *Ibidem*.
[40] Cfr. *Ibidem*.

produzione risulta nel punto in cui un trauma affettivo interviene per bloccare il normale compimento del desiderio. Questa sostanziale riduzione all'imperialismo della libido, che fa della sessualità il motore immobile di tutto il sistema, non tiene pertanto conto degli ulteriori e vasti aspetti di cui l'immagine può essere portatrice. Le analisi di Jung contribuiscono quindi a espandere il campo delle indagini psicoanalitiche in questa direzione, pluralizzando la libido e "normalizzando" il ruolo dell'immagine, concepita come un modello dell'autocostruzione della psiche. In questo senso, l'immagine, al contrario delle conclusioni freudiane, diventa addirittura l'indice della buona salute della psiche.

A partire dall'emancipazione dell'immagine e dell'immaginario si sviluppano parallelamente una moltitudine di studi contemporanei, non soltanto psicologici, che ne riscoprono la portata, di cui se ne prendono in esame soltanto alcuni.
In ambito filosofico, oltre ai contributi dell'epistemologia bachelardiana, con la quale si confrontano una lunga serie di filosofi contemporanei, le analisi sull'immagine simbolica si diffondono, tra le altre, anche attraverso le ricerche condotte da E. Cassirer, che riscoprono l'interesse verso il simbolico dimenticato. Nello specifico, a partire dalle critiche kantiane, il pensiero cassireriano ha il merito di tentare di disalienare la filosofia da un certo positivismo scientifico, propenso a tener conto principalmente della prima critica, restituendo altrettanto spessore anche alla Critica del Giudizio. La grande scoperta di Kant consiste infatti nell'aver dimostrato che la scienza, la morale, l'arte, non si accontentano di leggere analiticamente il mondo, ma si rivela necessario anche un giudizio sintetico a priori attraverso cui costituire un universo di valori. Secondo Kant, il concetto non è quindi un segno indicativo dell'oggetto, ma l'organizzazione instaurativa della realtà, e la conoscenza è dunque una costituzione del mondo, nella quale la sintesi concettuale si produce anche attraverso lo schematismo trascendentale. Cassirer interviene perciò sul filo delle considerazioni kantiane, evidenziando che l'operazione da condurre sui miti e sui simboli non dovrebbe consistere tanto nel ricercare una spiegazione cosmogonica pre-scientifica, oppure nella loro riduzione a forze affettive, ma si tratta piuttosto di concentrare le attenzioni sulla questione dell'espressione immaginante al simbolizzante stesso. In altre parole, il problema del simbolo non riguarda affatto il suo fondamento, poiché l'oggetto della simbolica, in estrema sintesi, non è una cosa strettamente analizzabile, ma si tratta di una fisionomia, che per Cassirer indica una sorta di modellamento globale, espressivo e vivente delle cose inerti, come un fenomeno

ineluttabile per la coscienza umana, che va a costituire un'immediata organizzazione del reale. Affiora così l'idea di un'impotenza costitutiva del pensiero, impossibilitato a intuire oggettivamente una cosa e costretto sempre a integrarla istantaneamente in un senso, attribuendole una forte pregnanza simbolica. Di conseguenza, la presenza ineluttabile del senso fa sì che, per la coscienza umana, niente sia mai semplicemente presentato, ma sempre tutto ripresentato, come in un vero e proprio puro dinamismo.

Un altro interessante filone filosofico, a proposito della riscoperta delle immagini, proviene dall'approccio del circolo ermeneutico, in questo caso rappresentato da P. Ricoeur. Il merito di questi studi è di aver distinto le ermeneutiche in grado di ricondurre il simbolo all'epifenomeno, all'effetto, al sintomo, attorno al quale diventa possibile ricostruire una sorta di archeologia del soggetto, prendendo in esame il passato biografico, sociologico, filogenetico, ecc., e allo stesso tempo di poter plasmare intuizioni di carattere utopico, restituendo all'uomo una sorta di infanzia generatrice. In questa prospettiva, il doppio del simbolo consiste dunque nel guardare insieme al passato e al futuro, restituendo un senso all'esistenza e diventando portatore di esperienza, aprendo cioè a nuovi mondi. Alla luce di queste considerazioni, è evidente che il soggetto pensante non può mai comprendere completamente una rappresentazione, lasciandosi semplicemente influenzare dal suo contenuto da manipolare attraverso l'operazione del giudizio, tipico della conoscenza diaireticamente orientata. Al contrario, l'intelligibilità dell'immagine necessita di una "comprensione indiretta", cioè richiede l'interpretazione di diversi livelli di significato, impossibile da applicare senza una posizione e un orientamento alternativo da parte del soggetto, che deve ricorrere anche a un tipo di conoscenza preliminare. L'ermeneutica valorizza quindi un genere di rappresentazione che sfugge all'immediatezza, alla trasparenza, e richiede un impegno attivo da parte del soggetto nell'esplorazione dei piani mediali. Questa attività rende possibile, tra i vari esiti, anche una poetica dell'azione sociale, aprendo così il campo delle indagini sul simbolo anche all'ambito politico, dal momento in cui l'immaginazione, come funzione generale della possibilità pratica, può certamente contribuire anche al dinamismo dell'azione collettiva[41].

In ambito antropologico, le ricerche di Bachelard trovano invece una sistematizzazione all'interno di una vera e propria scienza dell'immaginario proposta da Durand per

[41] Cfr. J-J- Wunenburger, *L'imaginaire*, PUF, Parigi 2016, pp. 12-13.

rinnovare l'antropologia generale[42]. Uno dei tratti peculiari della trattazione di Durand coincide con i punti di divergenza rispetto all'impostazione originaria di Bachelard: quest'ultimo, nonostante l'aperura ai metodi e alla *filosofia del non*, continua infatti a riflettere ponendo un acuto antagonismo tra l'immaginario e la razionalità, dimostrandosi così ancora molto vicino al cartesianesimo, seppur cominci a prenderne le distanze. Durand si concentra inoltre sullo sviluppo di un percorso antropologico in grado di dimostrare l'imprescindibilità delle immagini, passando in rassegna diversi ambiti, da quello neurobiologico al piano culturale. Gli esiti di questa operazione dimostrano che l'immaginario non si sviluppa affatto attorno a immagini libere, ma pare governato da una precisa struttura, una data logica, già in parte esplicitata a proposito delle ricerche bachelardiane, che fanno quindi dell'immaginario un mondo di rappresentazioni con meccanismi propri[43].

Altri importanti apporti teorici agli Studi sull'immaginario provengono poi dall'ambito della teologia, principalmente da M. Eliade e H. Corbin, dalla sociologia, ormai liberata dal positivismo del padre fondatore A. Compte, dalla pedagogia, come banalmente si può evincere dal ruolo educativo di molti giochi per bambini, veri e propri luoghi di conservazione dei simboli e dei riti ormai sconsacrati, fino alle ricerche anatomo-fisiologiche sul sistema nervoso umano, interessate a comprendere i meccanismi di produzione delle immagini. A questo proposito, tra le analisi effettuate da parte del mondo medico, si rivelano particolarmente interessanti quelle offerte da G. Canguilhem, il quale mette in evidenza come le immagini, cacciate dalla porta dal mondo scientifico, rientrino in realtà dalla finestra, investendo anche i concetti scientifici più moderni, come l'onda, il corpuscolo, le superstringhe. Concentrandosi in particolar modo su un caso studio, che intende dimostrare questa tendenza anche in ambito biologico, le analisi evidenziano che alcune scoperte sembrano proprio dipendere dal regime plasmato da una determinata immagine, nella quale implicitamente si iscrivono le ricerche, come dimostrato dall'episodio della disputa tra citologici, più o meno meccanicisti, e istologi, causato sostanzialmente dalla valorizzazione positiva, da parte dei primi, contraria alla concezione negativa, da parte dei secondi, attribuita all'immagine della membrana cellulare. La questione sul ruolo delle immagini all'interno dei meccanismi della ricerca scientifica è

---

[42] Cfr. G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, trad. it. di E. Catalano, Dedalo, Bari 2013.

[43] Cfr. J-J. Wunenburger, *L'imaginaire*, cit., p. 10; cfr. G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, cit., p. 23-39.

inoltre minuziosamente analizzata anche dal fisico G. Holton, che dimostra in modo esaustivo proprio il ruolo direttivo dei regimi di questo tipo di presupposizioni sull'orientamento singolare di ogni scoperta, confermando il ruolo determinante della componente immaginale sugli studi del mondo scientifico.

L'immaginario attrae dunque l'interesse di molteplici discipline, che progressivamente contribuiscono a demistificare i divieti e le esclusioni operate dall'inclinazione iconoclasta occidentale. A questo punto, non resta che entrare nelle pieghe dell'immaginario stesso, chiarendone le strutture, le componenti, la definizione e le categorie a esso attribuite.

2. Cos'è l'immaginario

In questa breve ricostruzione del diniego e della riscoperta delle immagini all'interno delle diverse branche del sapere, non può sfuggire il passaggio fondamentale, che avviene nel Novecento, dal riferimento all'immaginazione a quello dell'immaginario. La concezione generica dell'immaginazione infatti, seppur riscoperta attraverso questi ripensamenti in merito alle dinamiche della conoscenza, rimane quella di una facoltà individuale incapace di rendere conto dell'influenza che anche il contesto circostante esercita sulla capacità di immaginare del singolo, appartenente a una collettività. L'aggettivo sostantivato "immaginario" risulta quindi più adeguato per esprimere un interesse che si focalizza non più tanto su questa singola attitudine individuale, quanto alle condizioni storiche e sociali che la determinano. In altri termini, l'immaginario indica proprio il quadro in cui si è immersi, e non la facoltà che si possiede, secondo l'idea ormai chiara per la quale se, attraverso l'immaginazione, è il singolo a poter produrre direttamente qualcosa, quest'ultimo non è tuttavia un atomo che vive unicamente delle proprie facoltà e totalmente separato dagli altri, pertanto vi è un immaginario che produce il soggetto in quanto essere sociale, già da sempre immerso in un mondo di significazioni. Il passaggio nel Novecento dall'immaginazione all'immaginario pone dunque l'accento non tanto sul soggetto, che non può più essere concepito come una realtà separata dal mondo, ma sul contesto e sulle relazioni che intrattiene con il soggetto[44]. Il discorso

[44] Cfr. C. Bottici, *La politica immaginale: un abbozzo di teoria*, in «Iride», XXIII (2010), 59, pp. 65-67.

sull'immaginario si svilupperà ulteriormente compiendo anche un secondo passaggio, che segnerà il compimento di questo percorso concettuale e metodologico, arrivando a elaborare il concetto ultimo di immaginale.

Nel tentativo di formulare una definizione univoca di immaginario, si prendono ancora in esame le analisi offerte da Durand a proposito della specifica struttura, grammatica e logica che lo contraddistinguono. È ormai evidente che l'immaginario, nelle sue manifestazioni più tipiche, come l'immagine, la *rêverie*, il simbolo, il mito, l'archetipo, ecc., non può che essere fissato attraverso degli strumenti concettuali che devono andare oltre ciò di cui dispone la logica classica, facendo ricorso, per esempio, a una concezione dell'identità non localizzabile, all'idea di tempo non dissimmetrico, alla ridondanza, all'unione di elementi, anche contraddittori. In particolare, nel tentativo di tracciare una struttura dell'immaginario, Durand propone di configurare teoreticamente una topica socio-culturale, cioè di collocare all'interno di una precisa figura, in questo caso all'interno di un diagramma, gli elementi complessi del sistema, colto in un preciso momento spazio-temporale. Ispirato dallo schema del funzionamento psichico freudiano, Durand immagina dunque di tracciare un cerchio per designare l'insieme che copre l'epoca contemporanea delle società occidentali e di dividerlo orizzontalmente in tre parti: la sezione inferiore, che coincide con una sorta di Es antropologico, che Jung invece chiama "inconscio collettivo", corrispondente cioè al campo dove le "immagini archetipe" (*Urbilder*) vaghe cominciano a "rapprendersi" nelle immagini simboliche derivate dall'ambiente; la sezione centrale, composta dalle stratificazioni sociali in cui caste, ranghi, classi, ecc., modellano la suddivisione dei ruoli valorizzati o marginalizzati, cioè dove le immagini dei primi tendono a istituzionalizzarsi in un insieme fortemente coerente di codici propri, mentre quelle legate ai secondi si disperdono sullo sfondo, restando comunque i veri e propri fermenti del cambiamento sociale; infine la sezione superiore, corrispondente a una sorta di Super-io della società in questione, tendente a organizzare, cioè a razionalizzare, in codici, piani, programmi, ideologie, pedagogie, i ruoli positivi dell'Io socio-culturale. La topica comprende inoltre una dimensione verticale, che la divide in due metà "sistemiche", mentre la dimensione temporale viene rappresentata come una linea circolare che, percorrendo in senso orario tutto il perimetro del cerchio a partire dal polo inferiore, indica il flusso delle immagini che dalla sfera più bassa risalgono nei vari strati dell'immaginario, fino a raggiungere l'ultimo, dove l'alogicità del mito si attenua a vantaggio della logica, intesa in senso classico. Secondo Durand, «è dunque in un percorso temporale che

nascono, in un flusso confuso ma importante, i contenuti immaginari (sogni, desideri, miti, ecc.) di una società, ma poi si consolidano 'teatralizzandosi' in usi 'attanziali' positivi o negativi, che ricevono le loro strutture e il loro valore da 'confluenze' sociali diverse e infine si razionalizzano, perdendo la loro spontaneità mitogenica, in edifici filosofici, ideologie e codificazioni»[45].

Una rappresentazione di questa struttura può essere suggerita anche dall'immagine del fiume che scorre, utilizzata infatti dallo studioso per esprimere il "bacino semantico" dell'immaginario, la cui formazione è interpretata come l'unione, sotto movimenti generali, di piccole correnti non coordinate, talvolta anche antagoniste, come dei ruscelli, che si pongono ai margini della topica già in essere, integrando i nuovi elementi che daranno vita ai nuovi contenuti in grado di attivare il processo di rinnovamento dell'immaginario. Ciò accade, per esempio, nei momenti storici in cui si delineano degli inediti filoni di qualche genere, che in alcuni casi confluiscono in una vera e propria disputa tra scuole, come avviene per quelle religiose o filosofiche. La fase successiva, detta appunto confluenza, risulta dall'affermarsi della corrente maggiore, che ha bisogno in questa fase dell'appoggio di ciò che regge la topica precedente al fine di ottenere un riconoscimento e una conferma. A questo punto il processo di cambiamento dell'immaginario è già in atto e il nuovo influsso non solo si consolida, ma comincia a creare ulteriori flussi in grado di produrre delta e meandri che possono, più o meno, allontanarsi dalla corrente principale, avviando a loro volta un altro un nuovo percorso di trasformazione dell'immaginario[46].

In merito al sistema logico dell'immaginario, come anticipato a proposito del concetto di "pluralismo coerente" bachelardiano, l'apertura metodologica in favore di una maggiore flessibilità dell'intera struttura mette in questione alcuni tratti della logica classica, come l'impossibilità del carattere bivalente di non poter includere A e ¬A, ammettendo un altro piano di terze qualità B, il quale getta un ponte tra le due. Di conseguenza, tali mutamenti non possono che riversarsi anche sulla particolare natura della grammatica dell'immaginario che, conformemente a un'impostazione che supera ancora una volta il binomio soggetto-oggetto in favore della relazione tra i poli, respinge il vecchio *praedicatum inest subjecto*, attribuendo un valore diverso alle parti del discorso. In questo caso, non è più tanto il soggetto dell'azione, il sostantivo, a essere determinante nel

---

[45] G. Durand, *L'immaginario*, cit., pp. 58-61.

[46] Cfr. ivi, pp. 62-67.

processo conoscitivo, quanto gli attributi, gli aggettivi che entrano in gioco, nonché la verbalità, l'azione espressa dal verbo. In altre parole, gli Studi sull'immaginario, che appunto aprono l'indagine ai miti, ai simboli, ai racconti, alle immagini, ecc., segnano un vero e proprio primato del verbo, in particolar modo delle voci verbali, nelle forme passive e attive, rispetto al soggetto, lasciando quindi emergere il legame tra i termini del binomio epistemologico classico, che necessitano di essere compresi secondo il nuovo approccio[47].
Riepilogando tutte le caratteristiche dell'immaginario, si può dunque asserire che l'immaginario obbedisce a una logica ed è organizzato secondo uno "strutturalismo figurativo" che unisce il formalismo al significato. Pur innestandosi su un'infrastruttura, il corpo, e sulle sovrastrutture, i significati intellettuali e culturali, è opera di un'immaginazione trascendentale, largamente indipendente dai contenuti della percezione empirica. Le opere dell'immaginazione producono infatti anche le rappresentazioni simboliche, in cui il significato figurativo originario attiva pensieri aperti e complessi, che solo una razionalizzazione a posteriori può riportare a un significato univoco. L'immaginario è inoltre inseparabile dalle opere, mentali e materializzate, che ogni coscienza utilizza per dare un senso alla realtà, alle proprie azioni e alle proprie esperienze. In questo senso, le immagini visive e linguistiche contribuiscono ad arricchire la rappresentazione del mondo o a elaborare l'identità dell'Io. Di conseguenza, l'immaginario è una sfera profondamente ambivalente di rappresentazioni e affetti: può essere fonte di errori e illusioni, ma anche rivelatore di verità metafisiche. Il suo valore non risiede solo in ciò che produce, ma anche nel modo in cui viene utilizzato.
In via definitiva, si può quindi definire l'immaginario come un insieme di elementi eterogenei stratificati, tra loro correlati e uniti da meccanismi che non si riducono né alla linearità dei rapporti causali, né agli schemi classicamente logico-razionali[48]. L'immaginario, sospeso quindi tra reale e virtuale, materialità e immaterialità, percezione sensibile ed elaborazione mentale, tra piani logici differenti, risulta anche un prodotto collettivo e condiviso. In questo senso, l'immaginario è pertanto in grado di influenzare profondamente la *forma mentis* dell'individuo, orientando i suoi convincimenti più profondi, i suoi valori di riferimento, le sue opinioni: di nuovo, la sua identità. A livello collettivo, l'immaginario determina, attraverso narrazioni, simboli, immagini condivise,

[47] Cfr. ivi, pp. 55-58.

[48] Cfr. P. Bellini-C. Bonvecchio, *Introduzione alla Filosofia e Teoria politica*, Wolters Kluwer, Milano 2017, p 67.

l'orizzonte di esistenza di ogni cultura, quindi anche di ogni formula politica.
In considerazione di tutti gli aspetti evidenziati attorno a questo complesso concetto

L'immaginario, in buona sostanza, è il frutto dell'interazione tra l'ambiente (naturale e/o artificiale) e la dimensione psicofisica dell'essere umano che comprende anche la sua esperienza percettiva primaria. In questo senso l'immaginario collettivo si forma in base a una complessa interazione tra elementi oggettivi esterni (l'ambiente) e la diade mente/corpo. Quest'ultima è costituita tanto da una dimensione istintiva e strutturale legata alla sessualità, agli istinti primari, alla fisiologia corporea, all'organizzazione sistemica dei centri nervosi, quanto dalle rappresentazioni simboliche di ordine mentale[49].

Una volta chiarita la definizione dell'immaginario, non resta che prendere sinteticamente in esame anche le sue componenti, ponendo particolare attenzione all'immagine, al simbolo e al mito.

2.1. L'immagine

Eikon, *eidolon* e *imago* sono i lemmi impiegati per cercare di ricostruire il senso più preciso possibile attorno al termine generico di "immagine". Cominciando da *eikon* (icona), la radice **weik*- contiene un rimando all'idea di somiglianza, considerando che da Omero in poi, come mostrato dalle indagini di Wunenburger, la parola sembra provenire da un orizzonte semantico concernente le esperienze di tipo ottico, pertanto in definitiva sembra rimandare a una rappresentazione, che si offre appunto alla vista, capace di riprodurre verosimilmente la realtà. Si considera inoltre che *eikon* si applica sia alle rappresentazioni mentali, come le visioni oniriche, le immagini di un oggetto, ecc., che alle rappresentazioni mentali di realtà psichiche, come il ritratto, la statua, ecc. Oltre a questo termine appare anche *eidolon* (idolo), che deriva dalla radice **weid*- (vedere), ampiamente diffusa nelle lingue indoeuropee, e da *eidos*, ossia "aspetto", "forma". *Eidolon* è dunque accostato al senso del riflesso, che trova una certa continuità nell'idea di irrealtà, se non di menzogna, semanticamente prossima a *phantasma* (fantasma, visione o fantasia). *Eikon* è dunque vicino ai termini *eidos* ed *eidolon*, a cui è accostabile anche il termine *idea*, intesa come un aspetto manifestato da una realtà nel momento della sua apparizione. Questi termini lasciano intendere l'immagine, soprattutto come una forma visibile, che si rapporta a un'esperienza passata, presente, o che sporge verso il futuro.

[49] ivi, p. 68.

Si considera infine il termine *imago*, capace di integrare tutte le sfumature di significato dell'immagine, dal più materiale al più astratto, a cui solitamente si associano *forma*, cioè cornice rigida in grado di accogliere una materia grezza, e *figura*, aspetto di una materia lavorata, modellata. Si considerano inoltre le espressioni utilizzate, fin dall'antichità, per designare non più delle immagini visive, ma determinate formazioni linguistiche che intendono contenuti concreti: è il caso del vocabolario retorico, il quale impiega l'immagine letteraria come metafora, comparazione, presentazione sensibile. In via definitiva, sembra che le lingue neolatine si appoggino principalmente al termine latino *imago*, mentre i termini greci *eikon*, *eidolon*, *phantasma* siano recuperati soprattutto per usi prettamente specialistici. In questo modo, il termine "immagine" risulta un termine generico capace di racchiudere un insieme di espressioni all'interno del quale si trovano numerosi sottoinsiemi, formati peraltro da diverse radici linguistiche: segno, simbolo, allegoria, metafora, archetipo, schema, illustrazione, diagramma, figura, ecc.

Da queste prime considerazione emerge chiaramente che l'immagine fluttua semanticamente tra l'idea di forma visibile (in latino *imago* è forma, corpo, figura, in tedesco *Bild* e *Gestalt*, in inglese *picture*, *shape*, ecc.) e l'idea di un contenuto irreale, se non fittizio (*eidolon*, in tedesco *Schattenbild*, in inglese *phantom*). Si potrebbe tentare di sistematizzare queste sfumature di significato delineando almeno tre piani semantici di utilizzo del termine, considerando, nel primo livello, l'immagine come una rappresentazione sensibile, che ingloba dunque le impressioni percettive; poi un secondo livello, opposto al primo, nel quale la parola diventa sinonimo di idea, come nella tradizione empirista, comprendente quindi i contenuti intellettuali, oppure le rappresentazioni più astratte; e infine un terzo livello, pensato come un mediatore tra i due, in cui l'immagine è circoscritta a una rappresentazione, la cui percezione può perdurare anche in assenza dell'intuizione, attraverso i procedimenti mnesici e la rielaborazione da parte dell'immaginazione[50]. In quest'ultimo senso, l'immagine si situa a metà strada tra la percezione reale, cioè il contatto effettivo con la realtà presente, e il concetto della cosa, detemporalizzato e depurato dalla dimensione empirica. L'immagine infatti non è propriamente la cosa in sé, altrimenti sarebbe presenza e non rappresentazione, quindi in un certo senso si sostituisce all'oggetto, segnalando una distanza in grado di legarla potenzialmente alla sfera dell'irreale. A sua volta, l'irreale può essere inteso in senso stretto, come finzione assoluta, ossia qualcosa che non può prendere il posto dell'ordine

[50] Cfr. ivi, pp. 7-14.

dei fatti reali, oppure in senso lato, come il fantasma di ciò che non è attualmente presente. Al di là dunque della pluralità di aspetti che concorrono a darle consistenza, a cui si aggiungono anche quelli riguardanti il rapporto con il tempo, il grado di coscienza e il grado di illusorietà o di verità[51], si arriva a captare l'essenza dell'immagine, nel rimando a una rappresentazione mista in grado di unire questi due piani di entità contrarie[52].

Vi è inoltre un altro elemento dal quale non poter prescindere a proposito della genesi e della comprensione delle immagini, ossia la presenza fondamentale del corpo umano. Non può darsi immagine senza canali corporei che funzionano da mezzo per la sua produzione, in un certo senso è sempre il corpo nella sua interezza a partecipare alla sua formazione. Non si tratta soltanto dell'esperienza visiva, quindi dell'occhio come organo e della vista come funzione biologica, quale asse privilegiato della fondazione delle immagini, oppure della semplice mediazione corporea fornita dagli altri sensi e dal movimento, ovvero la mimica gestuale e la creazione specifica di rappresentazioni mediante la voce e le espressioni linguistiche, ma del corpo come fulcro di ogni attività. È da questo supporto infatti che si sviluppa propriamente un immaginario, inteso sia in senso interno e funzionale, come lo schema corporeo stesso, sia esterno, attraverso appunto le sue manifestazioni mimiche e gestuali, involontarie e non. L'immagine corporea, in questo senso, costituisce un importante intermediario psicofisico che assicura il buon esito dei comportamenti e dei gesti[53]. Un immaginario del corpo proprio è dunque essenziale per una corretta percezione del sé.

Il discorso comincia così a mostrare due lati della medesima questione: da una parte, la costituzione dell'immaginario, secondo una struttura, una logica, una grammatica, delle componenti proprie, che trova concretamente una delle sue radici nella presenza del corpo umano, che agisce e reagisce, mentre dall'altra ci si può chiedere quale sia l'immagine, o meglio le immagini, data la natura plurale di tale ente, che l'immaginario restituisce del

---

[51] Posto che le immagini si dividano in mentali o psichiche, in grado di produrre oggettivazioni non indipendenti dal soggetto, e materiali, cioè ancorate a un supporto esterno che rende anche possibile condividere le esperienze di ricezione, a proposito del rapporto con il tempo, si possono distinguere le immagini percettive, legate alla puntuale stimolazione sensoria nel presente, l'immagine mnesica, evidentemente connessa al passato, comprendente diverse tipologie, e infine l'immagine anticipatrice, appartenente al registro del "come se". In riferimento al grado di coscienza, si formula una distinzione tra immagine inconscia, come quella del sogno notturno, l'immagine verbale, prodotta dall'attività linguistica, attraverso un articolato sistema di fonemi, grafemi e segni, l'immagine materiale, ossia le diverse tipologie di manufatti, e infine le immagini primordiali, che racchiudono molti degli enti che spesso vengono concepiti al pari di un'immagine vera e propria. Cfr. ivi, pp. 38-70.

[52] Cfr. ivi, p. 14

[53] Cfr. ivi, pp. 14-15.

corpo umano e in che modo ciò può influenzare, a livello individuale e collettivo, qualsiasi pensiero e gesto nei confronti di quest'ultimo.

L'evidenza del carattere mediale dell'immagine si riscontra anche in una sorta di imbarazzo del vocabolario, che si avvale proprio di termini diversi, intendendoli tutti come dei sinonimi della parola, oscillando tra il concreto e l'astratto. Al fine di far chiarezza su alcune delle espressioni maggiormente utilizzate per indicare l'immagine, si prende in considerazione la categoria di alcune rappresentazioni che possono risultare primordiali, tra le quali è possibile operare per distinzioni[54]. Si tratta, per la precisione, di un insieme di semi-immagini che si ritrovano, come dei codici generativi, allo stadio precedente della rappresentazione vera e propria, portatrici proprio di quell'informazione che sarà in grado di produrre l'immagine *tout court*. Tra questi si classificano concetti che possono essere brevemente esposti, come lo schema, cioè una sorta di matrice dinamica in grado di unire il generale al particolare, il tipo, platonicamente inteso come l'impronta o il modello di un essere materiale o intellettuale, il prototipo, considerato il primo esemplare che riunisce in sé tutte le caratteristiche di una serie di copie, e lo stereotipo, ovvero la rappresentazione impoverita e standardizzata nel contenuto. Più complessi risultano invece i termini di archetipo e paradigma, che necessiterebbero di una trattazione a parte. In questa sede, basti considerare che l'archetipo (*Urbild*) che nella filosofia platonica è impiegato per indicare le forme intelligibili, quindi le fonti dell'informazione del reale, nelle analisi di Jung arriva a coincidere con una sorta di matrice psichica, rappresentando o personificando alcuni dati istintivi dello psichismo più oscuro, delle radici originarie ma invisibili della coscienza. Infine, nelle riflessioni di Durand, l'archetipo esprime un modello di formazione propriamente simbolica, il quale può assumere la forma epitetica di alto-basso, oppure quella sostantiva di luce-tenebra[55]. Riprendendo quest'ultima declinazione, ciascun archetipo è dunque descrivibile attraverso la figurazione sottesa alle sue manifestazioni simboliche[56]. Sommariamente, il paradigma risulta invece un'immagine semplificata, ma dai contenuti sufficientemente ampi da poter riguardare diversi campi d'applicazione. Nella maggiore astrattezza delle sue linee, il paradigma può dunque venire

[54] Cfr. J-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, cit., pp. 62-66.

[55] Cfr. ivi, pp. 63-64.

[56] Cfr. G.M. Chiodi, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Franco Angeli, Milano 2011, p. 91.

sufficientemente espresso secondo una struttura schematizzabile[57].
Malgrado questo indispensabile primo approccio descrittivo, l'autentica metodologia sottesa all'impiego di questi concetti resta aperta e altamente speculativa, e per certi versi di forte ispirazione metafisica, dal momento in cui i termini di questo particolare linguaggio richiedono un tipo di indagine in grado di porre in risalto la loro cifra di trascendenza, l'enigma che si cela dietro l'intreccio di significati latenti, i quali sfuggono ai vincoli logico-formali dei segni. In questo senso, l'indagine sull'immagine converge sul discorso del simbolo e del simbolismo, che rappresentano la massima espressione di questa eccedenza.

2.2. Il simbolo

Nell'impossibilità di rappresentare questa non figurabile trascendenza, l'immagine simbolica risulta una sorta di trasfigurazione non arbitraria di una rappresentazione concreta in funzione di un senso astratto. «Il simbolo dunque è una rappresentazione che fa apparire, cioè manifestare un significato nascosto, è l'epifania di un mistero»[58]. Diverso sia dal segno, dotato di un significato limitato e di un significante, anche arbitrario, infinito, sia dall'allegoria, che traduce un significato finito attraverso un significato non meno delimitato, nel simbolo il significante e il significato rimangono massimamente aperti. In particolare, secondo le analisi di Ricoeur, il significante del simbolo, ossia la metà visibile, possiede tre dimensioni, poiché è insieme "cosmico", dal momento in cui esercita una capacità figurativa nel mondo ben visibile che sta attorno al soggetto, "onirico", cioè si radica nei ricorsi e nei gesti che emergono nel corso dei sogni, e "poetico", nel senso in cui fa appello alla potenza creatrice del linguaggio[59]. Allo stesso tempo, come visto, l'altra metà, quella invisibile e indicibile che ne fa un mondo di rappresentazioni indirette, funziona attraverso una logica alternativa. Il significante, cioè la parte conosciuta, rinvia così inevitabilmente a qualcosa di più esteso, ossia a tutte le qualità figurabili, fino a toccare anche la loro antinomia. Un esempio, in questo senso, è l'immagine simbolica del fuoco, che unisce sensi diversi e contraddittori, come il "fuoco purificatore" e quello "infernale", "demoniaco". Il significato dunque è concepibile, nel migliore dei casi, ma non rappresentabile, e defluisce nell'universo concreto. Durand esprime questa estrema

---

[57] Cfr. *Ibidem*.

[58] G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, cit., p. 14.

[59] Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, tome II. Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960, p. 18.

apertura e flessibilità del simbolo, pensandolo secondo un doppio imperialismo: da una parte quello del significante, che arriva a integrare in una sola figura anche le qualità contraddittorie, e dall'altra quello del significato, che trabocca su tutto l'universo sensibile per arrivare a manifestarsi attraverso un atto epifanico. Si intuisce così anche un'altra importante caratteristica del simbolo, ossia la sua ridondanza perfezionante: un esempio sono i gesti dei simboli rituali, oppure le particolari forme linguistiche impiegate nelle narrazioni mitiche, o ancora la possibilità stessa di riprodurre e riproporre in più siti, modelli, ecc. un'immagine dipinta o scolpita. Non si devono tuttavia confondere queste prerogative con l'affermazione di una vuota tautologia: si tratta invece dell'idea di un funzionamento a spirale, in cui a ogni ripetizione, a ogni accumulazione, si definisce meglio l'intera prospettiva e il centro di ciò che indica il simbolo[60].
In definitiva, il simbolo, che in questo senso riprende in diversi punti essenziali la medesima struttura dell'immaginario e della costituzione che si è data anche all'immagine, può dunque essere definito come «un segno che rinvia a un indicibile e invisibile significato e che è perciò obbligato a incarnare concretamente un adeguamento che gli sfugge, e tutto ciò in forza del gioco delle ridondanze mitiche, rituali, iconografiche che correggono e completano inesauribilmente la mancanza di adeguamento»[61].

2.3. Il mito

In ultima battuta, si prende brevemente in esame l'elemento del mito, quale ulteriore componente fondamentale per la costituzione dell'immaginario. Senza soffermarsi su una minuziosa descrizione, ma ricordando che si tratta di una "parola" che vuole essere, in buona sostanza, una spiegazione o un racconto fondante del reale, attraverso una metodologia del tutto diversa da quella scientifica e sperimentale, che pure contribuisce allo sviluppo delle facoltà logiche e razionali, nonché delle energie emotive, dell'essere umano, si preferisce porre l'accento sulla medesima struttura di base che, anche in questo caso, condivide pienamente gli elementi sopra analizzati. Nello specifico, anche il mito, inscenando attraverso il linguaggio simbolico una serie di dinamiche narrative che coinvolgono un'eterogeneità di enti, segue esattamente la stessa logica non unicamente binaria, la quale, se da una parte talvolta sembra ancora salvare e impiegare alcune leggi della logica classica, come l'identità, oppure la non contraddizione, altre volte sembra

[60] Cfr. ivi, pp. 15-17.
[61] ivi, p. 18.

invece utilizzare una strategia concettuale che supera, ad esempio, il terzo escluso, optando per la coincidenza degli elementi opposti, in alcuni casi integrando anche il vecchio principio enantiodromico di derivazione eraclitea, tale per cui ogni cosa tende verso il suo contrario. In altri termini, il mito coincide con «un costrutto immaginativo dinamico, che permette di organizzare ed esprimere una dimensione simbolica trans-personale dove, attraverso narrazioni condivise e accettate come vere, si manifesta un *brainframe* (una cornice mentale e cerebrale) collettivo. Tale cornice mentale caratterizza le modalità attraverso cui una determinata cultura esprime la propria specifica identità, all'interno di schemi immaginativi di tipo universale»[62].

Si tratta di una narrazione con esigenze esplicative, che in alcuni punti può inoltre bene incontrare anche la natura tipicamente performativa, ad esempio, dell'utopia, producendo una forma narrativa ibrida. A proposito della questione filosofica della corporeità, un esempio coincide con l'immagine mitopica del *cyborg*[63], sempre in tensione tra la spiegazione dell'origine, in questo caso desacralizzata e razionale, attraverso le teorie evoluzioniste darwiniane, quindi legata ai processi naturali riproducibili e manipolabili in laboratorio, e lo slancio avveniristico di una nuova condizione umana perfezionata.

3. La coscienza liminare

L'impronta fortemente mediatrice dell'immaginario, che si è visto riecheggiare anche nell'essenza di ogni sua componente, impone di considerare anche le modalità di consapevolezza e di conoscenza di tale ente. In effetti, come suggerito dalle analisi di Bachelard, il ripensamento del rapporto tra il soggetto e l'oggetto ha permesso di portare

---

[62] P. Bellini, C. Bonvecchio, *Introduzione alla Filosofia e Teoria politica*, cit., p. 51.

[63] Il termine "mitopia" indica un modello di narrazione ibrida, in grado di conciliare le esigenze esplicative del mito, cioè la spiegazione dell'origine di un oggetto o di un fenomeno, con quelle dell'utopia, ossia la volontà di trasformazione della realtà. In breve, il *cyborg* rappresenta una forma di vita umanoide composta da parti biologiche e da parti artificiali, che non può essere generato senza l'intervento tecnoscientifco dell'essere umano. Il *cyborg* risulta pertanto un'icona mitopica, in quanto costituita proprio da un mito fondativo, che intende l'essere umano come il risultato di un processo evolutivo ancora inconcluso, all'interno del quale possono presentarsi delle nuove variabili, naturali ma soprattutto artificiali, sperimentabili nei laboratori e dalla tensione utopica provocata dal desiderio di modificare il corpo umano attraverso la tecnologica, per migliorarne le *performance*. Cfr. P. Bellini, C. Bonvecchio, *Introduzione alla Filosofia e Teoria politica*, p. 61; cfr. P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere. Immaginari, ideologie e conflitti della civiltà tecnologica*, Mimesis, Milano-Udine 2007, p. 127-129.

alla luce il fatto che il soggetto osservatore in realtà è sempre un soggetto "trascendentale", con un'intenzionalità e un proprio modo alternativo di qualificare e osservare gli oggetti, che si unisce ai procedimenti analitici tipici dello sguardo tecnico. Il soggetto stesso coincide con la sua strumentalità, cioè con i suoi diversi modi di osservare. In questo senso, la coscienza cognitiva è una parte di tali strumenti, precisamente quella che lo indirizza alle analisi, all'impiego di categorie, alle descrizioni, alle spiegazioni e anche, eventualmente, ad alcune pratiche consapevoli. Come pensare e intendere però l'aspetto meta, oppure pre, categoriale che si coglie nel soggetto "trascendentale", evitando tuttavia di ricadere in un'altra prospettiva ancora categoriale? In altri termini, in che modo prendono corpo e affiorano alla coscienza le realtà immaginali sopra menzionate?

Una risposta è offerta dagli studi sulla simbolica, in particolare modo dalle tesi sostenute da G.M. Chiodi, che indicano precisamente il simbolo come la manifestazione di uno stato di coscienza liminare. Si tratta di un ulteriore elemento teorico complesso da collocare alla base dell'intera indagine sull'immaginario, che come tale richiede un chiarimento. Nello specifico, considerando con il termine "coscienza" l'ampio insieme delle capacità percettive, sensoriali e mentali di un soggetto, e con l'aggettivo "liminare" la sua natura specifica, ossia quella di "soglia", di "punto d'incontro" tra ciò che appartiene a una piena consapevolezza coscienziale, che si manifesta cioè in maniera conscia e controllabile dalle facoltà sensoriali e di elaborazione intellettiva, e quel che invece sfugge al diretto controllo dei sensi e della ragione, la coscienza liminare si definisce come uno stato interiore di contatto tra questi due universi: da una parte, quindi, l'insieme delle ricezioni e la loro elaborazione, i quali ricadono nella sfera conscia dell'esperienza, mentre dall'altra parte, la sfera subliminare, nella quale agiscono quelle realtà inconsce appartenenti alle esperienze pregresse, dipendenti dagli influssi culturali, o anche dalle affezioni sotterranee personali, che concorrono in maniera determinante alla formazione dei nostri strati di coscienza. Detto altrimenti, si tratta del «luogo di convergenza dei fattori ponderabili e di quelli imponderabili della nostra psiche»[64].

Si immagina di delineare la struttura e le modalità con cui opera la coscienza liminare attraverso lo schema seguente: posto un campo contrassegnato come A, che rappresenta la coscienza cognitiva e il linguaggio descrittivo, cioè quello stato di presa d'atto consapevole, ed eventualmente anche elaborata, delle realtà che cadono sotto questo dominio, le quali possono essere così controllate consciamente, si accosta anche un campo

[64] G.M. Chiodi, *La coscienza liminare*, cit., p. 35.

B, che indica invece il mondo umbratile dell'inconscio, cioè di quelle componenti inafferrabili e subliminari, individuali e collettive, come le pulsioni non razionalizzabili, le energie creative, oppure le strutture archetipali che, agendo per vie sotterranee, condizionano i nostri modi di essere. In mezzo a queste due dimensioni, si aggiunge una terza sfera, contrassegnata come X, per indicare una linea soglia in grado di distinguere, ma allo stesso tempo di congiungere, questi due campi pre e post-liminari. Il limine X corrisponde dunque al livello in cui le acquisizioni cognitive incontrano il sentire interiore, dove gli elementi di A incrociano quelli di B, lungo un orlo che separa i due piani.

Gli studi sulla simbolica operano proprio in questo spazio, dove ciò che proviene dalla sfera cognitiva, concernente la descrizione dei fenomeni, viene alterato dagli elementi subliminari eccedenti, ricostruendo così un tipo di esperienza più unitaria[65].

A proposito, di nuovo, del binomio soggetto-oggetto, alla luce di quanto emerso, se tradizionalmente si produce una visione di forte divisione tra l'oggetto, posto davanti al soggetto che lo osserva, lo conosce e lo possiede, corrispondente all'atto della coscienza cognitiva, in cui il soggetto raggiunge la consapevolezza dell'oggetto della sua conoscenza, nello stato di liminarità il soggetto ricopre invece il ruolo di agente e, contemporaneamente, di agito. In forza dell'incontro tra lo stato di coscienza cognitiva, in cui il soggetto differenziato possiede l'oggetto, e la sfera subliminare, dove invece questa differenza è tolta, determinando una dimensione inconscia di caos, di pura istintualità, e di incontrollata emozionalità, «nella coscienza liminare il senso del soggetto sta nell'oggetto e il senso dell'oggetto sta nel soggetto»[66].

Nello stato di liminarità, diversamente dalla dimensione subliminare, il soggetto rimane quindi cosciente di sé, cioè percepisce di percepire, essendo appunto insieme agente e agito. Attraverso il concetto di coscienza liminare, che vuole essere l'espressione più confacente alla natura dell'essere umano e del mondo al quale prende parte, si evita quindi, da un lato, di rappresentare gli oggetti della percezione sensoriale o dell'elaborazione mentale attraverso i soli mezzi della ragione calcolante e degli strumenti, materiali o mentali, che rispondono alle esigenze strettamente cognitive, quindi alle domande di carattere dimostrativo o tecnico, le quali trascurano gli aspetti subliminari di tali percezioni e rischiano di frammentare la complessità dell'unica realtà, mentre dall'altro lato, non si abbandona ai soli impulsi istintuali, alla sfera emozionale, passionale, puramente

[65] Cfr. ivi, pp. 41-43.

[66] ivi, p. 53

immaginativa che, dimenticandosi all'opposto delle facoltà intellettive e della capacità di elaborazione ordinata, rischia di restituire una visione del rapporto con sé e con il mondo deviata da una considerazione scorretta delle energie e degli impulsi.
Questa dinamica collima perfettamente con la nozione di simbolo, che coincide appunto con la manifestazione della coscienza liminare, poiché in esso l'io-soggetto si riconosce e, allo stesso tempo, può manifestarsi come simbolo soltanto in quanto interiorizzato dal soggetto, dove l'uno rimanda sempre all'altro e viceversa. Il simbolo è quindi un oggetto della coscienza, poiché «consapevolmente percepito, ma allo stesso tempo è liminare, in quanto attinge a componenti incontrollate del profondo, senza però annullarsi completamente nell'inconscio»[67], tra visibile e invisibile, dicibile e indicibile.

3.1. Dall'immaginario all'immaginale

Il bilancio concettuale che restituiscono le prospettive di analisi sull'immaginario permettono dunque di superare la problematica metafisica del soggetto posto davanti all'oggetto, che si lega ancora alla concezione dell'immaginazione come facoltà individuale, per porre in luce il contesto psicologico e sociale in grado di produrre il soggetto stesso, ma anche quest'ultimo punto di vista risulta oltrepassabile attraverso il ricorso alla dimensione liminare. In questa direzione, il termine immaginario comincia a risultare meno adeguato e viene progressivamente sostituito da quello di immaginale[68], di cui le componenti dell'immaginario, data la sua essenza mediatizzante, rappresentano dei fenomeni immaginali. Il termine "immaginale" intende infatti indicare proprio la manifestazione commista tra conscio e inconscio, tra realtà e immaginazione, riuscendo massimamente a esprimere l'idea degli stati di coscienza liminari, essendone esso stesso un effetto. In questo senso, il punto focale degli studi non coincide più né con il soggetto separato dalla realtà, né con il mondo indipendente dal soggetto, che su quest'ultimo esercita la sua influenza, ma con i fenomeni immaginali stessi, come appunto le immagini, i simboli, i miti, indipendentemente da chi li abbia prodotti. Il concetto di immaginale permette così di superare le prospettive precedenti, in quanto risulta il prodotto sia della facoltà individuale che del contesto sociale, ossia della complessa interazione tra i due.

---

[67] A. Cesaro, *Il sovrano demiurgo. Federico II, ideologia e simbolica del potere*, Artetetra Edizioni, Capua 2020, p. 29.

[68] «Il termine può apparire nuovo, ma ha origini antiche: immaginale, dal latino *imaginalis*, è ciò che è fatto di immagini. Nel dibattito francese, il concetto è arrivato tramite la filosofia araba e islamica tradotta da Henry Corbin e si è subito proposto come *tertium* tra teorie dell'immagine e teorie dell'immaginario». C. Bottici, *La politica immaginale: un abbozzo di teoria*, cit., p. 67.

L'esattezza di questa prospettiva trova inoltre conferma anche nel fatto che senza l'immagine non può esserci un mondo per il soggetto e neppure un soggetto per il mondo. Dal punto di vista fenomenologico, l'immaginale unisce sia la questione dello statuto di realtà delle immagini, che quella della presunta facoltà in grado di produrle. In via definitiva

«la realtà immaginale è da ritenersi composta, nel vissuto di un individuo (o in una compagine sociale), dalla fusione di elementi sensibili e materiali (sfera del conscio) e di elementi nebulosi, indistinti e immateriali (sfera dell'inconscio). Così intesa, essa si pone come una sintesi di realtà e di immaginazione, di manifestazioni razionali ed emozionali capaci di 'creare realtà con l'immaginazione' e immaginazione con la realtà', con implicazioni non solo sul vissuto soggettivo individuale, ma anche su quello collettivo»[69].

3.2. La simbolica politica

A proposito della dimensione collettiva della questione, ci si può domandare se la dinamica descritta in merito alla coscienza liminare possa valere anche al di là della sfera strettamente individuale. La coscienza collettiva non può tuttavia consistere in un'estensione arbitraria, oppure in una comoda soluzione linguistica, del concetto di coscienza individuale, dal momento in cui una collettività, nel suo insieme, non può coincidere con la semplice somma degli individui che la compongono, agendo secondo modalità e dinamiche del tutto proprie. Sull'idea di coscienza collettiva si è effettivamente dibattuto molto attraverso, per esempio, il ricorso all'idea di popolo, di nazione, di corpo mistico, di *res publica Christianorum*, oppure in riferimento al concetto marxiano di coscienza di classe. Al di là dei diversi fenomeni storico-culturali con i quali è stata interpretata, si potrebbe riconoscere una dimensione coscienziale della collettività nell'eventuale manifestazione, in qualche forma, di un senso di appartenenza identitario condiviso dai singoli, dal quale diventa possibile ricavarne allora anche una determinata fisionomia, plasmata da miti, immagini, strutture di senso comune (religiose, costumali, ideali, materiali), da una storia pregressa, pervasa da passioni e fenomeni vissuti a livello collettivo, dalla condivisione di convinzioni e prospettive attraverso cui procedere con scelte funzionali, in grado di soddisfare bisogni e interessi, e tanti altri aspetti, potenzialmente condivisibili su larga scala. Di conseguenza, si può ipotizzare anche l'idea di coscienza liminare collettiva, forse più facile da cogliere negli elementi cognitivi dei

[69] G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica. Volume 1*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 27.

singoli, considerando che nella comunità il discorso potrebbe funzionare all'inverso. In breve, una risposta positiva in merito alla questione della presenza di una coscienza liminare collettiva può essere argomentata considerando innanzitutto l'ammissibilità di una coscienza collettiva, dotata di tutte le caratteristiche prettamente coscienziali, ossia di un proprio istinto e di una propria emozionalità (quali sono le reazioni non programmate o non istituzionalmente ordinate, mosse dalla spontaneità verso il compimento di determinate scelte), di una propria attività intellettiva (quali sono le valutazioni razionali, compiute soprattutto nei termini del calcolo dei vantaggi e degli svantaggi materiali, oppure il riferimento a leggi e strutture organizzative dalle quali dipende la convivenza sociale), di un proprio immaginario (che si nutre, per esempio, dei miti che producono un sentimento di appartenenza, o di aggregazione) e di un proprio sentimento (che si fonda sulle abitudini, sulle tradizioni alle quali si lega una speciale forma di affezione condivisa), identificabili come collettivi[70].

Ancora una volta, ci si ritrova dunque davanti all'elemento, in senso stretto, simbolico che, in forza della sua dimensione liminare, introduce un ponte tra il tema dell'immaginale e l'emergere della simbolica, in particolare, si vedrà presto, della Simbolica politica[71]. Su questo tema, preme innanzitutto introdurre una distinzione terminologica tra simbolica e simbologia, poiché mentre quest'ultima intende trattare soprattutto i lineamenti specifici dei simboli nelle loro forme e proprietà manifeste, comprendendoli dunque nella loro rappresentazione più esteriore, a prescindere dal soggetto che attraversa lo stato simbolico in unità con il simbolico vissuto, la simbolica intende invece includere, oltre ai risultati delle analisi simbologiche, anche la soggettività in senso costitutivo e unitario. La simbolica, quindi, «si riferisce a manifestazioni del vissuto di origine liminare in entità identitarie definite come simboli»[72]. L'aggettivo "politico" subentra poi con un «significato molto esteso, intendendo abbracciare tutto il complesso di relazioni intersoggettive che hanno diretta incidenza sulla convivenza pubblica»[73]. In questo senso, «la simbolica politica studia il mondo dei simboli, non solo sotto il profilo delle loro

[70] Cfr. G.M. Chiodi, *La coscienza liminare*, cit., pp. 59-62.

[71] Campo di studi che in Italia si consolida a partire dagli anni '80, diffusosi attraverso diversi Centri di ricerca specialistica (Napoli, Teramo, Como, Trieste, Pavia) e specifici corsi accademici, attivi presso alcune università italiane. Cfr. G.M. Chiodi, *La coscienza liminare*, cit.; cfr. G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica. Vol. 1*., cit.;cfr. G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica. Vol. 2*, Franco Angeli, Milano 2010.

[72] G.M. Chiodi, *La coscienza liminare*, cit., p. 90.

[73] *Ibidem*.

manifestazioni sensibili, visive o materialmente costituite, ma anche sotto quello delle dimensioni fisicamente inespresse, come soprattutto quelle che appartengono alle dinamiche inconsapevoli dell'immaginazione»[74].

4. I risvolti politici degli Studi sull'immaginario

Durand evidenzia il legame diretto tra la filosofia dell'immaginale e l'ambito della politica concludendo il trattato *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image* proprio con un'esortazione ai cittadini e al mondo della politica a interessarsi dei processi di fabbricazione e di consumo delle immagini. Recuperando un'altra importante considerazione bachelardiana in merito al diffondersi delle tecniche di riproduzione audio-visive, la profonda differenza, per esempio, tra l'immagine letteraria e l'immagine iconica animata, verte innanzitutto sulla capacità di ricorso alla creatività individuale, che sembra annullarsi nei momenti in cui il soggetto diventa meramente uno spettatore passivo. In particolare, uno degli effetti perversi della civiltà delle immagini sembra proprio la paralisi in cui incorre la facoltà di elaborazione creativa, senza la quale il consumatore sospende ogni giudizio di valore su ciò che consuma e, con ciò, anche la sua capacità di saper ponderare e mettere in atto una determinata scelta. Durand esprime le sue perplessità e i suoi timori sulle conseguenze dell'"occhio morto" dello *zapping*, attraverso il quale lo spettatore ingurgita una quantità elevata di immagini nella più totale inappetenza, che si traduce nell'indifferenza con cui capta, nelle medesima modalità, i discorsi presidenziali, le ricette di cucina, le immagini della guerra, gli spettacoli di varietà, ecc. In questo scenario, a sostituire tale creatività immaginativa, ormai anestetizzata, emerge appunto l'utilizzo imperante delle immagini, che comincia a orientare in più sensi, come può essere quello della propaganda, gli atteggiamenti individuali e collettivi. A questo punto, emerge anche un secondo aspetto di rischio, ossia il sostanziale anonimato dietro la fabbricazione delle immagini che operano una tale influenza sul pubblico, le quali di fatto sfuggono a qualsiasi controllo responsabile, che sia politico, o religioso, ecc., aprendo così la via a una

[74] G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, cit., 19.

manipolazione senza vincoli delle stesse e dalle molteplici conseguenze, tra le quali anche i fenomeni legati alla disinformazione. «Senza darlo a vedere, i poteri tradizionali (etico, politico, giudiziario, legislativo,…) sembrano dipendere soltanto dalla diffusione di immagini 'mediatiche'»[75], pertanto una maggiore comprensione dell'elemento immaginale, soprattutto verso i meccanismi di influenza e di controllo a cui è sottoposto, dovrebbero risultare un'esigenza impellente per coloro che si occupano di governare la collettività e chi si pone di studiarne le dinamiche[76].

Le sfere della vita sociale e politica rappresentano dunque un esempio peculiare del ruolo occupato dall'elemento immaginale nelle azioni individuali e collettive. Da questo punto di vista, nonostante la tendenza iconoclasta, la storia meno evidente dello sviluppo delle istituzioni in Occidente sembra effettivamente presentarsi come il susseguirsi di numerose immagini, in grado di rappresentare il potere, oppure l'idea sociopolitica dell'essere-insieme e altri imprescindibili nuclei teorici e pratici di natura politica, basti pensare alla forza immaginifica del contratto sociale, che si consolida nell'immaginario politico occidentale con enormi ricadute concrete e tangibili, attraverso, come sempre, un processo di rielaborazione e razionalizzazione delle forme. In altre parole, la componente immaginale si mescola al discorso normativo, influenzando largamente le credenze e le azioni comuni. La teoria politica non può dunque trascurare la presenza dei linguaggi simbolici e mitici che completano, a volte anche capovolgendo, il linguaggio razionale, presunto regolatore delle istituzioni e dei meccanismi della vita pubblica. Nello specifico, tali esiti si possono facilmente scorgere in almeno due dinamiche di fondazione dei più importanti fenomeni politici: il primo riguarda l'impiego dei miti e delle immagini, in particolare degli archetipi, come quelli junghiani di *animus* e *anima*[77], nella rappresentazione del corpo politico, nella legittimazione della figura che detiene l'autorità, o ancora nelle dinamiche di modellamento dell'identità collettiva alla base del legame comunitario, mentre il secondo concerne le rappresentazioni e i gesti che rientrano nei fenomeni di forte contrasto politico, come le rivoluzioni e le rivolte[78].

In merito al primo caso, è evidente la funzione del mito in chiave politica non soltanto

---

[75] G. Durand, *L'immaginario*, cit., p. 74.

[76] Cfr. ivi, pp. 73-75.

[77] Cfr. C.G. Jung, *L'io e l'inconscio*, trad. it. a cura di A. Vita, Bollati Boringhieri, Milano 2012. Per un approfondimento sull'elaborazione di questi archetipi nell'ottica della filosofia dell'immaginale, cfr. G. Bachelard, *La poetica della rêverie*, trad. it. di G. Silvestri Stevan, Dedalo, Bari 2015; pp. 26-27; G. Durand, *L'immaginario*, cit., 25-31; J-J. Wunenburger, *L'imaginaire*, PUF, Paris 2016, pp. 10-11.

[78] Cfr. J-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, cit., p. 375.

come potente collante identitario, ma soprattutto come mezzo di legittimazione del potere, poiché l'obiettivo della narrazione mitica consiste proprio nel rispondere alla domanda sulle origini degli enti di varia natura, chiarendo di conseguenza anche l'esercizio e il riconoscimento dell'autorità. Un esempio lampante sono i miti fondativi della regalità, che indicano il re o l'imperatore come il mediatore[79] in grado di unire, per volere divino, il sacro e il profano, talvolta anche arrivando a designarlo come l'immagine materializzata di Dio, sovrano assoluto. Infatti, il re, o meglio la corona, non trae mai la sua autorità da sé, ma soltanto da un sovrano invisibile e soprannaturale, che conferisce vita e forza a ogni cosa, e che permette in tal senso anche di avvicinare l'esistenza umana, materiale, o corruttibile, e allo stesso tempo anche intelligibile e spirituale, alla dimensione trascendente. Di conseguenza, anche l'obbedienza a tale autorità da parte dei singoli trova una salda fondazione di carattere preminentemente simbolico, dal momento in cui non si tratta di obbedire ciecamente alla volontà particolare di un uomo, ma di riconoscere nel corpo simbolico del re la sovranità assoluta di Dio.

Un altro esempio proviene dalla rappresentazione moderna del corpo politico, che precisamente oscilla tra i poli di Stato e di Nazione, attorno ai quali si riuniscono le immagini fondate sulla medesima simbolica, ossia sull'elemento immaginale parentale del padre e della madre. Secondo le analisi di Wunenburger, lo Stato, concepito e apprezzato come "parente", viene tradizionalmente percepito attraverso un immaginario che rinvia, prima di tutto, alla figura paterna: si tratta in fondo dell'espressione solare del diritto positivo, del governo, dell'ordine, dell'istituzionalizzazione. Di conseguenza, le immagini della Nazione, cioè del nucleo identificativo tra membri di un corpo socio-politico che a volte precede anche la costituzione dello Stato stesso, si interpretano attraverso il principio lunare femminile, poiché si tratta della materia dell'essere-insieme, connotata dalle cifre dell'inesprimibile, dell'inafferrabile, dal rimando alla terra-mare, all'eredità, alla fecondità, alla trasmissione e alla continuità della vita[80]. È ravvisabile inoltre una sorta di piattaforma

---

[79] Altrimenti detto "asse del mondo", mediatore per il passaggio di forze, riprendendo un'altra fondamentale componente simbolico politica. Il mito stesso, che nasce sostanzialmente dal connubio tra cielo e terra, possiede un proprio *axis*. Per *axis* si intende una struttura paradigmatica in grado di esprimere l'ordine e l'equilibrio, sia del mondo intero (*axis mundi*), sia del vissuto proprio (*axis sui*), da intendere come l'uno il riflesso dell'altro e viceversa, attraverso l'inequivocabile e l'incontrovertibile schema verticale composto sempre da un mondo superiore e uno inferiore. La posizione dell'essere umano si colloca sempre in relazione tra queste due dimensioni, grazie alle quali configura le sue percezioni sull'ordine del cosmo. Per un ulteriore approfondimento, Cfr. G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, cit., p. 87; cfr. G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica. Volume 2*, cit.

[80] Cfr. J-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, cit., pp. 376-378.

simbolica che ritorna in diverse forme, per esempio, nel mito della civiltà moderna del popolo sovrano, come nazione-cittadinanza, o appunto come nazione-*Volk*, declinabile poi in forma giuridica: come un patto stabilito tra individui liberi e consenzienti, nel primo caso, oppure secondo la forma storica e culturale, di una comunità coesa e unita dalle stesse tradizioni culturali e dalla medesima lingua, nel secondo caso, i cui esiti oscillano tra la rifondazione dello stato a partire dall'immagine materna, come accade con la rivoluzione francese, e le tragiche derive del totalitarismo di matrice razzista[81].
Anche le mitologie della sovversione sono molteplici e contribuiscono notevolmente a creare un vincolo sociopolitico in grado di mantenere il clima di contestazione, ricorrendo tanto agli elementi derivanti dal sacro e dal religioso, quanto alle narrazioni di carattere utopico, alle quali si lega anche un particolare utilizzo del linguaggio retorico.

Anche la politica si avvale dunque di miti fondativi e aggreganti, ovvero di proiezioni dell'immaginazione simbolica. In questo senso, l'indagine sui temi della politica deve necessariamente unire una conoscenza prettamente razionale a quella mitico-simbolica, poiché diversi elementi di interesse politico, come la questione del potere, trovano evidentemente la propria origine anche in senso meta-logico.
In via definitiva, per comprendere a fondo la realtà di un sistema politico, dal quale provengono direttive in grado di ispirare effettivamente l'azione individuale e collettiva, serve uno sguardo a tutto raggio, capace di includere un occhio storico, indispensabile per illuminare una parte della cause di tale sistema, nonché per prospettare le sue continuità nelle giuste contestualizzazioni, un occhio filosofico ed analitico, capace di scorgere la natura delle idee che plasmano la politica, e infine un terzo occhio di carattere "epocale", in grado di abbracciare complessivamente tutte le dinamiche, interagendo pertanto anche secondo cognizioni prettamente liminari[82].

4.1. Filosofia politica e Filosofia dell'immaginale

Soffermando lo sguardo sulle dinamiche che plasmano la politica odierna, con particolare riferimento al contesto europeo, contrassegnato da una forte razionalizzazione e burocratizzazione che, allo stesso tempo, si scontra, per esempio, con la rinascita dei nazionalismi, dalla componente fortemente simbolica, quanto sopra delineato non può che

---

[81] Cfr. P. Bellini, C. Bonvecchio, *Introduzione alla Filosofia e Teoria politica*, cit., p. 53.
[82] Cfr. G.M. Chiodi, *La coscienza liminare*, cit., pp. 200-201.

interpellare le indagini della Filosofia politica contemporanea, la quale non può riflettere sulla politica come se si trattasse di un'attività guidata unicamente da procedure razionali, considerando peraltro che simboli, miti e immagini, come visto, non corrispondono affatto a degli elementi fittizi e irrazionali[83]. Diversamente, l'elaborazione di un modello puramente razionale della società rischierebbe di descrivere soltanto un mondo inesistente. La Filosofia politica non può dunque trascurare, se non addirittura rimuovere, le immagini, i miti e i simboli da suo orizzonte epistemico, senza rischiare di conseguenza di ricavare dei vuoti formalismi, frutto di un approccio viziato da un'estrema razionalizzazione. È quindi necessario superare anche la concezione della politicità fondata unicamente sulle tradizionali basi della logica, che soprattutto nel caso degli oggetti politici si rivelano come degli schemi astratti, oppure come scarne posizioni ideologiche, da cui derivano gli approcci burocratici, sul piano della prassi, e quelli retorici, dal punto di vista teoretico[84]. Focalizzare l'attenzione della Filosofia politica in direzione dello studio dell'immaginale significa inoltre rinnovare e restituire linfa vitale ai fondamenti stessi della disciplina: diversamente infatti dalla scienza politica che, come secondo la nota distinzione di N. Bobbio, si occupa dell'applicazione della metodologia delle scienze empiriche alle analisi dei fenomeni politici, l'approccio filosofico-politico corrisponde invece allo studio deontologicamente orientato a comprendere il fondamento e la natura delle entità politiche. Detto altrimenti, l'inestirpabile dimensione metafisica che contrassegna la Filosofia politica permette a quest'ultima di dirigersi verso l'elaborazione di teorie che non si pongono l'obiettivo di descrivere la realtà così com'è ma, distanziandosi dallo sguardo prettamente empirico, riflettono piuttosto su come potrebbe o dovrebbe essere la politica, indagando l'essenza delle sue costituenti, che solo in seguito potrebbero anche essere una fonte di ispirazione per un cambiamento tangibile. In questo senso, appare dunque evidente che la Filosofia politica è strettamente connessa all'immaginale, in quanto quest'ultimo emerge proprio come lo strumento più adatto agli studiosi della politica contemporanea per indagare i suoi oggetti. Alla luce di quanto sopra analizzato, anche il classico concetto di "stato di natura", rielaborato per esempio da J. Rawls come "posizione originaria" non può essere concepito senza il riscorso all'immaginario politico, che diventa dunque il vero e proprio metodo da cui partire per questo tipo di studi. In questo senso, l'immaginale politico rappresenta il metodo del possibile, almeno sotto due diversi aspetti: da un lato, è

---

[83] Cfr. C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 7-10.

[84] Cfr. A. Cesaro, *Il sovrano demiurgo*, cit., pp. 41-47.

utilizzato come uno dei mezzi di fondazione del potere politico originario, orientato a un passato mitico, mentre dall'altro lato, si pone come la capacità di proiezione su un futuro diverso dal presente. In altri termini, l'immaginale assume un ruolo imprescindibile all'interno dell'indagine filosofico-politica, in quanto la politica stessa dipende dall'immaginale: di nuovo, anche la *polis*, così come altri enti e altre categorie classiche della teoria politica, sussiste effettivamente soltanto immaginando lo stare-in-comune che la costituisce, ossia l'insieme dei cittadini e lo statuto del cittadino stesso. Ciò vale per le piccole associazioni politiche, ma anche per quelle più grandi degli stati moderni. Gli stati moderni, in questo senso, sono chiaramente degli enti immaginali, dal momento in cui solo immaginandoli è possibile delinearli ma, allo stesso tempo, proprio in forza dell'essenza della dimensione immaginale, trovano la propria esistenza nella realtà, non essendo cioè puramente immaginati. Il medesimo discorso vale, come si è visto, per la legittimazione del potere, che implica direttamente anche il concetto di forza, che in assenza di alcun tipo di significazione immaginale risulterebbero dei meri sinonimi di violenza e di pura coercizione[85].

In conclusione, alla filosofia politica spetta il compito di ritrovare, nelle sue analisi, i principi in grado di fondare gli oggetti, i concetti, le istituzioni, gli enti di natura politica, tenendo autenticamente conto delle complessità che concorrono a delinearli, cioè integrando nelle sue procedure anche l'immaginale e provando a superare una metodologia, quella legata puramente alle strutture classiche della logica, che mancano proprio di questo aspetto fondamentale[86].

4.2. Verso la questione della corporeità

Reso evidente il nesso tra la filosofia politica e la sfera dell'immaginale, resta un ultimo tassello da prendere brevemente in esame, che introduce le analisi del presente lavoro sulla questione filosofica della corporeità. Non si può infatti trascurare che lo spazio politico, da analizzare sotto questa nuova prospettiva metodologica, è innanzitutto uno spazio di corpi concreti e che, all'interno delle indagini condotte dalla teoria politica contemporanea, si assiste a una sorta di "svolta" decretata dall'affiorare del concetto di biopolitica. Com'è noto, il termine rimanda a un allargamento del concetto di potere politico, per sottolineare

---

[85] Cfr. C. Bottici, *La politica immaginale: un abbozzo di teoria*, cit., pp. 68-72.

[86] Cfr. P. Russo, *Scienza politica e filosofia politica: una riflessione sui metodi*, a cura di F. Sciacca, *Filosofia politica. Metodi e categorie*, Bonanno, Acireale 2015, pp. 19-30.

quanto le forme di potere odierne si facciano ormai carico dell'intera vita dei singoli e della collettività, cioè della loro conservazione e della loro riproduzione, come sottolineano gli studi foucaultiani. Si tratta quindi di un potere estremamente pervasivo, che istituisce un saldo binomio con la componente del sapere, dato dall'esponenziale aumento delle nostre capacità tecnologiche in grado di influire sempre di più sui più essenziali meccanismi della vita, sviluppando dunque una vera e propria politicizzazione di quest'ultima. La vita, cioè in senso stretto il corpo umano, non è più solo il mezzo del fare politica, ma diventa l'oggetto e la fonte stessa della politicità. Considerando che le immagini, come bene mostrato da Durand, irrompono oggi in maniera massiccia nella politica e che, allo stesso tempo, la politica, o meglio la biopolitica, non si può analizzare senza considerare il continuo flusso delle stesse, consumate ogni giorno, comportando una lunga serie di nuove problematiche a proposito dell'anestesia dello spettatore passivo e della manipolazione degli elementi immaginali[87], il presente lavoro intende concentrarsi, applicando la metodologia sopra esposta, sul carattere filosofico-politico e immaginale del corpo, come oggetto per eccellenza della politica. Nello specifico, si pongono alcune domande-guida concernenti i modi in cui il corpo è inteso, nell'immaginario e nelle forme dell'immaginale contemporanee, quali sono le procedure e i gesti che si compiono, non soltanto in ambito politico, ma anche in quello medico, per esempio, sul corpo stesso, suggeriti e influenzati proprio dalle immagini che ne delineano i connotati, perciò quali sono precisamente i paradigmi, le immagini, i simboli e i miti che nel tempo presente plasmano l'immaginario sul corpo e il loro risvolto politico.

[87] Cfr. ivi, pp. 72-74.

CAPITOLO 2
"CORPO MACCHINA" E "CORPO VITALISTA"
VISIONI CONTEMPORANEE DEL CORPO
NELL'IMMAGINARIO COLLETTIVO OCCIDENTALE

Lo studio filosofico-politico sul complesso tema della corporeità, attraverso i più recenti sviluppi sull'argomento condotti dagli Studi sull'immaginario collettivo occidentale, richiede due precisazioni introduttive sul corpo umano, inteso come operatore simbolico. Da una parte, si tratta infatti del supporto sul quale avvengono dei continui cambi tra diversi codici e le relative corrispondenze simboliche, che in esso si inscrivono e si decostruiscono producendo un'incessante liberazione di significati fluttuanti. Nonostante questa inestirpabile ambiguità, nel tentativo di recuperare e di ripercorrere questi significati, cioè provando a ragionare al di là delle più meticolose specificità, si può tuttavia accogliere l'idea di ridurre sommariamente i contenuti simbolici entro due grandi interpretazioni del corpo, restituite dalla storia del pensiero occidentale: la visione meccanicista e quella anti-riduzionista del mondo. Questi due paradigmi 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

axiologici, che funzionano da filtro interpretativo[88]. Considerando l'incontro tra le due visioni trans-storiche e le innovazioni introdotte dal sapere biotecnologico contemporaneo, si prendono quindi in esame i modelli odierni del "corpo macchina" e del "corpo vitalista", attraverso le osservazioni che emergono dagli Studi sull'immaginario e che trovano una sistematizzazione negli studi condotti dal filosofo J-J. Wunenburger[89]. Di conseguenza, i due paradigmi si rilevano particolarmente significativi per comprendere il corpo quale referente fondamentale per la costruzione dell'immaginario collettivo occidentale contemporaneo e del rapporto con l'essere umano. In particolare, i due modelli si distinguono soprattutto a partire dalla dicotomia, meglio evidenziata dall'epistemologo francese G. Canguilhem, erede della lezione bachelardiana, tra la macchina e l'organismo, particolarmente rilevante per la completezza espositiva e la capacità di unire integralmente lo sguardo medico a quello filosofico. Qualsiasi analisi filosofico-politica e immaginale sulla corporeità non può infatti trascurare la prospettiva medica e l'indirizzo degli studi di Medical Humanities, quali osservatori privilegiati sugli atteggiamenti e sulle tendenze del nostro tempo circa il rapporto tra l'individuo e il corpo umano, tenendo presente che si tratta di capi di ricerca nei quali, sia dal punto di vista concettuale che pratico, emerge costantemente la necessità di rendere conto della doppia percezione derivante dall'essere il proprio corpo e avere un corpo, ossia di quel movimento oscillatorio tra l'inevitabile reificazione del corpo umano e la consapevolezza delle particolarità che scaturiscono dall'essere imprescindibilmente il corpo di un preciso soggetto[90].

Da queste indagini, che tendono quindi a presentare un netto dualismo tra i modi di comprendere la corporeità umana, 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

---

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

[89] Cfr. J-J. Wunenburger, *Imaginaires et rationalité des médecines alternatives*, Les Belles Lettres, Parigi 2008; cfr. J-J. Wunenburger, *Soigner. Les limites des techno-sciences de la santé*, EME Édition, Louvain-la-Neuve 2019; cfr. J-J. Wunenburger, *Iconographies urbaines: metaphores, paradigmes, typologies – Préalables épistémologiques d'une esthétique des images*, a cura di A. Simões Rozestraten-G. Barros-V. Bartalini-K. Oliveira Leitão-S. Goldchmit, *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; cfr. J-J. Wunenburger, *Imaginaires des techniques: liberté et contraintes symboliques à partir de Gilbert Durand*, a cura di J. Michelli S. Oliveira-R. de Almeida-D. Sierra G., *Imaginários tecnocientíficos. Vol. 1*, FEUSP, San Paolo 2020.

[90] Cfr. S. Spinsanti, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 52-56.

che il "corpo macchina" e il "corpo vitalista"[91], generalmente rappresentanti come contrapposti e divergenti, siano entrambi presenti e conviventi all'interno dell'immaginario collettivo occidentale, permette di avanzare l'ipotesi di rilevare alcuni punti di convergenza di carattere simbolico-politico tra i due modelli, che ne ridurrebbero perciò la 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. Alcune delle riflessioni qui raccolte e rielaborate sono state pubblicate all'interno degli articoli *Corpo macchina e corpo vitalista. Riflessioni sull'immaginario collettivo occidentale*, edito nel n. 32 della Rivista internazionale *Metabasis*[92] e *La Grande Guerra e le immagini del corpo. Una riflessione simbolico-politica*, all'interno del n. 47 della Rivista Italiana di Conflittologia[93].

1. Contro l'automa
Una riflessione sulle immagini del corpo suggerite dalla Grande Guerra

Prima di focalizzare l'attenzione sull'età contemporanea, si sostiene che una visione dicotomica del corpo sia ravvisabile in diversi punti della storia del pensiero occidentale, all'interno della quale sembra registrarsi una netta predominanza della visione meccanicistica. Le radici di quest'ultima, che in termini moderni propone di spiegare genericamente le funzioni vitali e gli organi corporei alla stregua di una complessa macchina, non sono di facile ricostruzione, benché vi sia la tendenza a farla risalire al dualismo anima-corpo, attraverso il quale è possibile connettere diversi pensatori e luoghi dello sviluppo della filosofia occidentale. Infatti, sin dal mondo presocratico quest'idea sembra diffondersi attraverso l'Orfismo e la Scuola pitagorica, che poi ispira direttamente il Platonismo, grazie al quale il binomio appare assumere un più deciso carattere assiologico e gnoseologico. In seguito, anche una parte della tradizione cristiana sembra

[91] Si sceglie di utilizzare le virgolette alte per rimandare al fatto che si tratta di due paradigmi dell'immaginario collettivo occidentale contenenti ciascuno miti, immagini, narrazioni, utopie, simboli ben distinti.

[92] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo macchina e corpo vitalista. Riflessioni sull'immaginario collettivo occidentale*, in «Rivista Metabasis», XVII, 34 (2022), pp. 30-44.

[93] Cfr. A.M. Caprioli, *La Grande Guerra e le immagini del corpo. Una riflessione simbolico-politica*; in «Rivista Italiana di Conflittologia. Culture, actors and interactions», 47 (2023), pp. 54-89.

veicolare tale prospettiva, alla quale aggiunge peraltro anche un terzo polo concettuale, quello dello spirito, che trasforma la contrapposizione tra anima e corpo in senso ontologico ed escatologico, fino a guadagnare una profonda e completa natura metafisica attraverso la sistematizzazione di questi concetti, apportata da Cartesio. La filosofia cartesiana, distinguendo *res cogitans* e *res extensa*, livella il corpo umano a un oggetto tra gli oggetti, che quindi, come un qualsiasi altro ente, è dotata di una propria materialità, di un peso, di un'estensione spaziale ed è soggetto alle medesime forze fisiche[94]. È tuttavia condivisibile l'assunto per il quale vi siano anche altre forme del pensiero occidentale nelle quali è possibile ravvisare i "germi" per la costruzione di una prospettiva del corpo alternativa a quella che matura con il dualismo anima-corpo e con il meccanicismo. A questo proposito, si potrebbe considerare la concezione del sinolo aristotelico, ripreso poi da San Tommaso d'Aquino[95], così come la posizione di Spinoza espressa nell'*Etica*, nella quale si presenta l'ipotesi di liberare la mente dai tratti di *res cogitans*, immaginandola come tutt'uno con il corpo[96]. Una critica più consapevole nei confronti del paradigma della macchina sorge però, seppur ancora timidamente, tra il XVIII e il XIX secolo, attraverso il movimento vitalista scaturito innanzitutto dagli studi di alcuni medici e fisiologi tedeschi, tra cui si ricorda G.E: Stahl[97]. Ispirati dalla corrente della filosofia della natura tedesca e da

---

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

[95] Ad esempio, nel concetto aristotelico di sinolo. In questo senso, sebbene anima e corpo rimangono due ambiti gnoseologici e ontologici distinti, la prospettiva di Aristotele 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, *Etica e bioetica per l'infermiere*, Carrocci, Roma 2015, p. 36. Cfr. Aristotele, *Anima*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 99-191.

[96] Cfr. Parte 3ª e Parte 5ª di B. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 121-143. Cfr. ivi, pp. 265-294.

[97] G.E. Stahl (1660-1732) rappresenta uno dei maggiori esponenti del vitalismo settecentesco e il suo pensiero è una delle varianti più estreme del movimento, seppur diverse sue intuizioni abbiano rappresentato uno spunto di riflessione per lo sviluppo della ricerca biomedica. In netta opposizione al meccanicismo cartesiano, in quel periodo trionfante in Germania, con il pensiero di H. Boerhaave e C. Wolff, in Svizzera con gli studi fisiologici di A. von Haller, e in Francia attraverso le analisi di J.O. de La Mettrie, autore dell'opera *L'uomo macchina* (1747), Stahl rifiuta fermamente l'idea secondo la quale quanto esaminato nell'essere umano corrisponda unicamente ai fenomeni di carattere fisico-meccanici o chimici del corpo. A partire da una stretta corrispondenza teorica tra i risultati dell'osservazione medica e una chiara visione metafisica di base, Stahl è infatti convinto dell'esistenza dell'anima con e nel corpo, concepita come una forza che agisce sulle affezioni corporee e che, pertanto, è intrinsecamente commista alle cose materiali, sotto almeno tre punti di vista: come essere attivo, essere motore ed essere intelligente. Considerando che il corpo umano è inevitabilmente soggetto alla corruzione, proprio a causa della sua struttura materiale, anche una banale indagine permette di constatare che, in assenza di traumi evidenti, nonostante la presenza della

intellettuali di riferimento come J.W. Goethe, i vitalisti cominciano a mettere in dubbio la visione meccanicista del mondo e del corpo a partire da una riflessione sulla produzione delle forme organiche, la cui soluzione sembra inevitabilmente oltrepassare le spiegazioni di carattere chimico-fisico per ricorrere a un qualche tipo di principio regolatore e immateriale[98]. Dal punto di vista filosofico, all'interno di questo clima culturale, un'opera come *Il mondo come volontà e rappresentazione* di A. Schopenhauer segna decisamente un ulteriore punto di distacco nei confronti della prospettiva dominante. A proposito del corpo umano, il testo propone infatti di ripensare primariamente al corpo-proprio, superando il senso generico di *res extensa* (*Körper*) e avviando un indirizzo di ricerca che non intenda più la corporeità soltanto come l'oggetto di una rappresentazione, ma anche come il "soggetto" di tale rappresentazione, quindi come corpo volente, vivente (*Leib*), animato da impulsi e da istinti non puntualmente oggettivabili. Infine, sul medesimo filone, non possono che collocarsi anche le confutazioni di F. Nietzsche rivolte alla tradizione metafisica occidentale, nel tentativo di restituire peso ai valori del corpo e liberarlo dalla prospettiva meccanicistica[99].

Rispetto a queste premesse, si riprende il tema della grande crisi della prima metà del Novecento, trattata nel capitolo precedente, che dal punto di vista della questione sulla corporeità sembra declinarsi proprio nell'esigenza più matura di elaborare un modello interpretativo differente da quello proposto dalla visione dominante del mondo. Nello specifico, la corrente fenomenologica rappresentata da Husserl sembra esprimere massimamente quest'intuizione e creare lo spazio concettuale adeguato per elaborare una

---

malattia, il corpo umano è in grado di conservare per diverso tempo un buono stato di salute, a volte anche per decenni, fino a quando arriva a ridurre lentamente e progressivamente le proprie forze. L'impostazione metafisica adottata permette di spiegare questo fenomeno nei termini della presenza di un ente in grado di opporsi alla natura corporea e materiale dell'uomo, il quale non può che essere incorporeo, immateriale e soggetto al mutamento. In altri termini, il corpo umano, che da un punto di vista meramente materiale dovrebbe ammalarsi e dissolversi, può mantenersi a lungo "incorrotto" grazie all'attività vitale che oppone la propria energia all'imminente atto distruttore. Si tratta pertanto di un'intuizione che, per quanto oggi ai nostri occhi possa apparire piuttosto ingenua, ha permesso al campo medico di avvicinarsi sempre di più, per esempio, al noto concetto di omeostasi, nonché di rimoderare accortamente le posizioni marcatamente meccanicistiche a proposito della possibilità di indagare nuove proprietà del mondo organico. Cfr. G. Federspil-P. Giaretta-S. Moriggi (a cura di), *Filosofia della medicina*, Raffello Cortina, Milano 2008, pp. 47-53.

[98] 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.

[99] Ad esempio, cfr. l'aforisma "Dei dispregiatori 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*, cit., pp. 59-60.

visione anti-riduzionista del corpo. In questo senso, risultano emblematiche le prime riflessioni offerte nelle *Meditazioni cartesiane*, che riprendono appunto il corpo come vissuto, sentito, esperienza della propria esistenza, nucleo primordiale dell'identità soggettiva e punto di riferimento di ogni altra esperienza, sempre posizionato in "apertura" intenzionale rispetto al mondo[100]. Il riconoscimento del corpo attraverso la prospettiva della soggettività, in polemica con la visione del corpo concepito come mera oggettività e dato anatomico assoggettabile, si concilia perfettamente anche con *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, opera che ravvisa le cause del declino della civiltà occidentale nella stessa *forma mentis* europea, ossia in quello spirito calcolante e reificante che, riducendo il corpo umano a un fatto da analizzare indipendentemente dal soggetto conoscente, si estranea dall'essere umano, mettendo fra parentesi la soggettività stessa, ormai concepita come un dato tra i dati, nell'incapacità di poter comunicare qualcosa di significativo per il "mondo-della-vita" (*Lebenswelt*)[101].

All'interno di questo ampio quadro, la domanda sulla quale si intende concentrare le seguenti analisi riguarda la presenza e il ruolo svolto dagli elementi prettamente immaginali che concorrono a delineare e a far emergere i tratti del modello anti-riduzionista del corpo rispetto a quello meccanicistico preponderante. A questo proposito, si propone di ripercorrere uno dei momenti più significativi del suo dischiudersi e manifestarsi esplicitamente in ciò che si potrebbe indicare con il termine di "coscienza collettiva" d'Occidente e che scaturirebbe precisamente da una delle cesure più profonde della civiltà occidentale: la Grande Guerra. In questo senso, a partire da un'analisi simbolico-politica di alcuni aspetti che hanno caratterizzato il primo conflitto mondiale, si propone una rilettura del binomio *Körper-Leib*, posto appunto in evidenza dalla

---

[100] «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; cfr. R. Sala, *Etica e bioetica dell'infermiere*, Carrocci, Roma 2003, pp. 36-37.

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

fenomenologia husserliana durante il periodo interbellico, attraverso una riflessione sulle immagini evocate dalle due teorie sul corpo, da intendere come una solida base concettuale dei paradigmi contrastanti. Allo scopo di fornire un esempio in merito ai risvolti più tangibili dell'emergere delle diverse concezioni del corpo in relazione alla prima guerra mondiale, si propone infine di riflettere sulle direzioni politiche e giuridiche intraprese nei decenni successivi, riguardanti la gestione e l'assistenza degli invalidi di guerra e, più in generale, che apportano modifiche nei modi di intendere e trattare la disabilità a livello collettivo.

1.1. Il corpo nel conflitto: elementi di smarrimento

Al fine di sondare le visioni del corpo che emergono dal primo episodio bellico mondiale profondamente segnato dalle caratteristiche dell'era tecnologica contemporanea, si pone l'attenzione su alcuni elementi di "liminarità" della guerra, come la sospensione dei codici e dei tradizionali quadri di valore, il disorientamento del corpo e la messa tra parentesi del *Lebenswelt*, che potrebbero rappresentare una prospettiva privilegiata per lasciare manifestare proprio i diversi modi di intendere la corporeità. Per questa ragione, si reputa utile l'operazione di menzionare brevemente soltanto alcune suggestive immagini offerte dalla memoria poetica italiana, come modalità di espressione in grado di portare alla luce degli orizzonti di senso che, altrimenti, resterebbero nascosti al pensiero analitico. Attraverso queste considerazioni, si mira quindi a porre in rilievo i punti della manifestazione del paradigma del "corpo macchina", rappresentato dall'icona dell'automa, rispetto al quale si evidenzia l'emergere, dal fondo della sfera subliminare della coscienza collettiva, anche di una seconda visione del corpo, che tenta di resistere a qualsiasi forma di riduzione e trova poi un'effettiva sistematizzazione nella fenomenologia di Husserl.

Uno dei primi elementi che indica il campo di battaglia come un preciso momento di frattura dello strato semiotico consiste nella sospensione di qualsiasi codice basilare, plasmando ciò che può essere definito come un non-luogo. Nella guerra "di posizione", combattuta lungo le fasce territoriali che dal 1914 al 1918 hanno diviso il continente europeo, il corpo si ritrova infatti immerso in una sorta di "terra di nessuno", la quale finisce per sospendere sia i diritti elementari degli individui, sia i cicli della natura, vittima della medesima violenza delle macchine di distruzione che si scaglia sugli esseri umani. La trincea è dunque come

«una piega (e una piaga) entro il continuum spazio-temporale: in cui tutto può accadere e tutto appare estraneo, ostile all'umanità. *No man's land*, appunto. Un'aberrazione topologica nel tessuto del reale geograficamente rappresentabile, una condizione astratta ed estraniata (*snaturata* dal braccio metallico della tecnologia più avanzata) […]. Chi vi si trova incluso perde la propria coscienza locale, si deterritorializza […]. Il secolo sul quale la Grande Guerra ha impresso il suo marchio di fuoco è un secolo *abbreviato* in spazi convulsi e lancinanti. Nel cuore del Novecento si apre una parentesi funerea, dai colori lividi e minacciosi, la *Zona di Guerra*: una mutilazione non rimarginabile, una zona morta»[102].

Il luogo non localizzabile del campo di battaglia tecnologico, che si consolida poi come un paradigma dello spazio politico contemporaneo[103], si sperimenta quindi concretamente sulla terra e sulla pelle degli uomini proprio a partire dalla prima guerra mondiale. Il processo di smaterializzazione del corpo si intensifica soprattutto grazie all'introduzione delle tecnologie belliche correnti[104], che strutturano la Zona di Guerra come un regno della distanza, in cui l'avversario non è quasi più visibile. È inoltre questa invisibilità del corpo, dovuta all'aumento della lontananza fisica e psichica, prodotta dalle tecnologie, ad acuire significativamente la sospensione del giudizio morale sulle azioni e a fornire un'ulteriore legittimazione della violenza. Come sottolineato da E.J. Leed in *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, la liminarità della guerra consiste anche nelle fasi di separazione, di stato transitorio e di riaggregazione che il combattente è chiamato ad attraversare: la linea di fuoco crea infatti uno stato di difformità e separazione rispetto ai suoi simili, tale per cui, allo scopo di difendere la

---

[102] A. Cortesellessa (a cura di), *Le notti erano tutte un'alba. Antologia dei poeti italiani nella prima guerra mondiale*, Mondadori, Milano 1998, pp. 20-21.

[103] A questo proposito, è interessante la riflessione offerta da G. Agamben in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 44-45, ripresa in A. Cortellessa (a cura di), *Le notti erano tutte un'alba*, cit., pp. 18-19, sullo stato di eccezione, che suggerisce di intendere come la peculiare struttura politica della contemporaneità in grado di consolidarsi a tal punto da diventare la regola. In particolare, si sostiene che, mentre la politica classica trova il suo fondamento ancora sul nesso tra la localizzazione (*Ortung*) e l'ordinamento (*Ordnung*), presentato da C. Schmitt ne *Il nomos della terra*, la politica moderna, fondata invece su un principio di dislocazione infinita, che trova una delle sue massime espressioni proprio nella Grande Guerra, opera una rottura di questa griglia, favorendo maggiormente la presa del potere sulla vita naturale degli uomini.

[104] I fucili utilizzati durante la Grande Guerra sono mortali sino a quasi 2.000 m di lontananza, mentre l'artiglieria può colpire un obiettivo a una distanza di 5 km. Com'è noto, compaiono inoltre i gas asfissianti, i lanciafiamme, gli aerei di ricognizione e da caccia, nonché i collegamenti telefonici delle prime linee, che permettono di dirigere le operazioni militari e di scambiare informazioni anche lontano dal fronte. Per un approfondimento di queste tematiche, attraverso la categoria del cronotopo, che riguarda anche lo sviluppo degli strumenti della prima guerra mondiale in relazione ai decenni che la precedono, cfr. S.Kern-B. Maj (a cura di), *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Mulino, Bologna 1995, pp. 390 ss.

sicurezza e la sopravvivenza del gruppo, il soldato si ritrova a dover violare le medesime norme e regole che solitamente vigono alla base dei rapporti di stabilità del gruppo stesso[105]. In questo senso, l'individuo viene sradicato dalle sue stesse radici sociali e concretamente immerso in un non luogo, nel quale la morale convenzionale è sospesa.
Dopo aver attraversato questo stato, si presuppone poi che il singolo possa rientrare nella quotidianità della vita sociale e riaccoglierne i codici, ma è proprio nel momento della sua riaggregazione che le specifiche condizioni storiche del periodo interbellico privano tragicamente i reduci di questa possibilità, come testimoniano l'incapacità di tradurre la propria esperienza in un linguaggio comprensibile agli altri, i segni che marchiano il corpo mutilato, nonché i traumi psicologici, la violenza politica dell'immediato dopoguerra, che mettono tra parentesi il soggetto e la sua relazione con il mondo della vita, concreto, visibile e pratico[106].
Un ultimo significativo elemento di smarrimento è infine bene espresso da un verso del componimento *Valmorbia*, contenuto nella prima raccolta *Ossi di seppia*, con il quale E. Montale ricorda una delle operazioni militari a cui prende parte: «Le notti chiare erano tutte un'alba»[107]. L'argomento è quindi duplice: dal punto di vista pratico, gli effetti disorientanti della guerra tecnologica toccano le capacità sensoriali dell'individuo, innanzitutto per il caos uditivo, ma in modo ancora più perturbante, per il capovolgimento dei ritmi di illuminazione, causato dai fumi e dalle ceneri della battaglia che oscurano la luce del giorno, nonché dal bagliore artificiale dei riflettori e dei razzi bengala che squarciano l'oscurità della notte. La guerra, perciò, non sovverte soltanto i codici socio-culturali, ma altera anche il ciclo naturale dell'esistenza quotidiana di chi la esperisce da vicino. Dal punto di vista metaforico, questo peculiare stato, in cui non c'è più né il giorno né la notte, ma soltanto una "mezza luce", riprende l'immagine critica del tramonto, nota metafora per rappresentare l'Occidente.

1.2. L'automa tra le immagini poetiche

L'immagine del corpo concepito come una macchina, o meglio, che concepisce quest'ultima come una sua estensione, tanto da arrivare a coincidere con i mezzi di

---

[105] E.J. Leed, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, trad. it. di R. Falconi, Mulino, Bologna 1997[2], pp. 24-25.

[106] A. Cortellessa, *Le notti erano tutte un'alba*, cit., pp. 27-28.

[107] E. Montale, *Ossi di seppia*, Mondadori, Milano 2011.

distruzione e di morte che utilizza, si ritrova inoltre nei versi dell'*Ubriaco 15. Vita* di Massimo Bontempelli, in cui risuonano i deliri, la follia, la sostanza traumatica della guerra:

«Uccidere, Vita / Largo alla Vita che passa / vitamitragliatrice / e falcia le file / degli uomini vivi che cadon giù / floscio moscio sacco bucato / perché la vita / era sull'angolo in agguato»[108].

Analogamente, la gioia dell'essere automa, uno strumento efficiente e utile per una società in conflitto, si ritrova nel componimento *L'ordine chiuso* di Paolo Buzzi, in cui si mostra, forse in maniera più marcata, quell'assoluta spersonalizzazione dell'individualità, dovuta innanzitutto alla privazione di un senso per la propria corporeità vissuta, e dei punti di riferimento in grado di codificare le proprie esperienze, rappresentata dalla metamorfosi in un'asta da bandiera:

«E, col volo frenetico dell'essere di carne, / la truce pazienza esercitata, / i nervi chiusi in disciplina, / i muscoli immobili, l'idee / confuse nella visione morta sotto la visiera, / la voce spenta nel capestro del sottogola fibbiato./ Oh gioia d'essere automa, una volta, / di provar l'anima piccola scatolare / dei piccoli soldatini di piombo in fila dura! / Oh lussuria, sapersi / la forza d'una forza, l'arma / d'un braccio formidabile, lo svelto / strumento di morte possibile della Società. / E sentirsi, / nella persona eretta, / la Patria, l'asta della bandiera per spina / e il drappo sventolante agli omeri per ala: / e avanti, nell'evoluta ferrea, / e per fila destra o sinistra, / in linea di fronte o quadriglia di fianco, avanti / nella coreografia spavalda fra i borghesi, / covando la fibra del genio / pei salutari odii mortali della piazza!»[109].

La dimensione liminare della guerra, che impone una sorta di conversione di coloro che la attraversano, comporta dunque una nuova disposizione delle relazioni che l'individuo intrattiene con il mondo esterno e con se stesso, rispetto al sentire e ai convincimenti personali, nonché una significativa mutazione della propria postura fisica. L'ordine delle percezioni infatti si modifica nel "tenere le posizioni", nelle torsioni corporee che l'individuo subisce. In questo senso, si può sostenere che il non luogo in cui il soggetto è immerso e il generale senso di disorientamento che genera, trovi comunque una precisa riconfigurazione eterotopica, bene espressa dall'ultimo passo e degli elementi che emergono alla coscienza: l'inquadramento dell'ordine chiuso, isolato da qualsiasi altra

[108] A. Cortellessa, *Le notti erano tutte un'alba,* cit., p. 367.

[109] ivi, p. 77.

realtà, come il fronte di combattimento o la caserma, ai quali si accede sotto qualche forma d'obbligo, e della disciplina, che muove e gestisce il corpo macchina.

Queste espressioni rivelano dunque, seppur non ancora in maniera prettamente analitica, la visione dominante nell'immaginario collettivo del corpo umano come automa, la quale trova una riprova anche negli studi condotti da M. Foucault. La biopolitica si focalizza, appunto, «sul corpo in quanto macchina: il suo *dressage*, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici»[110]. In particolare, come evidenziato in *Sorvegliare e punire*, le radici dell'archetipo del corpo macchina sono ravvisabili, da un punto di vista anatomo-metafisico, nella tradizione cartesiana sopra menzionata, sviluppata dai medici e dai filosofi, mentre da un punto di vista tecnico-politico, nell'insieme dei regolamenti militari, scolastici, ospedalieri, atti a controllare o correggere le operazioni del corpo, in modo da renderlo "docile", ossia intelligibile e manipolabile. L'automa non è dunque soltanto un'immagine attraverso la quale inquadrare l'organismo, ma soprattutto un manichino politico, un modello sul quale si esercita un potere. La disciplina incide inoltre sui rapporti che il corpo intrattiene con gli oggetti che utilizza, attraverso una codificazione strumentale della corporeità, la quale, dopo aver scomposto meticolosamente i gesti del corpo e gli elementi propri dell'oggetto che manipola, introduce il potere anche sulla superficie di contatto tra questi due piani, costituendo un complesso corpo-arma, o corpo-macchina, espresso dalle rappresentazioni sopra evidenziate. Così, già nella seconda metà del XVIII secolo, «il soldato è concepito come qualcosa che si fabbrica»[111]. La Grande Guerra rappresenta dunque soltanto un'altra evidente testimonianza di questo aspetto, ma potrebbe coincidere anche con il punto liminare tra l'espressione consapevole del corpo macchina e l'emergere dal fondo di ciò che porta con sé la cifra della trascendenza del corpo umano.

1.3. Il corpo che resiste

Quella del corpo macchina non è infatti l'unica prospettiva restituita dalle memorie poetiche italiane della prima guerra mondiale. Attraverso alcuni componimenti emergono alcuni elementi che sembrano registrare una sorta di resistenza nei confronti della visione

---

[110] M. Foucault, *Storia della sessualità. Vol. 1: volontà di sapere*, trad. it a cura di P. Pasquino-G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2004, p. 123.

[111] M. Foucault, *Utopie. Eterotopie*, trad. it. a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2006, p. 147.

reificante, alla base dell'esercizio della biopolitica, riconoscibili in almeno due direzioni. La prima si trova nei *Ricordi del 1918* di S. Solmi, la cui prosa intende esprimere la presenza di un corpo ancora profondamente percepito, vissuto, non abbandonato, le cui immagini evocative si scontrano con i materiali artificiali dei congegni bellici, perciò anche con l'ideale di un corpo sognato come sempre più trasparente, scintillante, levigato, proprio dell'automa:

«La guerra, nel ricordo olfattivo, vuol dire: l'odore del cuoio marcio. Quello del sudore. L'odore dell'escremento raffermo. Quello del sangue fresco sotto il sole, denso, dolce, un po' nauseabondo. L'odore della putrefazione. L'odore dell'anice nella borraccia. L'odore delle sigarette Sport trovate nella trincea austriaca abbandonata, in pacchi semicircolari di carta marrone. / L'odore di pece arsa degli apparecchi Mazzetti-Niccolai contro i gas. L'odore di gomma del respiratore inglese. L'odore di mandorla pungente dell'iprite. L'odore della polvere bruciata. L'odore dell'erba annusata, la faccia contro terra spiando la piega del terreno-riparo per il prossimo balzo»[112].

La seconda direzione riguarda invece una delle questioni più profonde che attraversa la sfera sociale e giuridica delle società occidentali dopo i due conflitti mondiali: la disabilità. La figura autenticamente emblematica e tangibile dell'uomo in guerra non è infatti tanto quella retorica dei grandi monumenti, ma piuttosto quella dei *freaks*, dei *gueules cassées*, degli invalidi dalla figura storpiata, mutilata. Si tratta del segno riconoscibile impresso nella carne e nella memoria, come un doloroso distintivo di riconoscimento, il quale non può che negare intrinsecamente la riduzione dell'essere umano all'automa, svelando tutta la fragilità e allo stesso tempo la forza del corpo umano. In questo senso, la poetica di C. Rèbora in *Viatico* ne è l'espressione più tragica e lampante:

«O ferito laggiù nel valloncello, / tanto invocasti / se tre compagni interi / cadder per te che quasi più non eri. / Tra melma e sangue / tronco senza gambe / e il tuo lamento ancora, / pietà di noi rimasti / a rantolarci e non ha fine l'ora, / affretta l'agonia, / tu puoi finire, / e nel conforto ti sia / nella demenza che non sa impazzire, / mentre sosta il momento / il sonno sul cervello, / lasciaci in silenzio / grazie, fratello»[113].

---

[112] A. Cortellessa, *Le notti erano tutte un'alba,* cit., p. 232.

[113] ivi, p. 90.

1.3.1. Dalle immagini poetiche alla fenomenologia

Se il linguaggio poetico lascia manifestare degli elementi immaginali attraverso i quali si rende possibile pensare altrimenti la corporeità, capace cioè di provare a rendere ragione dell'esperienza corporea personale e del suo contatto con il mondo, allora ciò non può essere escluso da una visione quanto più completa in merito ai fattori che contribuiscono a delineare il paradigma più "vitalista" del corpo nell'immaginario collettivo occidentale, e che forse trova nella riflessione husserliana[114] l'espressione di una presa di coscienza diretta, attraverso la trattazione del binomio *Körper-Leib*. In particolare, tra i diversi punti del pensiero di Husserl che approfondiscono la questione della corporeità, appare adeguata una breve analisi del già citato volume *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, composto tra il 1934 e il 1937, come eventuale primo ed eloquente punto di congiunzione tra l'affiorare delle nuove visioni del corpo umano e lo scenario interbellico, costituito dal peculiare immaginario della crisi e dagli elementi di liminarità sopra menzionati.

In estrema sintesi, si considera l'opera come un tentativo, da parte dell'autore, di argomentare quanto una delle radici dello spirito europeo stesso, la *forma mentis* dalla quale scaturisce una precisa formazione intellettuale e rivoluzionaria, primariamente ravvisabile in Europa, ossia la scienza moderna[115], possa rappresentare strutturalmente un dispositivo in grado di provocare la crisi. Nello specifico, si intende sostenere che l'imperare della ragione calcolante, la quale opera per astrazioni, giunta a non significare

---

[114] È inoltre utile ricordare qualche nota biografica relativa a E. Husserl, che riflette sulla peculiare situazione europea del primo dopoguerra. Le considerazioni, talvolta di carattere prettamente teoretico, che strutturano la *Crisi delle scienze europee* e, in generale, gli articoli redatti sull'idea di Europa, di fondo sono sempre attraversate da una forte preoccupazione e sensibilità etica nei confronti di un'Europa che si vede sempre più trascinata nel vortice della violenza. In particolare, colpito personalmente dalla morte del figlio minore e nel proprio lavoro intellettuale dalle vicende della prima guerra mondiale, l'autore percepisce di sentirsi diviso tra l'essersi schierato nel 1914 dalla parte degli intellettuali favorevoli alla guerra, travolto, insieme al popolo, da un generale clima di ebbrezza collettiva, nonché a una dovuta lealtà verso un nazionalismo rampante, e la sua ferma fede nei valori ideali che fondano i diritti alla vita e alla libertà dell'altro, oltre che alla percezione di un evidente decadimento dello spirito dei popoli europei, frammentati da un conflitto fratricida. Per ulteriori approfondimenti, si rimanda a F.S. Trincia, *Guida alla lettura della Crisi delle scienze europee di Husserl*, cit., pp. 3-17.

[115] Nello specifico, senza mai mettere in discussione l'esattezza, la portata e la validità delle conquiste del sapere tecnico e scientifico, nonché la «prosperity» che ne deriva, ma anzi continuando ad ammirare proprio questo primo senso della loro "scientificità", all'interno della *Crisi della scienze europee*, Husserl ripercorre e presenta la matematizzazione galileiana della natura, il dualismo mente-corpo del pensiero cartesiano e, principalmente, le analisi in ambito psicologico di Locke, Hume e Berkeley, come tre tappe che conducono alla mancata tematizzazione dell'originario rapporto tra il soggetto e il mondo, da cui si sviluppa progressivamente l'assenza della filosofia e, in parallelo, l'assolutizzazione del sapere tecnico-scientifico. Cfr. E. Husserl, *La crisi della scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pp. 33-36.

più nulla per l'autentica umanità, proprio a causa del suo "obiettivismo fisicalistico", abbia finito per mettere tra parentesi il "soggetto trascendentale", ossia quel tipo di ragione in grado ancora di rendere conto dei propri sviluppi, poiché ricondotta all'esistenza umana e al mondo-della-vita, che porta con sé una cifra di trascendenza. Il problema centrale può dunque essere riassunto nella tesi secondo la quale «mere scienze di fatto creano meri uomini di fatto»[116]. All'interno di questa cornice concettuale, ai fini dell'indagine sulla corporeità, il punto meritevole di maggiori attenzioni coincide con le riflessioni critiche sul dualismo mente-corpo del pensiero cartesiano, quale solido fondamento del razionalismo fisicalistico, elaborate nella seconda sezione dell'opera. In questo senso, comincia a essere messo in discussione il paradigma del "corpo macchina", evocato dall'immagine dell'automa, come un modello della corporeità risultante dall'atteggiamento diaireticamente atteggiato dell'intelletto, che lo concepisce alla stregua di un oggetto tra gli oggetti. Nello specifico, Husserl prende in analisi questo modello riflettendo criticamente sull'epoché operata da Cartesio, il quale

«stupito di fronte a quest'ego scoperto nell'epoché, egli si chiede di quale io si tratti, se per esempio l'io dell'uomo, dell'uomo sensibilmente intuitivo nella vita comune. Poi esclude il corpo proprio (*Leib*) – in quanto come il mondo sensibile in generale, soggiace alla epoché –; e l'io viene così a determinarsi per Cartesio come *mens sive animus sive intellectus*»[117].

In altre parole, il punto che rischia di far vacillare l'intera impostazione cartesiana risiede nell'assunto per il quale l'epoché dovrebbe investire la totalità di quel che precedentemente è dato a colui che pone il dubbio metodico e iperbolico, e non soltanto la sua mera corporeità, motivo per il quale Husserl evidenzia all'interno del pensiero cartesiano, malgrado il suo radicalismo e l'auspicata assenza di presupposti che egli stesso esige, quella divisione predeterminata e di origine galileiana tra ciò che rientra nella sfera dell'esperienza meramente sensibile, che come tale può allora ingannare, e ciò che è puro pensiero. Inoltre, prendendo in analisi le *Meditazioni*, sembra emergere un altro malinteso, dovuto all'identificazione dell'ego, rimasto al termine dell'epoché, con la pura anima. L'anima è posta quindi come un residuo dell'astrazione preliminare del corpo, ma ciò non può che rappresentare una posizione di per sé apodittica, causata proprio dall'aver messo tra parentesi tutte le validità mondane. Secondo le conclusioni di Husserl, tale operazione

[116] ivi, p. 35.

[117] ivi, p. 107.

non è perciò propria di un'epoché completa, perciò la pura anima, separata dal resto, quasi fissata come se si trattasse di un risultato finale, non può che perdere completamente di significato.

Una volta comprese le falle alla base di una delle principali filosofie a sostegno del "corpo macchina", comincia a plasmarsi uno spazio libero per l'emergere della visione alternativa del corpo umano, fino ad allora concepito esclusivamente nel suo senso più fisico (*Körper*), come *res extensa*, oggetto e macchina, che può essere espressa attraverso il termine *Leib*[118], per indicare il corpo-proprio, vivente, vissuto. In via definitiva, appare così chiaramente un'inedita via del pensiero, all'interno della quale si rende possibile una sorta di de-oggettivazione della sensibilità, tale per cui la corporeità non è più mero corpo:

«Perché tutto ciò che si rappresenta come una cosa concreta nella dimensione del mondo-della-vita ha ovviamente una corporeità, anche se non è un mero corpo […] e quindi ha anche proprietà psichiche e spirituali. […] Qui partecipa evidentemente e immancabilmente il nostro corpo proprio (*Leib*), che non manca mai nel nostro campo percettivo, con gli inerenti "organi percettivi" (occhi, mani, orecchi, ecc.). Essi svolgono un ruolo costante per la coscienza, in quanto fungono nel vedere, nel sentire, ecc., unitamente all'inerente mobilità egologica, alla cosiddetta cinestesi. Tutte le cinestesi, qualunque "io muovo", "io faccio", sono connesse tra loro nell'unità universale, per cui l'inattività cinestetica è un modo dell'"io faccio"»[119].

Ricapitolando, le immagini restituite dalla sensibilità poetica che, in prossimità dello stato liminare costituito dalle suggestioni del conflitto, lasciano manifestare l'intuizione di un corpo che porta con sé la cifra della trascendenza, resistente ai tentativi reificanti, si rendono intelligibili attraverso queste prime considerazioni fenomenologiche, il cui merito consiste nel cominciare a definire con chiarezza i due modi di concepire il corpo umano, trasmettendo una nuova spinta agli studi sulla corporeità a livello interdisciplinare.

---

[118] Il concetto di corpo proprio è inoltre presentato nel volume *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, che viene così definito: «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*, cit., p. 285.

[119] E. Husserl, *Crisi delle scienze europee*, cit., p. 136.

«Il corpo (*Körper)* e il corpo proprio (*Leib*) sono essenzialmente diversi; il corpo proprio è l'unico corpo percettivo, è il mio corpo. Come sorga una coscienza per cui il mio corpo proprio assume la validità d'essere di un corpo tra gli altri corpi, e come, d'altra parte, certi corpi del mio campo percettivo giungano a valere come corpi propri, corpi propri di altri io-soggetti "estranei": sono, questi, i problemi che andranno posti»[120].

1.3.2. Il corpo nella filosofia bachelardiana

La questione della corporeità non è certamente sistematizzata nel pensiero bacherlardiano, nel quale tuttavia si possono scorgere diversi rimandi attraverso i quali diventa possibile constatare sostanzialmente proprio la medesima considerazione esplicitata da Husserl a proposito della dimensione trascendentale del corpo[121]. Sebbene quindi la visione bachelardiana del corpo umano sia un argomento poco frequentato, si propone di prendere brevemente in analisi alcuni punti della sua filosofia per tentare di comprendere meglio questo aspetto.

Una prima prospettiva bachelardiana sulla corporeità rimanda a una serie di immagini strettamente connesse all'idea di verticalità, quindi a uno dei più potenti vettori esistenziali, carichi dei più svariati significati simbolici e morali[122], in grado di offrire degli spunti di riflessione sulla costituzione del corpo umano e delle sue esperienze. Tra queste figure simboliche ne emergono due in particolare: quella della fronte del viso umano, che rinvia direttamente alla posizione eretta della specie, e quella del fuoco. Bachelard riflette sul fatto che l'essere umano è l'animale che si erge con la schiena e tiene alta la sua fronte, dominando l'orizzonte con il suo sguardo, quasi a suggerire un profondo bisogno di elevazione, di auto-trascendimento, tanto potente da poterlo quasi definire intimamente. La verticalità simbolica della corporeità non può dunque che riprendere le strutture paradigmatiche dell'*axis mundi* e dell'*axis sui*, sempre composte da un mondo superiore e uno inferiore strettamente interconnessi. Le due dimensioni sono infatti legate da continuo scambio di forze, secondo l'ordine e l'equilibrio, che evocano tutta una serie di sogni umani e dominanti antropologiche, basti pensare all'esempio offerto dalla tematica poetica del volo. Nel caso del fuoco, Bachelard si sofferma sugli elementi immaginali del focolare

---

[120] ivi, pp. 137-138.

[121] Cfr. M. Dal Pozzolo, *Corpo organico, corpo animale: le rêverie bachelardiane della corporeità*, in «Bachelard Studies / Études Bachelardiennes / Studi Bachelardiani», 1 (2020), pp. 75-76.

[122] Cfr. F. Bonicalzi, *Bachelard et l'anthropologie de la verticalité*, «Cahiers Bachelard», 12 (2012), pp. 157-158.

e del calore, rimandando spontaneamente alle *rêverie* dell'intimità e della vicinanza dei corpi in uno spazio protetto, all'immagine e all'esperienza originaria del nido[123], oltre che all'immediata connessione con i temi del desiderio e dell'impulso. La seconda declinazione si riferisce poi alla dimensione più materiale del corpo inteso come organismo, sul quale si intrecciano una trama di figure provenienti dall'immaginazione fantasiosa, dalla speculazione filosofica e dallo sguardo scientifico. Secondo Bachelard, l'uomo intrattiene una sorta di relazione morbosa con le sue interiora, affascinato dalle immagini degli interni organici, dalle viscere, alle quali si interessa la sua produzione fantasiosa. In questo senso, il polo concettuale del ventre, al quale si potrebbe affiancare, per esempio, anche quello del sangue e dei fluidi, si pone come una figura immaginale completa, che da un lato simbolizza archetipicamente la forma geometrica del cerchio, comprendente una lunga serie di significati, tra i quali ritorna ancora l'idea della protezione e del raccoglimento come suggerisce il concetto di grembo materno, mentre dall'altro lato si scorge anche un rimando all'idea dell'assimilazione dell'altro da sé, dell'introiezione di altri viventi all'interno del proprio corpo, aprendo quindi al doppio simbolo della vita e della morte, al senso di reclusione claustrofobica quale possibile risvolto negativo intrinseco del luogo protettivo.

Queste considerazioni, seppur sotto altri punti di vista, sembrano in continuità con quanto sopra esposto, pertanto si può sostenere che la visione bachelardiana del corpo sembri ancora oscillare tra una prospettiva materiale e una più "esistenziale", rispetto alle quali la filosofia dell'immaginale potrebbe risultare uno dei migliori approcci per entrare nelle pieghe più profonde dell'argomento. Si ravvisa quindi una sorta di unione del corpo organico, plasmato dalla carne e dai fluidi, con il corpo vissuto, il quale costituisce l'esperienza stessa del mondo[124]. In questo senso, «il sognatore è alternativamente anima e corpo, corpo e anima»[125] e «la prima calda certezza è il benessere corporeo. È nella carne, negli organi, che nascono le immagini materiali primarie»[126].

---

[123] Cfr. G. Bachelard, *L'intuizione dell'istante, La psicoanalisi del fuoco*, trad. it. a cura di A. Pellegrino-G. Silvestri, Dedalo, Bari 2010, p. 148; cfr. G. Bachelard, *Psicanalisi dell'aria*, trad. it. a cura di M. Cohen Hemsi, Red, Milano 2007, p. 68 ss.

[124] Cfr. M. Dal Pozzolo, *Corpo organico, corpo animale*, cit., pp. 75-87.

[125] G. Bachelard, *La poetica della* rêverie, cit., p. 199

[126] G. Bachelard, *Psicanalisi delle acque*, cit., p. 15.

1.4. Un caso pratico: brevi considerazioni sugli sviluppi politici e giuridici in tema di disabilità

Tra le diverse considerazioni sui risvolti di carattere politico e sociale che emergono da questo dualismo prospettico sul tema del corpo, l'indagine intende soffermarsi brevemente soltanto su una direzione particolare, che riconsidera la questione della disabilità alla luce delle analisi fenomenologiche sul corpo e dei cambiamenti introdotti dalla prima guerra mondiale nell'immaginario collettivo occidentale.

Infatti, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, gli infortuni sul lavoro all'interno del sistema industriale in via di sviluppo cominciano a modificare sostanzialmente il mondo della disabilità[127], dal punto di vista numerico, nella percezione collettiva e nell'elaborazione delle prime politiche previdenziali, ma è decisamente la prima guerra mondiale[128] a dirigere l'attenzione pubblica, in modo tanto rapido quanto traumatico, sul tema della disabilità. Nella coscienza collettiva, il conflitto rappresenta una catastrofe senza precedenti: nel 1918, in tutta Europa, si contano 10 milioni di persone tra morti, mutilati, invalidi, ciechi e sordi; in Italia, le stime indicano oltre 400.000 persone con menomazioni fisiche invalidanti e oltre 14.000 titolari di una pensione d'invalidità per cause di servizio prestato all'esercito italiano. A queste cifre sarebbe poi necessario aggiungere un numero imprecisato di coloro che hanno perso la salute psichica. Il

---

[127] Come analizzato in M. Schianchi, *Storia della disabilità. Dal castigo degli dei alla crisi del Welfare*, Carrocci, Roma 2012, pp. 113-119, la rivoluzione industriale, a seguito degli importanti cambiamenti in ambito produttivo, riconfigura gli equilibri sociali attraverso i rapidi fenomeni dell'urbanizzazione e la costruzione del ceto operaio. Queste dinamiche hanno una ricaduta sul mondo della disabilità, almeno in due direzioni: da una parte si pone la questione del recupero e della messa al lavoro dei disabili "educabili" o "correggibili", all'interno di istituti educativi o attraverso forme specifiche del lavoro operaio, mentre dall'altra si pone la questione degli infortuni sul lavoro all'interno del mondo industriale. A questo proposito, Marx riporta ne *Il Capitale* che «Un grande numero di infortuni è causato dall'ansia dell'operaio che vuol eseguire rapidamente il suo lavoro […]. Conseguenze abituali delle ferite sono la morte o un avvenire di miserabile impotenza e di sofferenza». K. Marx, *Il Capitale*, trad. it. a cura di D. Cantimori-R. Panzeri-M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 470-528. In questo articolato scenario, mentre la disabilità emerge sempre di più come un fenomeno sociale, la tecnologia, rappresentata dalle macchine industriali, appare come una delle cause della disabilità, ma anche come la soluzione ai diversi tipi di menomazione.

[128] Il mondo militare storicamente ha sempre rappresentato una delle "fucine di disabilità", anche se prima della creazione dello Stato moderno le conoscenze storiche sugli "invalidi di guerra" scarseggiano. A proposito della costruzione di istituti progettati per l'accoglienza dei militari invalidi, nel 1633 viene istituito in Francia l'ospedale militare di Bicêtre, su proposta del cardinale Richelieu e di Luigi XIII, al quale segue l'inaugurazione dell'Hotel des Invalides, voluto nel 1670 da Luigi XIV, al fine di contrastare la piaga sociale dei feriti e mutilati di guerra, che rischiava di creare scompigli nelle vie di Parigi, e di restituire alla città un'immagine degna del suo esercito, oltre che a riottenere il supporto da parte dei militari stessi. In Italia, una prima casa per veterani e invalidi è istituita nel 1801 a Milano, su iniziativa di P. Teulié, nominato poi Ministro della Guerra del Regno d'Italia. Nell'Italia unita, la prima istituzione di questo tipo è la "Casa Umberto I dei veterani e invalidi delle guerre nazionali", costruita a Turate nel 1898. M. Schianchi, *Storia della disabilità*, cit., pp. 113-119.

cambiamento sociale e il senso di vulnerabilità, percepito a livello collettivo, si esprime anche nella dimensione estetica, con quadri come *Giocatori di skat* (1920) dell'artista O. Dix, oppure lo scritto di Marinetti, *Donne, preferite i gloriosi mutilati!*, pubblicato nel 1916 sulla prima pagina *dell'Italia futurista*, nonché le poesie, tra cui quella sopra menzionata di C. Rèbora. Lo sconvolgimento della Grande Guerra imprime dunque una spinta verso la realizzazione di modelli e forme previdenziali più funzionali alla cura e alla gestione della disabilità.

Queste pressioni si sviluppano tuttavia in un contesto segnato concettualmente dalla crisi del dualismo cartesiano e da una generale *renaissance* del corpo negli studi umanistici[129], ma non solo. Come rilevato in *Disabilità, giustizia, diritto* di M.G. Bernardini, gli effetti della negazione della dicotomia tra anima e corpo, che sospende il ruolo strumentale di quest'ultimo, interrompendo il dominio della visione del corpo macchina, e della svolta fenomenologica, attraverso la quale è riconosciuta al corpo una propria intenzionalità, ossia una coscienza incarnata rispetto alla pura materialità, interpellano anche l'ambito politico e giuridico sul peculiare tema della corporeità del soggetto di diritto[130]. In particolare, gli studi mirano a trovare un punto di equilibrio tra la "cosalità" del corpo e la sua insopprimibile dimensione costitutiva per gli individui, cioè a dar conto del fatto che siamo il corpo che possediamo. In termini biopolitici, ciò si traduce nella duplice pretesa di controllo sul corpo e la sua irriducibilità a mero oggetto di disposizione, che ne rende appunto difficile l'inquadramento politico e giuridico.

A questo proposito, i modelli sviluppati per fronteggiare le sfide politico-economico-sociali e giuridiche della disabilità, che nel primo dopoguerra si acuiscono, ricalcano perfettamente la visione dualista sul corpo, che emerge soltanto a partire dai primi del

---

[129] Come evidenziato in E.S. Storace, *Corpo individuo identità. Scritti di filosofia e simbolica politica*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 73 ss, dopo gli apporti teorici di A. Schopenhauer, F. Nietzsche, ai quali sopraggiunge la fenomenologia husserliana, nel primo Novecento la riabilitazione e riconsacrazione della corporeità in chiave anti-riduzionistica si riscontra per esempio, nei *Canti Orfici* di Dino Campana, con *La montagna incantata* di Thomas Mann, in *Enrico IV* di Pirandello, ne *La metamorfosi* di F. Kafka, che portano a tema la fragilità del corpo e la sua esperienza. Inoltre, a proposito della visione più esistenzialista, che suggerisce la nozione di *Leib*, da un punto di vista filosofico-politico, si nota che il corpo utopico differisce dal corpo proprio della fenomenologia, perché quest'ultimo assume un particolare significato per la costruzione del mondo spaziale, al contrario del primo che è pensato dentro e fuori dal mondo, ma ne condivide alcuni tratti, che dipendono essenzialmente dal non considerare il corpo soltanto nella sua estensione, quindi la sua capacità di potersi collocare sempre altrove, come nel non-luogo dell'utopia. [M. Foucault, *Utopie. Eterotopie*, cit., pp. 31-49.

[130] Cfr. M.G. Bernardini, *Disabilità, giustizia, diritto. Itinerari tra filosofia del diritto e disability studies*, Giappichelli, Torino 2016 (Edizione e-book).

Novecento. Nello specifico, i Disabilities Studies restituiscono principalmente due modelli contrapposti: quello definito "medico-individualista" e quello "sociale"[131]. Le analisi esplicitano che il primo si consolida a partire dalla seconda metà dell'Ottocento all'interno della medicina moderna, pertanto risulta saldamente ancorato alla tradizione cartesiana, nonché al paradigma del "corpo macchina", da cui proviene una rappresentazione della disabilità come una malattia che, in termini prettamente biomedici, consiste nel malfunzionamento di una parte del corpo, nella manifestazione di una deviazione rispetto a una norma, dovuta a cause biologiche. Nell'ottica di questo modello, qualora protesi ed esperti siano impossibilitati a ripristinare il corpo allo stato della cosiddetta normalità, la disabilità appare come un grave ostacolo alla piena fioritura dell'essere umano, da cui deriva quel noto senso di tragicità, di inutilità, e l'idea che si tratti di un'esperienza circoscritta alla dimensione individuale e domestica, come se fosse un problema da relegare unicamente al contesto famigliare. Sul piano socio-culturale è evidente che questa prospettiva, restringendo il nesso tra la normalità e la capacità produttiva, non può che alimentare atteggiamenti pietistici e paternalistici, che da una parte consegnano la persona disabile a una posizione sociale di marginalità, di esclusione, di dipendenza e passività, mentre dall'altra, essendo la disabilità una questione di carattere privato, individuale o famigliare, favorisce la de-responsabilizzazione sociale, a livello collettivo.[132] I Disabilities Studies tendono dunque a inquadrare nel modello medico-individualista tutti i provvedimenti legislativi e le direzioni politico-giuridiche che, dal secondo dopoguerra, si susseguono al fine di migliorare prettamente le forme di assistenza e previdenza per gli invalidi e i mutilati civili[133].

Una prima serrata critica di questo quadro proviene dal modello sociale, teorizzato nel 1960 da P. Hunt, che giunge a una piena maturazione soltanto alla fine degli anni '80, grazie ai movimenti e agli studiosi-attivisti per i diritti delle persone con disabilità, inaugurando inoltre una serie di varianti teoriche e organizzazioni che si avvicendano sino

---

[131] Un'analisi etica e filosofico-politica dei due modelli è presentata in F. Monceri, *Etica e disabilità*, Morcelliana, Brescia 2017, mentre per un'analisi giuridica, si rinvia a M.G. Bernardini, *Disabilità, giustizia, diritto*, cit.

[132] M.G. Bernardini, *Disabilità, giustizia, diritto*, cit.

[133] Un esempio, in Italia, è la Legge 118 del 1971 per l'invalidità civile, destinata a governare complessivamente il mondo della disabilità, contrassegnata da una forte eteronomia, fino al 1992. Nello specifico, la legge riconosce l'assistenza sanitaria generica, farmaceutica e specialistica, ospedaliera e protesica a favore degli invalidi e dei mutilati civili a copertura del ministero della Sanità. Lo stesso Ministero stanzia inoltre fondi, per enti pubblici e privati senza finalità di lucro, per la costruzione, la trasformazione e l'ampliamento dei centri di riabilitazione e il miglioramento delle attrezzature. Cfr. M. Schianchi, *Storia della disabilità*, cit., pp. 205-209.

ai giorni nostri. La tesi del modello sociale si riassume nel motto "Disabled by society, not by our bodies", che esprime una netta distinzione tra il *deficit* (o *impairment*), riguardante esclusivamente il corpo vissuto nella sua dimensione strettamente individuale, e la disabilità, concepita invece come una serie di vincoli imposti dalla società capitalistica. Questo modello rigetta quindi l'idea del corpo macchina e mette in crisi la retorica che pone il binomio normalità-patologia, ispirandosi proprio alla prospettiva filosofica del *Leib*, mentre a proposito della disabilità sostiene che si tratti di una condizione creata dall'esterno, cioè dalle barriere sociali, e che dunque non riguardi affatto il corpo in sé. In questo senso, il modello sociale interpella la responsabilità collettiva, al fine di intervenire sullo spazio fisico e simbolico, in favore della piena inclusione delle persone disabili nella vita pubblica. In Italia, la Legge 104 del 1992, elaborata sulla base delle evoluzioni dei modi di intendere la disabilità, emersa parallelamente alle classificazioni internazionali disposte dall'Organizzazione Mondiale della Sanità, maggiormente incentrate sulla persona e sul suo sviluppo unitario, dalla nascita alla presenza in famiglia, nelle scuole, nel lavoro e nel tempo libero, indipendentemente dallo stato e dal tipo di disabilità, rappresenta concretamente l'influenza esercitata dal modello sociale, a fondamento del quale si ravvisa la concezione più "vitalista" del corpo.

2. Macchina e organismo. Tra medicina e filosofia dell'immaginale

Le memorie poetiche, gli studi della fenomenologia, le prime spontanee analisi sugli elementi simbolici della corporeità e la questione concreta delle direzioni politiche e giuridiche intraprese in tema di disabilità, le quali introducono altri importanti argomenti come quelli di normalità, anormalità e patologia, testimoniano tangibilmente nell'età contemporanea la presenza di un movimento tra i paradigmi del "corpo macchina" e del suo contrario anti-riduzionista all'interno dell'immaginario collettivo occidentale, che tuttavia necessitano ancora di essere elaborati in funzione di una maggiore chiarificazione. A questo proposito, appare indispensabile integrare un'ultima voce in capitolo, ossia la prospettiva della medicina come il campo di studi che massimamente pone al centro delle proprie indagini il corpo umano, contribuendo a modificare profondamente le modalità interpretative con cui, a livello collettivo, è percepito e compreso. In particolare, tra gli esperti che si sono occupati dei problemi filosofici sollevati dalle scienze biomediche

spicca l'epistemologo e filosofo della medicina G. Canguilhem (1904-1995), diretto allievo di Bachelard succedutogli nel 1955 alla Cattedra di Storia e Filosofia delle scienze della Sorbona, le cui analisi non soltanto agevolano una sistematizzazione dei due modelli della corporeità, anche in chiave simbolica, ma influenzano profondamente gli studi di carattere filosofico-politico sul tema, tra i quali quelli condotti da M. Foucault, e altri argomenti connessi, come quelli concernenti il normale e il patologico.

Erede dell'epistemologia bachelardiana, nella convinta condivisione di una posizione distaccata nei confronti del neopositivismo imperante in quegli anni, Canguilhem ritiene che, avendo la scienza una storia propria, lo strumento più adeguato per le indagini filosofiche sulla scienza sia proprio la storia della scienza stessa, in grado di illuminare poi anche il pensiero scientifico contemporaneo. La rielaborazione offerta da Canguilhem propone tuttavia un indirizzo di ricerca che per diversi punti si discosta da quella del maestro, di cui se ne riassumono di seguito i tratti principali.

Innanzitutto, Canguilhem comincia a operare un'importante revisione dei precetti storiografici ed epistemologici di Bachelard a partire da un particolare esempio, in cui l'impostazione bachelardiana sembra effettivamente mostrare dei limiti, ossia gli sviluppi scientifici sul concetto di movimento riflesso. In estrema sintesi, Canguilhem evidenzia come il tradizionale sforzo cartesiano di razionalizzare il più possibile l'oggetto di studio, in questo caso della medicina, dal quale in fondo il pensiero bachelardiano non intende discostarsi, non abbia favorito l'avanzamento delle ricerche sul caso del concetto scientifico di riflesso, determinando un grave momento di stallo sugli sviluppi delle analisi. La situazione si scioglie nel momento in cui la fisiologia riceve una spinta propulsiva dalle teorie di Th. Willis, colme di immagini utilizzate per produrre analogie e altre suggestioni, che nella prospettiva bachelardiana avrebbero rappresentato, al contrario, degli ostacoli epistemologici da oltrepassare.

Nel riadattare quindi la lezione bachelardiana, fondata comunque sulla pluralità delle epistemologie, in contrasto a qualsiasi teoria della conoscenza monoliticamente unificata, Canguilhem in un certo senso radicalizza questa impostazione, mostrando come la molteplicità epistemologica è anche immediatamente storica, come una sorta di pluralità tra epoche storiche. I concetti possono dunque avere una storia indipendente dalla pura teoria scientifica in cui vengono principalmente impiegati e dalla mentalità che in quel momento li ha prodotti. Storiograficamente, Canguilhem comincia quindi a insistere sulla continuità presente tra le aree di razionalità e di "non-razionalità", contrariamente alla

visione del maestro, che avrebbe comunque visto nel ricorso alla teorie immaginative, come quella di Willis, uno scarto da cogliere soltanto in funzione del suo superamento. Sebbene Bachelard lasci manifestare la sfera dell'immaginale, riconoscendone dunque un valore, lo scopo di tale accorgimento consiste nel liberare l'attività scientifica da qualsiasi, anche impercettibile, elemento fuorviante, considerando che secondo lui la storia della scienza stessa si sviluppa proprio attraverso questa capacità. In altri termini, Bachelard mostra, e allo stesso tempo critica, il ruolo delle immagini nella scienza, nella consapevolezza che comunque la prima esperienza del soggetto nei confronti del mondo, nonché la più immediata e la meno scientifica, è sempre mediata dalle immagini. Gli ostacoli epistemologici si originano dunque a livello immaginale nello studioso e nell'ambiente in cui ricerca, caricando gli oggetti di studio di significati e di desideri a esso estranei. Com'è noto, diversi volumi di Bachelard sono dedicati proprio al rapporto prettamente immaginifico e poetico che gli esseri umani intrattengono con la natura che osservano, soprattutto con gli elementi della cosmologia antica. Un facile esempio è offerto dall'ostacolo epistemologico animista che si ritrova in molte filosofie della natura primordiali, cioè la tendenza spontanea degli esseri umani a interpretare gli oggetti inorganici come se fossero vivi. Per giungere quindi in maniera autentica all'oggetto scientifico è necessario eliminare i sedimenti dell'immaginazione che lo rendono soggettivo e irregolare, operando affinché l'impronta umana residuale risulti soltanto quella della razionalità che "rettifica" gli oggetti. Canguilhem accoglie queste esortazioni, ma nega questo auspicato livello di pura razionalità, soprattutto nei casi in cui le indagini riguardano i campi di analisi delle scienze della vita, quindi della medicina e della fisiologia. Gli oggetti di queste scienze non saranno mai completamente razionalizzati e purificati, non soltanto perché alcuni sviluppi del progresso scientifico potrebbero dimostrare una certa dose di utilità nel ricorrere agli elementi immaginali, ma soprattutto a causa dell'intrinseca individualità che li connota: il corpo umano, ad esempio, seppur comune alla specie non è mai esattamente identico a quello di un altro esemplare. Ciò permette a Canguilhem di sviluppare un ragionamento per cui l'individuo, a cui si aggiunge l'ambiente[134], è intrinsecamente sempre variabile, pertanto non può essere ridotto

[134] Intricata nozione, che richiederebbe altre sedi per un approfondimento, pertanto ci si limita a menzionare che secondo le analisi di Canguilhem si tratterebbe di un polo concettuale coincidente in diversi punti lo sviluppo dell'idea del corpo umano individuale, ripercorrendo il graduale passaggio dalla visione meccanicistica a quella più esistenzialista. Cfr. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, trad. it. a cura di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 185-217.

alle leggi pure. Questo rappresenta precisamente una delle principali caratteristiche della vita come particolare oggetto di studio. In altri termini, l'essere vivente e l'ambiente, secondo la definizione della scienza, sottostanno certamente alle leggi, intese come astrazioni teoriche, ma sono sempre in grado di diversificarle. In questo senso, il vivente è detto "normativo", cioè crea norme che variano il suo ambiente, così come quest'ultimo cambia l'individuo stesso. Per questi motivi, la sinergia tra individuo e ambiente non può essere totalmente razionalizzata e rettificata, così come entrambi non possono essere perfettamente concepiti secondo le costanti meccaniche, fisiche e chimiche. A ciò si aggiunge la consapevolezza che, se comunque generalmente si tende a pensare l'oggetto della scienza come qualcosa di stabile, di fisso, di identico a sé, nel caso della medicina, l'oggetto intrinsecamente variabile si rivela ancora più complesso in quanto, allo stesso tempo, coincide con un soggetto, che sogna, si illude, prova dolore, angoscia, sollievo. La questione della normatività è dunque intrinseca all'essere umano e al suo corpo: è il paziente che rileva certi stati come patologici e negativi per lo svolgimento della propria vita, ed è per via dei suoi valori vitali che si richiede l'intervento medico al fine di correggerli. Gli esseri umani che soffrono influenzano la medicina, mentre gli oggetti della matematica, della fisica o della chimica non sono portatori di norme assiologiche tali da impartire determinate direzioni ai rispettivi campi di ricerca. Sia gli elementi emozionali che quelli immaginali devono quindi essere inclusi come una parte integrante dell'oggetto che studia la medicina. Questo residuo di soggettività, di impurità rispetto alla razionalizzazione, non costituisce quindi un ostacolo epistemologico da dover scovare e rettificare. Al contrario, questo carattere epistemologico "misto" e complesso della medicina, e più in generale delle scienze della vita, suggerisce che i suoi oggetti di studio non possono subire le trasformazioni esortate dal pensiero bachelardiano, affinché la ricerca sulla natura possa dirsi scienza[135]. Di conseguenza, una comprensione quanto più integrale del corpo, con le sue norme interne, non risulta soltanto dal grado di precisione scientifica raggiunto dalla scienza medica e biologica, ma anche da quel complesso di relazioni che implicano il rapporto tra organismo e ambiente, in una dinamica di trasformazione continua, a cui aggiungere l'insieme dei fattori filosofici, antropologici e

[135] Cfr. C. Chimisso, *L'oggetto impuro dell'epistemologia storica*, a cura di F. Lupi-S. Pilotto, *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 18-26.

storici, che necessitano di essere approfonditi[136]. Si delinea così la precisa prospettiva attraverso la quale Canguilhem affronta la questione dei modelli del corpo come macchina e come organismo, arrivando a tracciare meglio la visione vitalista.

2.1. Organismo e macchina. La precedenza della tecnica sulla scienza

Le seguenti analisi prendono sommariamente in esame il saggio *Machine et organisme*, pubblicato nella raccolta *La connaissance de la vie* nel 1952, e l'opera *Le normal et le pathologique* del 1966. La tesi condivisa dai volumi è che le visioni del corpo umano dipendono originariamente da un particolare rapporto tra la scienza, la tecnica e la natura, che caratterizza in generale tutta la storia dello sviluppo umano, ed è possibile dimostrare l'assenza di conflittualità precisamente tra la tecnica e la natura, in quanto la prima risulta un'attività primitiva e co-estensiva della seconda, ossia della vita stessa.

Canguilhem appoggia così l'idea che la tecnica e le sue fabbricazioni trovino origine proprio nei bisogni, negli appetiti, nella volontà della vita stessa, in questo modo, sin da subito può affermare una sorta di relazione originaria tra le due parti, tanto che la costruzione dello strumento tecnico è rappresentato proprio come l'esternalizzazione di una funzione corporea. Detto altrimenti, contro alcune tendenze della cultura filosofica e scientifica della sua epoca, che tendono a concepire la tecnica semplicemente come una componente applicativa del sapere teorico, secondo l'epistemologo francese la tecnica, in altri termini la meccanica, coincide con il modo dell'uomo di stare al mondo. Di conseguenza, questa particolare modalità di rapportarsi al mondo non può che contribuire anch'essa alla formazione della dimensione immaginale umana, composta da miti, simboli, utopie, archetipi, paradigmi.

La tesi però è più forte di quel che appare, poiché suggerisce di riconsiderare due importanti aspetti, in grado di allargare lo sguardo d'indagine: il primo concerne la possibilità, fortemente sostenuta da Canguilhem, di invertire i termini di quell'antica visione che solitamente contrappone la tecnica alla scienza, cioè la teoria, maggiormente riconosciuta secondo una posizione di preminenza, riconoscendo invece la tecnica, in particolare l'attività creatrice propria della sola tecnica, come ciò che è anteriore logicamente e cronologicamente alla prima. In altre parole, si sostiene che sia la tecnica a ispirare la scienza, la teoria, e non viceversa. Un esempio è offerto dall'opera *La*

[136] Cfr. E. Castelli Gattinara, *Georges Canguilhem e Gaston Bachelard*, a cura di F. Lupi-S. Pilotto, *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 38-39.

Dioptrique di Cartesio, nella quale proprio il filosofo del *cogito* si trova costretto ad ammettere che gli errori di carattere operativo siano in molti casi favorevoli e funzionali alla costruzione della teoria stessa, cioè del sapere in generale, come rivela l'ottenimento, con la massima precisione possibile, delle lenti graduali attraverso la semplice messa in pratica di tentativi, cioè per mezzo dell'esperienza filtrata dalla tecnica, senza quindi ricorrere all'applicazione delle leggi formali dell'ottica. In altri termini, proprio attraverso gli errori dell'artigiano, le imperfezioni di carattere tecnico, ossia il fatto di tracciare con la pratica una via sconosciuta, stabilendo le condizioni di possibilità dell'errare e, allo stesso tempo, di aprire un inedito percorso speculativo, non perfettamente accostabile al semplice metodo induttivo, è stato possibile enunciare le leggi di rifrazione. Nella tecnica è compresa dunque anche questa cifra di inestirpabile imprevedibilità e imperfezione, fattori essenziali per il progresso della scienza, quasi come se lo slancio del pensiero scientifico includa tra le sue condizioni anche il fallimento del pensiero tecnico. In questo senso, la tecnica diventa un esemplare di quell'attività creatrice che è propria dell'arte e della vita, corrispondendo alla condizione necessaria della teoria, che allora dovrebbe subentrare soltanto in un secondo momento.
Inoltre, in forza di questo rapporto viscerale, primordiale, intimo, dell'essere umano con la tecnica e le immagini da essa evocate, il secondo aspetto conduce lo studioso a svelare e considerare il valore euristico che la meccanica potrebbe aver assunto nella comprensione e nella spiegazione dei processi interni che caratterizzano gli organismi viventi, tradizionalmente assimilati metaforicamente alle moderne macchine.

All'interno di un contesto in cui la teoria meccanicistica del corpo comincia in realtà a sgretolarsi di fronte al paradigma contrario, dopo essere stata a lungo posta quasi come un dogma dalle filosofie della corporeità, la questione del rapporto tra la macchina e l'organismo dev'essere quindi reimpostata secondo queste nuove direzioni, cioè non più provando a spiegare la struttura e il funzionamento dell'organismo a partire dalla macchina, che in questo senso appare meno solida, come un dato intelligibile dal calcolo, ma di provare a comprendere quest'ultima ponendo l'organismo come il punto di partenza dell'indagine. Sullo sfondo del quadro concettuale delineato dall'originalità del fenomeno tecnico rispetto a quello scientifico, si analizza quindi l'assimilazione della macchina all'organismo, nonché i rapporti tra il meccanicismo e la finalità, in modo da comprendere al meglio la definizione dei due modelli di corpo nell'immaginario collettivo occidentale e contemporaneo.

2.1.1. Radici, trionfi e limiti della visione meccanicistica del corpo

La macchina è innanzitutto definita come una costruzione artificiale, le cui funzioni sono svolte da una configurazione di solidi connessi e in movimento secondo rapporti sempre identici tra le parti. Se il meccanismo, composto da spostamenti geometrici e misurabili, da un parte può continuare in qualche modo da sé, dall'altra appare evidente che non può bastare a se stesso, in quanto ha bisogno di ricevere dall'esterno il movimento che poi essa trasforma, pertanto è sempre necessaria una fonte di energia.

Da dove proviene dunque il modello del "corpo macchina", cioè perché inscrivere il macchinismo nell'organismo? E quali sono i limiti di questa visione? Per molto tempo i meccanismi cinematici hanno ricevuto il movimento dallo sforzo muscolare umano o animale, come se l'essere vivente ne costituisse una parte imprescindibile. Dal punto di vista dell'immaginale, la spiegazione meccanica delle funzioni della vita ha così incoraggiato la definizione dell'immagine dell'automa, cioè della macchina miracolosamente autosufficiente, senza essere l'effetto di un movimento impresso dallo sforzo muscolare umano, capace di generare da sé l'energia per le proprie attività. Allo stesso tempo, è facile vedere le mascelle e i denti come delle tenaglie, le vene e le arterie come dei tubi idraulici, il cuore come una molla, le viscere come dei filtri e dei setacci, i muscoli come delle corde, motivo per cui diventa spontaneo credere all'idea che anche il corpo umano risponda alle medesime leggi del cuneo, della corda, della molla e degli altri strumenti. Dal punto di vista meccanico, vi è tuttavia una notevole differenza tra questi mezzi: la corda serve per la trasmissione, il cuneo per la trasformazione del movimento, mentre la molla funziona come un motore. Il cuore dovrebbe dunque corrispondere al motore del corpo come questa complessa macchina ma, diversamente da quest'ultima, dovrebbe essere indipendente dalle cause dell'azione primaria. Canguilhem evidenzia che questo problema, ossia il prototipo dell'idea dell'automa, seppur ingenuamente e in termini diversi, sembra già presente ben prima della modernità, all'interno del pensiero aristotelico, in cui infatti si propone un preciso parallelismo tra gli strumenti (*organa*) e le parti del corpo, al fine di spiegare le funzioni dei viventi[137], lasciando così una traccia indelebile nell'immaginario e nelle lingue europee. Nello specifico, Aristotele assimila il corpo umano alle parti delle macchine belliche, come il braccio di una catapulta che lancia

[137] Cfr. S. Pilotto, *Dalla storia naturale alla storia cultura*, a cura di F. Lupi-S. Pilotto, *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 101-115; cfr. Aristotele, *Il moto degli animali*, a cura di D. Lanza-M. Vegetti, Bompiani, Milano 2018, p. 2301.

proiettili, presupponendo da parte dell'essere umano la costruzione di dispositivi nei quali il meccanismo automatico è legato a una fonte di energia, i cui effetti motori possono prodursi dopo la cessazione dello sforzo umano. Secondo l'epistemologo francese, proprio «questa distanza tra il momento della restituzione e quello dell'immagazzinamento dell'energia restituita dal meccanismo permette di dimenticare il rapporto di dipendenza esistente tra gli effetti del meccanismo e l'azione di un essere vivente»[138]. Questo aspetto dev'essere inoltre inserito all'interno di un determinato momento della storia dello sviluppo delle strutture economiche e politiche delle società occidentali, attraverso le quali è possibile individuare quasi una connessione diretta dell'opposizione tra tecnica e scienza, oppure tra arte e natura, con quella tra servile e liberale. Non si può infatti trascurare che tutti questi aspetti rientrano evidentemente all'interno di un immaginario che, sin dai tempi di Aristotele, si elabora per mezzo delle figure dell'essere umano libero e dello schiavo. In effetti, nella *Politica*, lo schiavo è rappresentato come una macchina animata[139]: concezione che, secondo Canguilhem, rimane sostanzialmente invariata fino alle soglie della contemporaneità. In relazione alle analisi sul pensiero cristiano di Laberthonnière, Canguilhem introduce tuttavia una distinzione: una volta valorizzato l'essere umano come persona e riconosciuta l'uguaglianza tra gli uomini, cioè condannata la tecnica politica di oppressione dell'uomo sull'uomo, il meccanismo permane, ma tende a coinvolgere sempre meno l'essere umano e a direzionarsi sempre di più sullo sfruttamento della natura[140]. L'argomentazione quindi non intende dimostrare in termini granitici che dietro la visione del "corpo macchina", in qualche modo già presente nella filosofia antica, poi in quella cartesiana e dei seguaci, si nasconda il germe di alcune derive della struttura economica capitalistica, ma di evidenziare in quale misura la tecnica dell'essere umano abbia dato un senso all'universo circostante, soltanto in seguito alla quale il pensiero ha tentato di razionalizzarne il contenuto attraverso le sue forme.

Ciò che tuttavia, da Aristotele a Cartesio, continua a costituire un punto residuale e irrisolto in grado di mettere in dubbio l'autentica possibilità di inscrivere il meccanismo nell'organismo, ossia di concepire il corpo come una macchina, è la questione del primo motore dei movimenti corporei, che per molti versi non può che rimandare alla presenza di un cifra trascendente del corpo stesso, come un'anima o una forza vitale di qualche tipo. In

---

[138] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 155.

[139] Cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, BUR, Milano 2002, p. 83.

[140] Cfr. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., pp. 157-158.

Description du corps humain del 1648, Cartesio tenta di risolvere la questione del movimento volontario dell'essere umano formulando una teoria a proposito delle tematiche dei movimenti automatici e di riflesso adottata fino al XIX secolo: secondo la sua argomentazione, una volta distinti i domini di *res cogitans* e *res extensa* e aver comunque posto Dio come fondamento della creazione dell'essere umano, l'anima non rappresenta una condizione sufficiente del movimento corporeo.

«Quel che Cartesio vuol dire è che, quando l'anima muove il corpo, non lo fa alla maniera di un re o di un generale, i quali, secondo la rappresentazione popolare, comandano a dei sudditi o a dei soldati. Assimilando il corpo a un meccanismo d'orologio, Cartesio tende a dire che i movimenti degli organi si comandano gli uni gli altri, come un ingranaggio ne aziona un altro. In Cartesio, quindi, l'immagine politica del comando, che è un tipo di causalità magica – causalità della parola o del segnale – viene sostituita dall'immagine tecnologica del "comando", da un tipo di causalità positiva dovuta a un dispositivo o a un gioco di legami meccanici»[141].

È interessante notare che, secondo Canguilhem, questo passaggio costituisce il punto in cui l'antropomorfismo politico è definitivamente sostituito dall'antropomorfismo tecnologico. Detto altrimenti, nella complessa analisi cartesiana, il dispositivo meccanico di esecuzione sostituisce qualsiasi potere di direzione o di comando, nel quale però è presente un Dio che ne ha fissato la direzione, vale a dire che l'indirizzo del movimento è incluso dal costruttore all'interno del dispositivo meccanico d'esecuzione. In questo modo, il meccanicismo si afferma come quella visione in grado di spiegazione apparentemente a qualsiasi fenomeno, anche a quelli concernenti il corpo umano. Si cerca così nelle macchine un'analogia per spiegare l'organismo, attraverso il ricorso agli automi a molla o idraulici, agli orologi e alle altre forme tecnologiche del tempo di Cartesio, come anche i mulini e le fontane artificiali. Per quanto convincente, questa visione non può tuttavia affermarsi fino in fondo, sebbene in grado certamente di imprimere un impulso all'ingegnosità umana e all'immaginario collettivo, nella direzione utopica della costruzione di strumenti capaci di imitare in tutto e per tutto i movimenti organici, senza dover far riferimento al corpo umano. Si tratta, in fondo, del sogno di progettare una macchina in grado di rendere poi autonomamente conto della costruzione di altre macchine.

---

[141] ivi, p. 166.

2.1.2. Organismo, meccanismo e finalità

Si profila inoltre un altro aspetto resistente alla completa assimilazione dell'organismo alla macchina, che si elabora a partire dalla questione della finalità degli enti meccanici e organici.

Nella macchina[142] il tutto è rigorosamente la somma delle parti e l'effetto dipende dall'ordine delle cause, perciò l'intero meccanismo è sempre motivato da una finalità nota. L'impossibilità di inscrivere l'organismo nel meccanismo è quindi già evidente, poiché anche qualora, in un certo senso, fosse ravvisabile uno scopo definito dei meccanismi biologici, probabilmente questo coinciderebbe soltanto con il buon funzionamento dei meccanismi biologici atti al sostentamento del corpo, ma l'intera asserzione risulterebbe comunque forzata. Mentre nella macchina un pezzo equivale ad un altro della stessa tipologia, destinati unicamente a un solo utilizzo, al contrario nell'organismo si constata la sostituibilità delle funzioni e una certa polivalenza degli organi, i quali non svolgono unicamente ciò che tradizionalmente si pensa possano servire. Diversamente dal meccanismo, nell'organismo si osservano fenomeni di autoconservazione, di autoregolazione e di autoriparazione, senza il ricorso a un agente esterno. Si è quindi tentati di affermare che nella macchina ci sia più finalità che nell'organismo, ma ciò permette a quest'ultimo di possedere un maggiore raggio d'azione, quindi probabilmente si tratta di meno finalità e più potenzialità.

«La macchina, prodotto di un calcolo, verifica le norme del calcolo […[, mentre l'organismo vivente opera secondo criteri empiristi. La vita esperienza, cioè improvvisazione, utilizzazione delle occasioni; la vita è tentativo in tutti i sensi. Donde il fatto […] delle mostruosità che la vita ammette. La macchina mostra non esiste […]. La distinzione tra normale e patologico riguarda l'ambito degli esseri viventi […]. Fino a quando la costruzione della macchina non sarà una funzione della macchina stessa, fino a quando la totalità dell'organismo non sarà equivalente alla somma delle parti che l'analisi è in grado di scoprire nell'organismo quale è dato, potrà sembrare

---

[142] Ricostruendo l'etimologia del lemma "macchina", Canguilhem ricorda il termine μηχανή, che nel significato di "apparecchio" riunisce il duplice senso della macchina e dell'"astuzia", dello "stratagemma", riflettendo sul fatto che in fondo si tratta del medesimo significato: in termini hegeliani si direbbe che la macchina, e ancor prima la tecnica, è appunto l'astuzia della ragione umana. «L'astuzia della ragione consiste nel ricondurre ai propri fini, mediante oggetti i quali agiscono gli uni sugli altri, secondo la loro natura propria. L'essenza di una macchina è appunto di essere una mediazione o come dicono i meccanici, un congegno. […] Il meccanicismo, come metodo scientifico e filosofia, è il postulato implicito presupposto da ogni uso delle macchine. L'astuzia umana può riuscire solo a condizione che la natura non disponga della medesima astuzia. La natura può essere sottomessa dall'arte solo se essa stessa non è un'arte». Cfr. ivi, p. 130.

legittimo ritenere l'anteriorità dell'organizzazione biologica come una delle condizioni necessarie all'esistenza e al senso delle costruzioni meccaniche»[143].

2.2. Vitalismo

I limiti della visione meccanicistica delineano i margini per ripensare nella contemporaneità il corpo umano in termini vitalisti. Che cos'è dunque il vitalismo? Sebbene si tratti di una corrente distintasi soprattutto tra il XVIII e il XIX secolo, il vitalismo ha in realtà origini molto più antiche e può essere definito genericamente come una dottrina fondata sull'idea secondo cui la materia vivente indica qualcosa di fondamentalmente eterogenea rispetto alla materia inanimata. Di fondo, la tesi vitalista sostiene dunque che le leggi del mondo inanimato non possono dare una spiegazione soddisfacente dei fenomeni che riguardano gli organismi viventi, dal momento in cui la comprensione ai fenomeni vitali esige sempre qualcosa in più rispetto a ciò che dà ragione dei fenomeni chimico-fisici. In questo senso, secondo la prospettiva vitalista, si rende necessaria l'invocazione a un qualche tipo di principio, secondo alcuni studiosi non del tutto definibile, mentre secondo altri nominabile con i termini di forza vitale, o di anima. Questo principio non corrisponde necessariamente a un ente soprannaturale, ma la maggior parte delle volte è immaginato come appartenente al mondo naturale stesso, nel quale si distingue dalle forze fisico-chimiche[144]. In merito a questo punto, Canguilhem ricorda un commento chiarificatore di J.P. Barthez, medico della Scuola di Montpellier del XVIII secolo: «Chiamo principio vitale dell'uomo la causa che produce tutti i fenomeni della vita nel corpo umano. Il nome di questa causa è del tutto indifferente e può essere scelto a piacimento»[145]. Canguilhem è ben consapevole dei difetti che attorniano questo sistema di pensiero e le sfide derivanti dal provare a riportarlo al centro dell'attenzione nel mondo contemporaneo, considerando che il mondo scientifico l'ha sempre caricato di un valore negativo, etichettandolo non soltanto per le stravaganze a cui le diverse declinazioni vitaliste hanno dato vita, ma soprattutto per la dose di nebulosità, illusorietà ed evanescenza che porta con sé. Per queste ragioni, l'epistemologo francese definisce immediatamente lo scopo della riscoperta di un movimento intellettuale così poco apprezzato: il punto non è cercare di recuperare e di difendere il vitalismo dal punto di

[143] ivi, pp. 169-182.

[144] Cfr. G. Federspil-P. Giaretta-S. Moriggi (a cura di), *Filosofia della medicina*, cit., pp. 43-53.

[145] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 128.

vista scientifico, controbattendo cioè le opinioni di una buona parte dei ricercatori nei campi della biologia, della medicina e affini, ma di provare a ricomprenderlo dal punto di vista filosofico, che tradizionalmente non può proibire nessuna corrente di pensiero alternativa e all'interno del quale la posizione vitalista non è mai stata completamente sistematizzata[146]. Soltanto in questo senso, il vitalismo può essere interpellato come un indirizzo di pensiero sufficientemente forte da poter cominciare a figurare una possibile alternativa al meccanicismo, posizionandosi come un sistema di pensiero di fronte all'altro: «sul problema della successione delle forme, si fronteggiano discontinuità e continuità; sul problema dello sviluppo degli esseri, preformazione ed epigenesi; sul problema dell'individualità, atomicità e totalità»[147].

Dal punto di vista della filosofia della medicina, secondo Canguilhem, il vitalismo potrebbe inoltre suggerire una sorta di fiducia del vivente nei confronti della vita, nonché una certa dose di diffidenza nei confronti del potere della tecnica sulla vita. In questo senso, il vitalismo è inteso come «un'esigenza permanente della vita nel vivente stesso, l'identità con se stessa della vita immanente all'essere vivente»[148]. Attraverso il ricorso all'idea di "esigenza", si spiega così non soltanto il carattere nebuloso del vitalismo, ma soprattutto il motivo per cui può emergere come un sistema paragonabile al meccanicismo:

> «Se il vitalismo traduce un'esigenza costante della vita nel vivente, il meccanicismo traduce un atteggiamento permanente dell'essere umano vivente di fronte alla vita. L'uomo è quel vivente che la scienza separa dalla vita e che proprio attraverso la scienza cerca di ricongiungersi con la vita. Se il vitalismo è vago e informulato come può esserlo un'esigenza, il meccanicismo è rigido e imperioso come può esserlo un metodo»[149].

Il vitalismo rappresenta quindi una dottrina in grado di rivelare con chiarezza ciò che in termini bachelardiani coinciderebbe con la "frontiera epistemologica" della visione meccanicistica del mondo, dalla quale proviene il rischio di non riuscire a intercettare i limiti teorici di tale prospettiva filosofica dominante. In questo senso, il vitalismo illumina questi vincoli ponendo maggiore attenzione ad alcune pieghe dell'esperienza, dalle quali si evince che le operazioni della vita, nella loro instabilità e irregolarità, si contrappongono all'invariabilità delle leggi fisiche come uno scoglio contro il quale si infrangono tutti i

---

[146] Cfr. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., pp. 125-126.

[147] ivi, pp. 127-128.

[148] ivi, p. 129.

[149] ivi, pp. 129-130.

calcoli e le definizioni. Ciò tuttavia non significa sostenere che l'essere vivente, appartenente al mondo fisico, con particolare riferimento al corpo umano, rappresenti un'eccezione delle leggi fisiche e chimiche: ciò sarebbe fuorviante dal punto di vista medico e costituirebbe un grave errore filosofico, poiché non potrebbero sussistere delle isole di indeterminazione con un'essenza radicalmente diversa dal dominio di cui fanno parte, come un dominio all'interno di un altro dominio con diversa natura, ma proprio in forza del principio epistemologico di continuità, si tratta piuttosto di riuscire a universalizzare la concezione vitalista dell'esperienza, riconoscendo l'originalità della vita, al fine di ricomprendere la materia della vita e svilupparne una scienza adeguata. In altri termini, non si tratta di negare il meccanicismo, ma di coglierne meglio la posizione e di integrarla in quest'immagine della vita. D'altronde, grande parte dei vitalisti del XVIII secolo sono stati newtoniani e, soltanto seguendo questo indirizzo, sono pervenuti alla prospettiva vitalista, semplicemente continuando a descrivere e coordinare, direttamente e senza pregiudizi, gli effetti constatati attraverso le loro osservazioni. Proprio in quest'ottica, uno degli esponenti del vitalismo, M.F.X. Bichat, arriva ad affermare che il carattere distintivo degli organismi è l'instabilità delle forze vitali, apparentemente in opposizione all'uniformità dei fenomeni fisici: un'intuizione meritevole di maggior approfondimenti ma che, secondo Canguilhem, nei cento anni successivi avrebbe ricevuto poca attenzione, proprio a causa della svalutazione di qualsiasi teoria definita come vitalista. Il vitalismo, per come delineato da questo tipo di studi, intende invece porsi come il «semplice riconoscimento dell'originalità del fenomeno vitale». In altre parole, si tratta della questione di sapere se, analizzando il vivente, sia necessario trattarlo come un sistema di leggi, oppure se potrebbe esistere un altro modello interpretativo, ad esempio adottando il punto di vista dell'organizzazione delle proprietà, secondo un gioco precario di equilibri e di compensi tra funzioni corruttibili, oppure delle leggi, o ancor meglio dell'ordine, della vita, oppure adottando altre denominazioni corrispondenti a punti di vista allargati.

«Troppo spesso gli scienziati considerano le leggi della natura come delle essenze invariabili, di cui i fenomeni individuali costituirebbero delle esemplificazioni che si avvicinano all'integralità della supposta realtà normativa, senza poterla però riprodurre adeguatamente. In una tale prospettiva l'individuo, cioè lo scarto, la variazione, appare come uno scacco, un difetto, un'impurità. L'individuo è, quindi, sempre irregolare, ma è anche, al tempo stesso, perfettamente assurdo, poiché non si può comprendere in che modo una legge, la cui invarianza e identità con se

stessa garantiscono la realtà, sia al tempo stesso verificata da casi diversi e incapace di ridurre la varietà di questi ultimi, cioè la loro infedeltà»[150].

In questo modo, l'irregolarità e l'anomalia del corpo umano, e in generale della vita umana, cominciano a poter essere definite non più come degli accidenti dell'individuo, ma come l'esistenza stessa di quest'ultimo. Al contrario della macchina, se gli individui di una stessa specie sono distinti e non intercambiabili è perché sono tali innanzitutto per "diritto". Continuando invece ad adottare una filosofia della medicina strettamente meccanicistica, e con ciò anche l'idea secondo la quale le leggi di natura corrispondono intelligibilmente a essenze generiche ed eterne, il singolo non può che restare irrazionale e provvisorio. Di conseguenza, lo scarto che può presentarsi, cioè il malfunzionamento di una parte del corpo, risulta come un'aberrazione che il calcolo non è più in grado di ricondurre all'identità di alcuna formula, pertanto nel momento in cui si tenta di spiegarlo razionalmente, pericolosamente il termine più adeguato risulta soltanto quello di "errore". Di conseguenza, si riconduce facilmente l'unicità di ciascun essere umano all'idea della caduta, dello scacco, del tentativo. Al contrario, dal punto di vista logico, i presupposti del vitalismo non permettono alcuna forma di giudizio negativo sulla caducità del corpo umano, poiché semplicemente non pongono alcun modello prestabilito, alcuna macchina, al quale paragonarlo. Il giudizio di valore sull'esistenza del vivente è pertanto sospeso, dal momento in cui il valore si riconosce nel vivente stesso. In merito a questo punto, Canguilhem approfondisce il nesso tra il valore e questo nuovo modo di intendere la salute che si sta delineando, anche a livello linguistico, ricordando che *valere*, in latino, significa appunto "stare bene", riflettendo inoltre sul fatto che, sempre sotto questo inedito punto di vista, anche il termine "anomalia" dovrebbe perdere la sua valenza negativa e recuperare il senso più genuino della parola "anomalo", per come inteso dai naturisti del XVIII secolo, tra cui Buffon, che non concependo una vera e propria gerarchia fissa tra forme possibili, rimandano la concezione soltanto alla diversità, cioè a una disuguaglianza tra livelli, senza evocare l'idea di una forma mancante rispetto a una riuscita.

2.2.1. Norma

Sulla scia di queste considerazioni, Canguilhem arriva a elaborare una tesi originale, secondo la quale la vita, a questo punto, corrisponderebbe prima di tutto a un'attività

[150] ivi, p. 221.

normativa, dalla quale andrebbero di conseguenza rivalutate tutte le definizioni e le distinzioni in merito a ciò che è la malattia e la salute. In altri termini, si sostiene che sia il corpo umano a formulare la norma, che quindi è sempre interna e auto-generativa. Nello specifico, «il termine latino *norma*, che sostiene, in senso etimologico, il peso del senso iniziale dei termini "norma" e "normale", è l'equivalente del greco ὀρθος»[151]: quindi considerato "normale" ciò che è conforme alla regola, alla norma. Quest'ultima designa linguisticamente proprio la squadra, ossia ciò che si mantiene nel giusto mezzo tra due estremità. Mentre "anormale" è considerato un concetto descrittivo, "anomalia" è il sostantivo che descrive la disuguaglianza, l'irregolarità[152]. Non c'è pertanto un corpo, un essere vivente, con il relativo ambiente, che possano dirsi normali secondo canoni esterni, poiché nell'ordine della vita non ci sono forme riuscite in grado di privare di valore le altre, decretandole come tentativi falliti, ma si tratta sempre e solo di una questione di equilibrio nella precarietà. Diversamente, si riterrebbe anormale, nel senso di patologico, ogni individuo portatore di anomalie, cioè di caratteristiche, come il daltonismo, l'albinismo e altri, che si discostano da un determinato modello, stabilito soltanto a livello statistico. L'anomalo sarebbe così concepito come inferiore, senza tuttavia considerare che, da una parte ci sono evidentemente delle anomalie insopprimibili e che continuano a ripresentarsi, e dall'altra parte l'ambiente umano che offre delle protezioni, compensando con gli artifici, che a fianco delle norme biologiche vi sono anche delle norme sociali. Di conseguenza, è la vita stessa, e non il giudizio del medico, che fa del normale biologico un concetto di valore e non una realtà statistica. La salute comincia dunque a essere analizzata sotto un'altra prospettiva, non più appunto descrittiva, ma in qualità di concetto normativo, attraverso cui diventa possibile ridefinire un tipo ideale di struttura organica e di comportamento fisiologico. Se quindi tradizionalmente la norma e la media appaiono come due concetti strettamente interconnessi e lo sguardo medico tende a riportare il primo al secondo, la prospettiva vitalista suggerisce l'opposto, ossia di riportare la media alla norma[153], proponendo quindi una concezione inedita della normalità e della malattia.

Si propone pertanto di considerare il normale mediante un riferimento costante all'individuo, sia in situazioni identiche successive che in condizioni diverse, e la norma deve servire a comprendere ogni caso concreto. In linea con la filosofia vitalista, la norma

---

[151] G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, trad. it a cura di M. Porro, Einaudi, Torino 1998, p. 206.

[152] Cfr. G. Federspil-P. Giaretta-S. Moriggi (a cura di), *Filosofia della medicina*, cit., pp. 250-254.

[153] Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 119-145.

deve il suo valore non tanto al contenuto descrittivo, ma al fatto che in essa si rivela un comportamento complessivo dell'organismo, eventualmente modificato dal sorgere dei disordini di qualche tipo e da reazioni catastrofiche. L'alterazione del contenuto sintomatico assume tuttavia l'aspetto della malattia nel momento in cui l'esistenza dell'individuo, che fino a quel momento era in rapporto di equilibrio con il suo ambente, presenta un cambiamento pericoloso, cioè quando il rapporto dell'organismo normale e normativo con il suo ambiente comincia a risultare inadeguato o rischioso per l'organismo stesso. Nella sua totalità, l'organismo reagisce così "catastroficamente" all'ambiente, dal momento in cui ormai non è più capace di realizzare quelle attività potenziali che gli competono essenzialmente. L'adattamento personale è quindi uno dei presupposti fondamentali della salute: «una simile concezione può sembrare paradossale in quanto tende ad attirare l'attenzione del medico su fatti provati soggettivamente dal malato, o su fenomeni quali il disturbo, l'inadeguatezza, la catastrofe, il pericolo, tutti fenomeni più passibili di valutazione che non di misurazione o di descrizione oggettiva»[154]. Detto altrimenti, la salute appare come «la vita nel silenzio degli organi»[155], lo stato in cui le funzioni necessarie si svolgono insensibilmente, oppure con piacere, dove non si percepiscono i movimenti della vita: per questi motivi, non basta definire la malattia come ciò che disturba l'uomo nelle sue occupazioni.

Individualizzando la norma e il normale, si potrebbero tuttavia intravedere le motivazioni per la soppressione dei confini tra il normale e il patologico, il cui rischio sarebbe dunque quello di sopprimere ciò che di fatto resta un problema di salute e con ciò anche la possibilità di trovare un'adeguata soluzione. In merito a questa critica, Canguilhem ammette che, in una certa misura, quel che riguarda la normalità nei diversi individui, la regola, sia grossolanamente riducibile a una forma di relatività, ma puntualizza sostenendo che ciò non significa che per un dato individuo la distinzione sia assoluta. Nel momento in cui un individuo comincia a sentirsi malato, a dirsi malato e a comportarsi come tale, per quanto sopra menzionato, è come se fosse un altro essere

---

[154] G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., pp 230-231.

[155] G. Canguilhem, *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, trad. it. a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2007, p. 23. Tutto sommato, si tratta della concezione della salute ricorrente tra i filosofi illuministi: Diderot in *Lettera sui sordomuti ad uso di coloro che sentono e parlano* (1751), riflette proprio sul fatto che quando un soggetto sta bene, nessuna parte del suo corpo dà segni della sua esistenza. La differenza evidenziata dalla rielaborazione canguilhemiana consiste nell'evidenza che la malattia e la salute non sono precisamente due concetti speculari, pertanto la seconda non è meramente equivalente all'assenza della prima. Cfr. ivi, pp. 24-34.

umano. La relatività della normalità non deve quindi costituire in alcun modo un incoraggiamento per il medico ad annullare la distinzione tra normale e patologico. Sempre considerato nel suo insieme, un organismo malato è "altro" e non lo stesso modificato soltanto nella quantità, nelle dimensioni. Non si può quindi sostenere che il concetto di patologico sia il contraddittorio logico del concetto di "normale", poiché la vita nella sua forma patologia non è l'assenza, ma la presenza di altre norme. Il patologico è dunque il contrario vitale di sano, ma non è il contraddittorio di normale. Come detto, nel termine a-normale il prefisso crea una distorsione. La malattia, cioè lo stato patologico, non è la perdita di una norma, ma un andamento della vita regolato da una norma vitalmente inferiore o svalutata per il fatto di impedire all'individuo di partecipare attivamente e agevolmente, con fiducia e sicurezza, a un genere di vita che precedentemente gli apparteneva e che rimane aperto agli altri viventi. Su questo punto, si potrebbe obiettare che parlando di inferiorità e di svalutazione si fanno intervenire nozioni puramente soggettive: Canguilhem precisa che, in questi casi, non si tratta di soggettività individuale, ma di "soggettività universale". In via definitiva, le norme della vita patologica sono quelle che obbligano a vivere in un ambiente "ristretto", che differisce qualitativamente dal precedente. La salute è quindi una certa ampiezza, un gioco di regole del vivere e del comportamento, e ciò che la caratterizza è la capacità di sopportare delle variazioni delle norme. L'essere umano è veramente sano solo quando è capace di sottoporsi alle diverse norme[156], la misura della salute è una certa capacità di superare delle crisi organiche per instaurare un nuovo ordine fisiologico diverso da quello precedente[157].

2.2.2. Salute

La salute dell'organismo consiste dunque nella capacità dell'organismo di riaffermare i propri valori attraverso un insieme di meccanismi omeostatici, che rendono flessibile il margine di tolleranza del corpo nei confronti degli eventi esterni e delle circostanze potenzialmente avverse. Di conseguenza, la malattia, ossia la perturbazione dello stato stazionario globale dell'organismo, pericolosa per la sua sopravvivenza, che non

[156] In un certo senso, la salute è il lusso di potersi ammalare e guarire. Al contrario, ogni malattia è la riduzione del potere di superarne altre. Cfr. ivi, p. 235.

[157] Cfr. ivi, pp. 237-234.

corrisponde a un concetto speculare di salute[158], non è comunque mai soltanto l'indisposizione di una parte del corpo, ma sempre dell'organismo intero. Considerando che l'ambiente cambia in continuazione e che ogni situazione specifica impone delle modifiche sulle norme, queste ultime possono quindi essere definite tutte normali. In questo senso, la malattia non è data esattamente dall'assenza della norma, ma dalla presenza di una norma inferiore, indebolita, incapace di trasformarsi in una diversa. Come anticipato, è l'individuo in sé a sentirsi malato e il giudizio del medico deve sempre far riferimento a quanto da lui descritto, dal quale dovrebbe derivare quindi un giudizio clinico in grado di prendere appunto in considerazione il paziente come un tutto. In altri termini, questa nozione di salute, specifica ma allo stesso tempo più opaca di una vera e propria definizione, è ciò che supporta e convalida tutto ciò che l'idea di corpo, ossia il sapere medico, può suggerire di artificioso per mantenerla. Attraverso la teoria vitalista acquista dunque maggiore senso il fatto che il medico dovrebbe essere colui che accetta che il paziente lo istruisca su ciò che solamente quest'ultimo può dirgli, ossia quel che soltanto il corpo del soggetto gli annuncia attraverso i sintomi. Si tratta quindi di riconoscere il corpo soggettivo nella definizione di uno stato che il discorso medico non può credere di poter descrivere unicamente in terza persona.

2.3. Le analisi foucaultiane sulla filosofia della medicina di Canguilhem

«Eliminate Canguilhem e non capirete più granché»[159] degli sviluppi scientifici, filosofici, politici e sociologici della seconda metà del XIX secolo: così M. Foucault commenta l'intera opera dell'epistemologo francese. A proposito dei principali punti sopra esposti, Foucault riconosce una sorta di linea che separa la filosofia del soggetto, dell'esperienza, del senso, alla quale appartengono per esempio, il pensiero di Sartre e Merleau-Ponty, da una filosofia del sapere che unisce Cavaillés, Bachelard, Koyré e Canguilhem, trovando tuttavia un punto in comune, ossia il principio di entrambi i filoni filosofici, essenzialmente nelle *Meditazioni cartesiane* di Husserl e nell'urgenza di provare a rendere conto, con riferimento alla civiltà occidentale contemporanea, del fatto che la ragione rivela la sua duplice natura di dispotismo e, allo stesso tempo, di luce della

[158] Come infatti la descrive la nota definizione di salute del 1948 dell'Organizzazione Mondiale della Sanità: «Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity». Preambolo, in Constitution of the World Health Organization (1948).

[159] M. Foucault, *La vita: l'esperienza e la scienza*, in G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit., p. 271.

salvezza[160]. Foucault precisa inoltre che, benché la seconda corrente appaia come quella più teoretica, preoccupata soprattutto da compiti di ordine speculativo, in realtà i suoi protagonisti risultano quelli politicamente più impegnati, riferendosi implicitamente al fatto che Cavaillés e Canguilhem presero parte alla Resistenza, quasi a suggerire che «la questione sul fondamento della razionalità non potesse essere dissociata dalla domanda sulle condizioni attuali della sua esistenza»[161]. Nello specifico, il commento di Foucault al testo *Il normale e il patologico*, che più in generale sistematizza e valorizza l'intera filosofia canguilhemiana, si concentra su quattro aspetti. Il primo le riconosce il merito non solo di aver sollevato la questione della continuità rispetto a una tendenza epistemologica tendente alla discontinuità, ma soprattutto di aver rappresentato la storia delle scienze non come lo sviluppo di un percorso che culmina con il disvelamento della Verità, ma con il "discorso veridico", attraverso il quale si assiste piuttosto alla sua lenta epifania. Il secondo punto, sullo sfondo della riabilitazione del piano storico, riguarda l'introduzione nella ricerca della normatività all'interno delle diverse attività scientifiche. Il terzo concerne poi la riscoperta della dottrina vitalista: un'operazione che, come visto, non consiste in un'accoglienza acritica, nonostante gli indirizzi di studio più o meno rigorosi, ma valorizzata in qualità di "indicatore" epistemologico, secondo almeno due sensi: dal punto di vista teorico, per la sua capacità di captare problemi ancora da risolvere, ad esempio il discorso riguardante l'impossibilità di concepire l'originalità della vita come un dominio indipendente dalla natura, e dal punto di vista critico, nei confronti delle riduzioni da evitare nei confronti delle questioni poste, come la propensione a non riconoscere che le scienze della vita portano con sé una posizione di valore intrinseca, che segna, tra l'altro, la conservazione, la regolazione, l'adattamento e la riproduzione. In sintesi, anche per Foucault, si tratta di recuperare il vitalismo come «un'esigenza piuttosto che un metodo, una morale più che una teoria»[162]. Secondo le analisi foucaultiane, la tematizzazione del vitalismo ha quindi favorito una focalizzazione sui temi dell'anomalia, della malattia, dell'errore, della morte, che corrispondono ai veri oggetti essenziali delle scienze della vita. Se si può quindi conoscere con sempre maggiore precisione i meccanismi fisico-chimici di cui sono composti questi fenomeni, si deve comunque continuare a tentare di spiegarli adottando uno sguardo più largo, per evitare di incorrere nell'errore di cancellare

[160] Cfr. ivi, p. 275.

[161] ivi, p. 273.

[162] ivi, p. 280.

le specificità di questi campi di ricerca. Infine, in merito al quarto punto, Canguilhem ridefinisce il problema teorico della conoscenza cercando di comprendere in che modo questa si inscriva nel concetto di vita: «formare concetti è una maniera di vivere, non di uccidere la vita»[163]. In altri termini, la vita e la morte non sono mai in sé problemi di fisica, ma del fisico, cioè si tratta delle questioni morali e politiche che conseguono dal suo lavoro.

In via definitiva, secondo Foucault, all'interno del contesto della crisi, dove comunque il *cogito* resta centrale, se la fenomenologia è riuscita a porre l'attenzione sul "vissuto", chiedendo a partire da quest'ultimo il senso originario di ogni atto di conoscenza, rappresentando cioè un nucleo iniziale per lo sviluppo di una filosofia del soggetto e del senso, la filosofia canguilhemiana propone di recuperare il vivente stesso e di provare a riproporre questa domanda[164].

Nello specifico, come emerso dagli studi condotti da D. Eribon, l'impronta di Canguilhem sarebbe avvertibile nel pensiero filosofico-politico foucaultiano soprattutto nell'opera *La nascita della clinica* del 1963[165]. Analizzando accuratamente il rapporto tra il potere politico, la medicina e la gestione delle popolazioni, con particolare riferimento ai seguiti della Rivoluzione francese, nel volume si evince la rielaborazione, nonché la condivisione di fondo, del pensiero canguilhemiano nei punti in cui sostiene che la medicina, che non sia soltanto un corpus di tecniche della guarigione e del sapere, ma necessita anche della conoscenza dell'essere umano in salute, ossia una definizione di un modello completo del vivente e dell'esperienza della sua esperienza in quanto non malato, che assume appunto una postura normativa[166]. Anche in *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?* è possibile cogliere diversi rimandi alla filosofia della medicina vitalista recuperata da Canguilhem, precisamente nelle argomentazioni in cui Foucault riconosce, tra coloro che sostengono l'utopica necessità di un'antimedicina da sostituire in tutto o in parte a quella ufficiale, la proposta di una riconciliazione non tecnica del corpo umano alla natura, frutto dell'inquietudine suscitata dai prodotti del pensiero tecnico. In questa direzione, si propone quindi una sorta di arte della salute demedicalizzata, fondata

---

[163] ivi, p. 281.

[164] ivi, pp. 280-283.

[165] Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Gallimard, Paris 2011, pp. 259-264; cfr. F. Domenicali, *Governare la salute. medicina e cura di sé in Canguilhem e Foucault*, in «I castelli di Yale», VIII, 2 (2020), pp. 43-67.

[166] Cfr. F. Domenicali, *Governare la salute*, cit., pp 48-50.

principalmente sull'alimentazione, l'igiene, un ritmo della vita, sulle condizioni del lavoro e degli alloggi, che siano effettivamente virtuosi, ma senza trascurare che tutti questi aspetti sono in un certo senso ancora l'esito della medesima tecnica, delle regole codificate dal sapere biologico e dalle autorità mediche[167]. In merito a questo punto, Foucault riprende così un ultimo aspetto fortemente canguilhemiano, ossia il fatto che la medicina non dev'essere né adottata di per sé, né rifiutata, ma richiede prima di tutto di essere compresa all'interno di un sistema storico, economico e di potere che spetta agli individui e alle comunità ricomprendere, anche al fine di determinare in che misura è possibile applicare e migliorare il modello offerto[168].

Al tempo stesso, oltre a questi aspetti, la salute è per certi versi anche un prodotto, un dato, poiché si inserisce appunto in un certo ambiente, nel quale il modo di vivere, scelto o imposto, con riferimento per esempio alle attività legate al lavoro o allo sport, contribuiscono a modificarne la struttura morfologica e le sue capacità. Si tratta, di nuovo, per esempio del discorso sull'igiene, disciplina medica tradizionale con forti risvolti socio-politici in merito alla regolamentazione della vita degli individui della collettività, o comunque in generale del fatto che la salute è anche una questione di "fatticità", cioè è un oggetto di calcolo ed è qualcosa che interessa al bilancio di un'istituzione. La duplicità della salute consiste dunque nell'essere qualcosa di intimamente connesso al corpo individuale, quindi in un certo senso libera e non contabilizzabile, mentre dall'altra parte non concerne soltanto gli individui, ma anche la popolazione. Di conseguenza, ci si può chiedere in che modo debba essere intesa la nozione di salute pubblica alla luce della considerazioni canguilhemiane. Su questo punto, l'epistemologo francese sostiene che, per tutte queste ragioni, sarebbe più appropriato parlare di "salubrità" e non di "salute pubblica". La malattia è effettivamente una questione pubblica, per il semplice fatto che quando il soggetto è malato chiede aiuto, attira l'attenzione, è dipendente. Al contrario, l'individuo sano è colui che riesce ad adattarsi silenziosamente alle condizioni, che vive la sua esistenza nella relativa libertà delle proprie scelte, presente quindi in una società che principalmente lo ignora. Il discorso è sperimentabile banalmente nel momento in cui, per buona creanza, si chiede a qualcuno come sta: se risponde di stare bene, blocca automaticamente tutta una serie di domande stereotipate, mentre se annuncia di sentirsi

---

[167] Cfr. M. Foucault, *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?*, a cura di A. Dal Lago-A. Petrillo, *Il filosofo militante. Archivio Foucault. Vol. 2: Interventi, colloqui, interviste 1971-1977*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 213

[168] Cfr. ivi, pp. 218-219

male, gli interlocutori si preoccupano delle motivazioni, fino a domandare la disponibilità di una copertura sanitaria per assisterlo.
Queste considerazioni conducono l'epistemologo francese a ponderare anche altri spunti di riflessione suscitati da questa particolare idea di salute, in particolare la questione delle declinazioni "naturiste" che caratterizzano alcune proteste e movimenti, spesso di ispirazione ecologista, i quali mirano a rivendicare un'ideologi della salute più "privata" e quasi selvaggia, cioè sdegnosa della cura scientificamente condizionata, arrivando anche ad assumere declinazioni piuttosto bizzarre e inaspettate. Su questo punto, che introduce il tema degli elementi immaginali suscitati dalla contrapposizione delle principali prospettive sulla corporeità, Canguilhem precisa un ultimo punto contrario proprio a queste derive:

«Preconizzare la salute selvaggia, il ritorno alla salute fondatrice, rigettando le sclerosi che si immaginano causate da comportamenti sapientemente controllati – è forse questo il modo di tornare alla verità del corpo? in realtà, una cosa è farsi carico del corpo soggettivo, un'altra è credersi in dovere di disfarsi della tutela, giudicata repressiva, della medicina e più in generale della scienza. Il riconoscimento della salute come verità del corpo, in senso ontologico, non soltanto può ma deve ammettere la presenza – ai propri margini e come a guardia dei barbari – della verità in senso logico, ossia della scienza. Certo, il corpo vissuto non è un oggetto, ma per l'uomo vivere significa anche conoscere. Io mi seno bene nella misura in cui sento la responsabilità dei miei atti e sento di fare esistere delle cose, creando tra di esse dei rapporti che non sussisterebbero senza di me, ma senza le quali quelle cose non sarebbero quelle cose. Dunque, ho bisogno di imparare a conoscere ciò che le cose sono, se voglio cambiarle»[169].

3. "Corpo vitalista" e "corpo macchina". Utopie e miti contemporanei

Nel tentativo di entrare maggiormente nelle strutture del meccanicismo e del vitalismo, prestando attenzione agli elementi immaginali che possono avere un risvolto filosofico-politico, si devono inevitabilmente assumere una serie di considerazioni introduttive riguardanti l'incontro di queste due visioni con i più recenti sviluppi bio-tecnologici e massmediatici contemporanei, che contribuiscono a introdurre o a rielaborare immagini, miti e utopie del corpo umano. A questo proposito, è necessario sottolineare quanto

[169] G. Canguilhem, *Sulla medicina*, cit., p. 34.

l'utilizzo odierno dei dispositivi elettronici abbia contribuito ad abituare la nostra visione e la nostra immaginazione a un certo tipo di incontro con il mondo, mediato appunto dalle rappresentazioni audio-visive che ci permettono di avere una visione ravvicinata anche di ciò che è lontano, talvolta perfino nell'illusione di poter arrivare a conoscere la totalità dell'esperienza del reale per mezzo delle immagini stesse. Questo comporta, in altre parole, una sorta di convinzione implicita, rafforzata dall'immaginario virtuale, che l'immagine corrisponda alla realtà stessa e che pertanto sia possibile arrivare a possedere in tal modo l'oggetto ritratto. Nel caso del corpo umano, dietro gli utilizzi dell'immagine potrebbe celarsi il rischio di una nuova forma di reificazione, cioè l'istinto e il desiderio, dai risvolti disumanizzanti, di dominare la vita. Un esempio è offerto della tecnica di *imaging* biomedico, altrimenti detta diagnostica per immagini, che restituisce un'istantanea del corpo sulla quale è ancora necessaria la conoscenza medica per una corretta lettura, ma all'interno di un contesto in cui il pubblico è da tempo informato sul senso e sul potere di queste immagini, benché talvolta continui ad approcciarsi a esse ancora in maniera ingenua. Allo stesso tempo, non possiamo fare a meno di queste immagini, poiché per la loro intrinseca capacità mediatrice, qualsiasi rapporto con il mondo e con il proprio corpo avviene inevitabilmente attraverso la rappresentazione simbolica.

In questo senso, si propone di rielaborare alcune considerazioni sulle società contemporanee occidentali esposte da diversi studiosi sull'immaginario, tra cui si prendono in esame soprattutto gli studi condotti da J-J. Wunenburger nei volumi *Imaginaires et rationalité des medecines alternatives* (2006) e *Soigner. Les limites des techno-sciences de la santé* (2019). In estrema sintesi, si sostiene che, proprio perché le immagini del corpo si delineano come il risultato dei filtri apportati da determinate rappresentazioni, dalle norme collettive, dai gusti e dalle mode, dalle ideologie e dai cambi di mentalità, cioè in generale dai quadri axiologici di un dato momento spazio-temporale, all'indomani del primo conflitto mondiale, la concezione della corporeità, sulla spinta dei cambiamenti culturali, anche concernenti i movimenti educativi, l'evoluzione delle attività dedicate al tempo libero, i canoni di bellezza suggeriti dalle industrie della musica e del cinema, favoriti anche dal clima di contestazione di fine anni Sessanta, seppur non abbiano rappresentato completamente una rivoluzione dei costumi, hanno certamente contribuito a sovvertire l'organizzazione personale della vita, spostando il baricentro sul benessere e il piacere del proprio corpo, cioè su una forma di edonismo che si ritrova a doversi confrontare con le aspettative e i nuovi standard plasmati dai modelli del corpo artificiale e del suo opposto

resistente. L'estremismo di queste immagini non sembra tuttavia essere riuscito a confermare un paradigma sull'altro, strutturando così un immaginario collettivo definito, capace di informare univocamente i comportamenti degli individui e delle collettività. Attraverso lo sguardo della Filosofia dell'immaginale, emerge così l'idea di individuare, all'interno del meccanicismo e del vitalismo, la fuoriuscita dei paradigmi del "corpo macchina", che sogna di accostarsi sempre di più alla macchina, immaginandosi trasparente, perfetto, silenzioso, e del "corpo vitalista", che al contrario sogna la possibilità di un "nuovo Adamo", ritornando a una sorta di nudità pre-tecnica, pre-culturale, senza tuttavia l'opportunità di ravvisare un equilibrio tra i due modelli, i quali danno quindi vita a una coesistenza ibrida e conflittuale tra visioni della corporeità direttamente dell'immaginario collettivo occidentale di oggi. In questo senso, lo status del corpo nella cultura contemporanea rischia di ridursi a un simulacro, cioè a un supporto di segni e segnali che allontanano di fatto gli individui alla possibilità di accedere pienamente dalla propria identità differenziata.

3.1. "Corpo macchina"

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 prodotti 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».[170]

Le analisi condotte da J-J. Wunenburger su queste tematiche suggeriscono di trasferire rispettivamente la teoria meccanicistica nel modello contemporaneo del "corpo macchina"

[170] Cfr. J-J. Wunenburger, *Soigner*, cit., p. 17.

contemporaneo e quella vitalista nel modello del "corpo vitalista", recuperando i contenuti della trattazione canguilhemiana. 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 appunto nella costruzione dell'immaginario collettivo occidentale[171].

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 a riparare le parti danneggiate o poco 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, che prevede gradi più o meno intensi di ibridazione biologica e organica, i quali lo configurano come il supporto materiale e l'oggetto di una completa 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 genetico[172]. 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, ai canoni stabiliti dal mondo tecnologico esterno[173]. Non si esclude in questo punto anche la componente edonistica e una sorta di assoggettamento acritico nei confronti dell'imperativo al godimento che, in questa particolare visione, viene ricercato proprio per mezzo degli artefatti in grado di migliorare le condizioni di vita, come auspicano oggi molte declinazioni del movimento transumanista.

---

[171] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo macchina e corpo vitalista*, cit., pp. 54-89.

[172] Cfr. P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere*, cit.,, p. 125.

[173] Cfr. J-J. Wunenburger, *Soigner*, cit., p. 15.

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 un'icona mitopica: da una parte si nutre della visione demiurgica dell'essere umano, o meglio dello specialista, ossia colui che conosce le strutture più intime della materia, fisica e "mentale" e che pertanto può modellarle, mentre dall'altra parte presenta altresì le caratteristiche dell'utopia, poiché plasma un corpo ideale, inserito all'interno di un progetto per la realizzazione di una realtà perfettamente geometrica, funzionante e purificata dagli errori, dai vizi e dal male che provengono dalla carne[174]. In secondo luogo, l'immagine del corpo artefatto, erede diretto di una visione meccanicistica e da una parte 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, rendendolo appunto sempre più trasparente e simile all'anima.

Riprendendo le analisi foucaultiane sull'icona mitopica dell'uomo macchina, il *telos* ultimo di questa rappresentazione è la padronanza assoluta del corpo secondo almeno due registri: il primo in quanto corpo intelligibile, ossia oggetto medico e filosofico analizzabile dallo sguardo scientifico; il secondo come corpo utile, tecno-politico, programmato dalle caserme, dagli ospedali, dalle industrie e dalle scuole. La natura è dominata dal pensiero, dal metodo, dalla scienza, concepita tra le catene della causalità. Il "corpo macchina" è l'immagine del manichino politico, emblema di una corporeità in cui si unisce il corpo analizzabile a quello manipolabile. Com'è noto, Foucault chiama "disciplina" l'insieme delle tecniche atte a rendere i corpi docili, una forma moderna di potere, elaborata e diffusa tra il XVII e il XVIII secolo, che non pone come bersaglio il corpo nella sua unità globale, ma la meccanica interna dei suoi gesti e dei suoi movimenti. Scomponendo il corpo nella sua potenza attiva analizzabile, il corpo non coincide più con il luogo della marchiatura simbolica da parte del sovrano, ma come l'oggetto economicamente e funzionalmente strutturato, composto cioè da un insieme di forze maneggevoli, di cui se ne può sapientemente potenziare l'efficienza e l'efficacia. Questa finalità esige poi un modo d'assoggettamento in grado di estendersi in maniera indefinita,

[174] Cfr. P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere*, cit., pp. 109-110.

nelle forme del controllo costante, globale, capace di conformare anche la più piccola parte dell'esistenza corporea.

3.2. "Corpo vitalista"

Per quanto invece riguarda il paradigma del "corpo vitalista", la sua costruzione e diffusione all'interno dell'immaginario collettivo occidentale avviene soprattutto 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 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 rea di aver spezzato un presunto stato originario di connivenza e connaturalità con il regno dei viventi, modificandolo attraverso la tecnologia, fino al suo deterioramento, per sviluppare mezzi e fini egocentrici[175]. Il modello anti-riduzionista si evolve quindi secondo 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 l'équilibre de la planète, de participer à sa pérennisation, en réformant en passant les usages et comportements de l'espèce humaine»[176].

Questa prospettiva di rivitalizzazione della natura e di recupero del rapporto originario con l'essere umano, accompagnata dal mito della Natura paradisiaca, per quanto concerne la questione sulla 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 primo nucleo di resistenza e risanamento rispetto all'ambiente circostante, contaminato da artefatti che deformano l'ordine naturale delle cose, causando inquinamento, violenza, morte. Sulla scia di questa visione organicista, il "corpo vitalista"

---

[175] Cfr. J-J. Wunenburger, *Iconographies urbaines: metaphores, paradigmes, typologies*, cit., p. 53.

[176] ivi, cit., pp. 53-54.

non trova più i suoi canoni dall'esterno, ma pone unicamente se stesso come referente, che si autodetermina proprio 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 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-trasformazione[177]. Dal punto di vista medico, questo si traduce anche in una critica paradossale alla medicina odierna occidentale, la quale sembra peccare non più di scarsa efficienza, ma al contrario di "troppo vigore" e insistenza, formulando quasi una sorta di "medicina dei miracoli" e la produzione industriale per una "salute migliore", che spiega il successo, nel mondo tecnologico, delle medicine alternative e le critiche alla presunta gestione sanitaria totalitaria di tutti i dati del corpo[178]. Emerge così una visione "vitalista", o meglio "olistica" della salute e dei gesti della cura, che suppone di impegnarsi a riconoscere tutti i fattori che possono influenzare la condizione salutare dell'individuo, da quelli grossolani a quelli più sottili, considerando gli elementi fisici, emotivi, mentali, spirituali, ambientali scondo una stretta relazione. Come per la teoria vitalista, anche in questo caso il presupposto è che il corpo "sa" come curare se stesso, essendo un sistema naturale di guarigione che tende alla buona salute. Il compito rimane dunque quello di sgomberare il campo da ciò che impedisce di intendere le ragioni del corpo e questo si traduce appunto nella ricerca di modi di vivere alternativi rispetto a quelli tradizionali, tra cui lo svolgimento di attività fisiche e di meditazione alternative, nel presupposto che sia necessario "tornare alla natura", intesa come lo stato genuino dell'essere vivente. In merito a questo punto, è necessario sottolineare che quanto suscitato dal paradigma vitalista del corpo sembra scevro da qualsiasi preciso aspetto di carattere religioso, mentre appare più vicino a un pensiero di tipo utilitaristico, centrato unicamente sulla promozione del corpo.

---

[177] Cfr. J-J. Wunenburger, *Soigner*, cit., pp. 14-15; cfr. J-J. Wunenburger, *Imaginaires et rationalité des médecines alternatives*, cit., pp. 243-245.

[178] Cfr. S. Spinsanti, *Il corpo nella cultura contemporanea*, cit., pp. 52-56.

Come anticipato, ciò non può che dare credito anche alle versioni più bizzarre e pericolose del modello, dal momento in cui anche Canguilhem intravede la possibilità che il malato finisca per porgere una fiducia smisurata nel potere della natura, assumendo precisamente la forma del pensiero mitico, seguendo l'idea di un'anteriorità della vita sulla cultura, dell'ordine biologico rispetto a quello tecnologico[179].

3.3. 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 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 vero e proprio sincretismo tra le due visioni[180]. 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.

3.3.1. Una natura corporea artificiale

Attraverso 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»[181]. La medesima sintesi tra naturale e artificiale si coniuga

---

[179] Cfr. G. Canguilhem, *Sulla medicina*, cit., pp. 7-12.

[180] Cfr. J-J. Wunenburger, *Soigner*, cit., p. 11.

[181] P. Bellini, *Tecnologie dell'ibridazione tra etica, potere e controllo*, a cura di F. Ricci, *Corpo, Politica e Territorio. Luoghi e non luoghi della corporeità*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2010, p. 42; Cfr. P. Bellini,

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 può comunque esimersi dal rapportarsi al medesimo tipo di naturalità appena evidenziato, concludendo nell'offrire un ulteriore sostegno proprio alle condizioni dalle quali si impegna a prenderne 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 società[182]. In ultimo, appaiono illusori anche gli appelli alla spontaneità e al recupero di un 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.

Cyborg, potere e ordine reticolare, a cura di P. Bellini, *La rete e il labirinto. Tecnologia, identità e globalizzazione. Percorsi di filosofia e simbolica politica*, Mimesis 2008, pp. 45-56.

[182] Cfr. L. Alfieri, *Il corpo non è mai nudo. Simbolica del corpo e origini della filosofia*, a cura di F. Ricci, *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012, p. 31.

3.3.2 Utopie

Il secondo punto di accostamento coincide nel fatto che il "corpo macchina" e il "corpo vitalista" costituiscono due vertiginose utopie che, come tali, rimangono imbrigliate nella nota ambivalenza strutturale sottolineata da M. Foucault nella conferenza radiofonica *Il corpo utopico*[183], la quale comincia constatando il corpo come una "spietata topia"[184] per poi concludere nell'opposto dell'utopia. Ai fini delle analisi sul sincretismo tra i due paradigmi, si propone di ripensare questa ambivalenza, tanto convenzionale quanto eternamente irrisolta, attraverso il movimento contrario che va dal concetto del corpo utopico, o meglio "eteropico"[185], 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»[186] 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 uomini[187], 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

---

[183] M. Foucault, *Utopie Eterotopie*, cit.

[184] ivi, p. 32.

[185] Com'è noto, l'eterotopia è un luogo reale, corrispondente cioè a una determinata dimensione spazio-temporale all'interno di un certo contesto culturale, che differisce dagli spazi tradizionali perché sostanzialmente li rovescia, li purifica, li compensa, li neutralizza, dando luce appunto a una sorta di "utopia situata" e realizzata. Esempi di eterotopie sono il giardino, il museo, il cinema, la nave, il cimitero, ma anche la prigione, il manicomio, l'ospedale. In questo senso, il corpo "eteropico" è in grado di apparire in diverse forme, essere altrove e qualcos'altro mentre è allo stesso tempo situato, di trasfigurare il proprio mondo. Cfr. *Ibidem*; cfr. A. Sforzini, *Michel Foucault., Un pensiero del corpo*, Ombre corte, Verona 2019, p. 110.

[186] M. Foucault, *Utopie Eterotopie*, cit., p. 38.

[187] ivi, p. 34.

spazio con il quale letteralmente faccio corpo»[188] in tutti i movimenti, la sua pesantezza, la sua ineludibile corruttibilità, segnano di fatto l'incapacità strutturale di essere altrove[189]. 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.

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 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 violenza[190].
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.

4. Risvolti politici: organismo e società

L'insieme degli aspetti che ruotano attorno alla teoria meccanicistica e vitalista del corpo introducono una serie di questioni di carattere filosofico-politico, sia sul nesso tra questo complesso concetto e alcune categorie tradizionali della politica, come la nozione di potere, soprattutto in chiave bio-politica, sia sull'ambiente stesso e le società occidentali, il

[188] ivi, p. 31.

[189] Cfr. A. Sforzini, *Michel Foucault. Un pensiero del corpo*, cit. pp. 108-109.

[190] Cfr. L. Alfieri, *Il corpo non è mai nudo. Simbolica del corpo e origini della filosofia*, cit., pp. 27-31.

cui immaginario è ispirato da tali visioni. In questo senso, può essere interessante affrontare brevemente il primo punto, domandandosi in che modo il passaggio dal "corpo macchina" al "corpo vitalista" possa mantenere o trasformare le analisi di carattere bio-politico, dal momento in cui una determinata posizione sulla visione del corpo non dovrebbe apparire come un riferimento indifferente alla combinazione sapere-potere, mentre il secondo aspetto analizza un quesito stimolante proposto direttamente da Canguilhem sulla possibilità di lasciarsi ispirare dalle diverse prospettive contemporanee del corpo umano, per provare a interpretare le strutture e le dinamiche delle società occidentali.

4.1. "Corpo macchina", "corpo vitalista" 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 il corpo-oggetto e il 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*[191].

Come anticipato, 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 inscrive 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 inspirarsi ancora alla visione meccanicista dell'uomo e del corpo-oggetto[192], il nuovo esercizio del potere sembra di fatto appoggiare una prospettiva della corporeità più vicina al concetto di *Leib* e alla visione più vitalista. La politica di rieducazione, alla quale viene sottoposto chiunque rientri nella sfera dell'indisciplinato o dell'indisciplinabile, sembra inscriversi più nel vissuto che nella

---

[191] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo macchina e corpo vitalista*, cit., pp. 35-36.

[192] Cfr. A. Sforzini, *Michel Foucault*, cit., pp. 46-49.

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»[193], 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 suoi impulsi, nei suoi istinti e nelle relazioni che intrattiene con il mondo[194]. 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 al "corpo vitalista" e al "corpo macchina".

4.2. La società non è l'organismo

La metafora che abitualmente identifica la società con l'organismo, utilizzata soprattutto dalle teorie politiche e sociologiche per spiegare i fenomeni sociali attraverso le immagini suggerite dalla biologia, e talvolta anche viceversa, si ritrova in diversi punti della storia del pensiero occidentale: basti pensare al mondo della *polis*, in cui a volte lo squilibrio causato da una malattia presente in un individuo o nella collettività è spiegato attraverso cause di tipo sociale e politico, oppure anche all'idea stessa di *pharmakos*, ossia il rituale

---

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

[194] Cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 438-453.

simile a quello del capro espiatorio. Similmente, i fisiologi del XVIII e XIX secolo cercano di chiarire alcune funzioni e "comportamenti" degli organi e delle cellule proprio attraverso concetti come la divisione del lavoro e di "vita sociale" tra sostanze cellulari, prendendoli in prestito dalle nozioni impiegate in quel periodo dagli economisti di matrice liberale e socialista. Di nuovo, anche il termine "crisi", di origine medica, che segnala il cambiamento sopravvenuto nel corso della malattia in cui è in gioco la vita del paziente, si aggiunge alle parole scambiate tra i sociologi, i politologi, gli storici e i filosofi. Ci si domanda pertanto se tale spontanea tendenza possa risultare tutto sommato valida, oppure se rischia di essere fuorviante ai fini della comprensione delle società, soprattutto alla luce della coesistenza ibrida del paradigma del "corpo macchina", che per molti aspetti favorisce l'identificazione con la società, e del "corpo vitalista".

«L'idea di identificare la società con un organismo ha interesse solo nella misura in cui ce ne aspettiamo qualche illuminazione sulla struttura di una società, sul suo funzionamento, ed ancor più sulle riforme da adottare quando la società in questione è colpita da disturbi gravi. […] In sostanza, soggiacente all'idea di identificazione la società con un organismo, resta sempre l'idea della medicazione sociale, della terapia sociale, del rimedio per questo o quel malanno sociale»[195].

All'interno di questa intenzione salta quindi il rapporto d'identità tra le due parti, compromettendo la possibilità di riferirsi all'organismo nei termini della società e viceversa. Come suggerito dalla definizione di organismo, illuminata dalla teoria vitalista del mondo e del corpo umano, quest'ultimo è una forma d'essere eccezionale, per il fatto che la sua esistenza e il suo ideale, cioè la sua norma, la sua regola, coincidono in ogni punto, pertanto non sussiste alcuna differenza. In altri termini, l'organismo esistente è l'ideale di se stesso e la norma della sua esistenza è determinata direttamente da quest'ultima. Questa argomentazione trova facilmente conferma nel considerare che, proprio perché l'ideale è già il consuetudinario funzionamento dell'organismo, nessuno ha dubbi su cosa attendersi nel momento in cui si rivela necessario ricorrere a una terapia, ossia che il fegato ritorni a secernere normalmente la bile, che gli occhi recuperino una vista ottimale: in altre parole che l'organismo torni a essere se stesso. Al contrario,

«le società, coi loro disordini e malanni, ci pongono sotto gli occhi una relazione diversa tra i mali e le riforme, poiché ciò che è in discussione, in questo caso, è appunto lo stato ideale o la norma della società.

---

[195] G. Canguilhem, *Sulla medicina*, cit., p. 54-55.

[…] È a questo punto che sorgono i problemi. La finalità dell'organismo è interna all'organismo e di conseguenza l'ideale che bisogna restaurare è l'organismo stesso. La finalità delle società è invece uno dei problemi capitali dell'esistenza umana e uno dei problemi fondamentali che si pone la ragione. Da quando l'uomo vive in società, tutti discutono appunto dell'ideale della società»[196].

Gli stessi soggetti che possono essere d'accordo sui mali che affliggono la società, potrebbero non condividerne i rimedi da adottare. Sotto la prospettiva biopolitica, si tratta di una curiosa informazione, dal momento in cui ciò significa che anche i più esperti non potranno mai cogliere le "norme" che sottendono le dinamiche di "omeostasi sociale" della società, poiché queste componenti non esistono. Di conseguenza, non possono determinare neppure quale terapia serve alla società con la medesima sicurezza del medico, di fronte alla cura più adatta per sanare il corpo.

In via definitiva, secondo Canguilhem non si può considerare la società come un organismo, ma anzi è fondamentale dissipare qualsiasi facile equivoco proveniente da questa identificazione. In altri termini, l'organizzazione non è l'organismo, seppure costituita da un insieme di singoli viventi, e i due elementi non condividono neppure la medesima finalità: mentre il *telos* ultimo del secondo è appunto se stesso, non si può dire che la società abbia allo stesso modo una finalità propria, ma anzi si tratta di un mezzo disposto per il raggiungimento di altri fini, ricercati a livello collettivo. Nell'immagine dell'organizzazione, piuttosto che dell'organismo, la società può dunque trovare un corrispettivo immaginale più nella macchina che nel corpo umano. In questo senso, la società è paradossalmente sia macchina che vita, scevra tuttavia della normale capacità di auto-regolamento. A questo punto, emerge chiaramente un altro lato della questione a proposito della società-macchina, che riprende il principio del discorso quasi per chiuderlo a cerchio, ossia il fatto che, sotto questo nuovo punto di vista, può darsi che la società, proprio in quanto sprovvista di un apparato specifico di autoregolazione, sia intrinsecamente destinata al disordine, cioè alla crisi. Secondo Canguilhem, un indice di questo aspetto è definito dal fatto che, mentre il corpo umano nelle sue usuali condizioni trovi quindi da sé la propria norma, nella società non si trova spontaneamente la giustizia sociale, motivo per il quale si spiega anche l'appello immediato alla figura dell'eroe, cioè del regolatore dai forti connotati immaginali, che osservando le condizioni dall'esterno e

[196] *Ibidem*.

dall'interno cerca di trovare una soluzione, comportando tutta una serie di pericoli derivanti dagli altri ideali di salvezza[197].

[197] Cfr. ivi, pp. 53.65.

CAPITOLO 3
AZIONE POLITICA E NUOVI PARADIGMI DEL CORPO TRA SPAZI URBANI E SPAZI DIGITALI

L'analogia immaginata, soprattutto a livello formale e linguistico, tra il corpo umano e l'organizzazione della società, nonché il cambiamento che si registra a proposito dell'esercizio del potere, il cui bersaglio non sembra concernere più soltanto la corporeità, intesa secondo i meccanismi e i modi di funzionamento della macchina, ma si estende al controllo dei diversi ambiti esperienziali pertinenti propriamente al corpo-vissuto, conduce questo percorso speculativo a riconsiderare i paradigmi del corpo all'interno dell'odierna "civiltà delle immagini", prendendo in analisi i concetti di "corpo mediale", ossia quello del leader politico, e di "corpo collettivo", che offre una precisa concezione del popolo, come due nozioni in grado di delineare diversi modelli di partecipazione e di rappresentanza politica, proprio attraverso le concezioni della corporeità che plasmano l'Immaginario collettivo occidentale. Nello specifico, si sostiene che il "corpo collettivo", il quale sembra emergere come unico e diretto interlocutore dei messaggi politici provenienti dal "corpo mediale", trovi alcuni limiti teorici, che ne ostacolano una comprensione più ampia, nel fatto di essere tradizionalmente tematizzato attraverso l'ideale dell'unità. Quest'ultimo polo speculativo evoca infatti tutta una serie di dinamiche concettualmente vicine alle derive più omologanti e totalizzanti sugli individui, che dal punto di vista immaginale suggeriscono un nesso con il paradigma del "corpo macchina", qualificato dalla necessità e dalla finalità, e dal punto di vista strettamente politico

contribuisce a sviluppare alcune precise concezioni sui temi dell'azione politica e dei raduni tra i corpi. Si sostiene infatti che questo aspetto sia chiaramente ravvisabile, per esempio, all'interno di una delle principali teorie sull'azione politica del Novecento, ossia nelle analisi offerte da H. Arendt e sistematizzate nell'opera *The Human Condition*. Detto altrimenti, considerando lo sviluppo della filosofia contemporanea, da una parte si assiste a una sorta di *renaissance* del corpo, testimoniata in ambito filosofico-politico dagli studi che fanno perno attorno alla svolta biopolitica evidenziata da Foucault, ma anche dall'ambito simbolico-politico che ricerca su questi temi, i quali comprendono, per esempio, anche le nozioni di corpo del sovrano e corpo del politico[198], mentre dall'altra parte i diversi modelli di corporeità non sembrano riuscire del tutto a integrarsi nelle trattazioni su un concetto filosofico-politico così pregnante, quale quello di azione politica. Ciononostante, proprio alcuni recenti studi che riesaminano criticamente la filosofia arendtiana hanno recentemente acceso un nuovo dibattito, avviatosi attorno ad alcune considerazioni di J. Butler sul concetto di azione politica, che mira a riaccreditare l'ipotesi di poter reinserire la questione della corporeità all'interno di questa struttura teorica, prendendo spunto anche da alcuni elementi immaginali suggeriti dalla concezione "vitalistica" del corpo, in contrasto a quella meccanicistica. Le argomentazioni che intendono ripensare alla struttura dell'azione politica, accostando le teorie arendtiane a una nuova immagine del corpo umano, acquistano inoltre maggiore senso se si rivolge lo sguardo filosofico al presente e alla quotidianità, da cui scaturiscono numerose domande di carattere etico e politico sulle differenze dell'agire umano, riscontrabili oggi tra gli spazi tradizionali della politica e quelli digitali. In altre parole, l'inclusione della prospettiva alternativa al "corpo macchina", che dovrebbe quindi riecheggiare nei modi di intendere l'azione politica e il raduno dei corpi, si delinea come una possibile chiave di lettura per

---

[198] Il concetto di "corpo politico" è una delle figure filosofico-politiche ricorrenti nella storia del pensiero occidentale. Le prime occorrenze risalgono al mondo greco, ma è nel basso Medioevo che il "corpo politico" comincia a strutturarsi con maggiori specificità. In sintesi, la nozione di "corpo politico" si sviluppa a partire proprio dal paragone immaginato tra il corpo vivente, concepito soprattutto dal punto di vista meccanicistico, cioè composto da funzioni coordinate tra loro, e l'ordine statale. La metafora si presta quindi a essere declinata in molte forme, che comunemente rappresenta i rapporti tra i diversi ceti di un certo apparato politico in termini di una relazione tra le membra di un corpo. A seconda delle versioni, l'organo, o la parte principale da cui dipende il funzionamento di tutte le altre, può essere il cuore, la testa, oppure l'anima, ma ciò queste variazioni non modificano il significato generale, ossia che da una parte sussiste un comando sovrano e dall'altra una struttura sottomessa, più impersonale, meno definita. Questa polarità, dovuta anche all'imprescindibile rapporto asimmetrico del potere che si instaura tra le parti, si ritrova anche all'interno dei sistemi democratici contemporanei, dai quali si evince sempre la presenza di un rappresentante, o meglio di un gruppo di rappresentanti, e i rappresentati. Cfr. R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014, (edizione e-book).

interpretare le iniziative di carattere politico, che sembrano attuarsi all'interno degli ambienti digitali, dove il corpo umano sembra scomparire, reso dal virtuale sempre più immateriale, trasparente, puro pensiero. Allo stesso tempo, la riscoperta dei paradigmi sulla corporeità all'interno dell'azione politica, spinge a riconsiderare la portata dei raduni dei corpi negli spazi tradizionali della politica, tentando di superare le tradizionali nozioni di massa e di folla. In conclusione, si propone una breve riflessione anche sull'introduzione dei due modelli della corporeità nei linguaggi della politica, al fine di mostrare una sorta di utilizzo retorico, all'interno dei diversi discorsi di alcuni leader politici contemporanei, di tali immagini note a livello collettivo, per la costruzione del consenso politico e per definire le direzioni giuridiche e politiche, intraprese soprattutto in materia di sanità pubblica. Alcune delle riflessioni di seguito raccolte e rielaborate sono state pubblicate nell'articolo *Corpo e azione politica. Una riflessione filosofico-politica tra gli spazi urbani e gli spazi digitali*, edito nel n. 36 della Rivista internazionale *Metabasis*[199] e nell'articolo *Corpo, salute, democrazia. Riflessioni sull'immaginario politico europeo all'epoca della pandemia*, edito all'interno del volume *Le sfide della contemporaneità. Approcci multidisciplinari per uno sguardo multiprospettico*.

1. Il "corpo mediale"

Le diverse rappresentazioni del corpo, che non presentano soltanto dei presunti canoni di bellezza e di giovinezza di ogni tempo, appaiono ovunque: non appena si accende il televisore o quando si accede alla rete per mezzo di qualsiasi *device*. Tra queste raffigurazioni, un genere particolare si riserva ai corpi, ormai più che familiari, dei leader politici[200]. Secondo le analisi condotte da G. Parotto e presentate nel volume *Oltre il corpo*

---

[199] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo e azione politica. Una riflessione filosofico-politica tra gli spazi urbani e gli spazi digitali*; in «Rivista Metabasis», XVIII, 36 (2023), pp. 14-30; cfr. A.M. Caprioli, *Corpo, salute, democrazia. Riflessioni sull'immaginario politico europeo all'epoca della pandemia*, a cura di M. Occhipinti-M. Basile-V. Pantaleo-L. Di Cataldo, *Le sfide della contemporaneità. Approcci multidisciplinari per uno sguardo multiprospettico*, IPS Edizioni, Roma 2023, pp. 193-204.

[200] Con riferimento alla storia e al pensiero filosofico-politico contemporaneo, il concetto non si riferisce unicamente ai casi più noti di rappresentazione del corpo, che per esempio restituiscono le esperienze dei regimi dittatoriali e totalitari, come l'utilizzo delle immagini del Duce nella propaganda fascista. I corpi dei leader appaiono ancora oggi, con tutta la loro forza immaginale, per esempio nel caso della crisi economica del 2011, narrata e «interpretata attraverso i suoi "personaggi": Angela Merkel che "ama il potere, ma, nei momenti decisivi, non sa cosa deve farsene"; Yanis Varoufakis, il "marxista stravagante" con la vaga

del leader. Corpo e politica nella società post-secolare[201], queste rappresentazioni e riproduzioni consisterebbero, a tutti gli effetti, in *body image*, cioè immagini di corpi umani, in grado di costruire, narrare e mettere in scena storie e significati ben determinati. In altri termini, considerando il corpo in qualità di oggetto simbolico infinitamente complesso, composto dalle più svariate e inafferrabili sfaccettature, su cui, come si è visto, si concentra gradualmente un'attenzione crescente dei vari campi del sapere, il concetto di "corpo mediale" diventa l'espressione forse più adeguata per provare a designare una particolare prospettiva di studio in grado di concentrarsi sul tipo di corpo rappresentato dai media, tradizionali e digitali, che si apre anche all'ambito della teoria politica. La peculiarità del "corpo mediale" consiste inoltre nella paradossale combinazione tra un'indeterminazione estrema, che va di pari passo con una sorta di intrinseca sovra-determinazione; cioè, per un verso, il corpo è appunto qualcosa di indeterminato perché

«affrancato dalle connotazioni che gli assegna la "lotteria naturale" divenute modificabili tecnicamente ben oltre i limiti tracciati dalle discipline e prassi con cui, nella tradizione, si pensava di poterne condizionare il modo di essere. La tecnica ha inaugurato possibilità di manipolazione e trasformazione impensabili fino a qualche decennio fa: ciascuno può intervenire liberamente sul proprio corpo modificandolo, trasformandolo e deformandolo cosicché esso diviene una sorta di "grado zero", un "tabula rasa" su cui incidere i caratteri e segni»[202].

In altri termini, il "corpo mediale" assume quasi la forma di una superficie opaca, separata dal soggetto, che si confonde tra oggetti manipolabili e disponibili per qualche tipo di utilizzo. In questo senso, si arriva al punto in cui «l'ordine delle immagini e delle rappresentazioni sostituisce quello naturale»[203]. Tuttavia, allo stesso tempo, il "corpo mediale" risulta sovra-determinato, nel senso in cui assume i lineamenti di *mindful body*: grazie alle immagini, liberato dalla sua base biologica, il corpo e il suoi limiti appaiono sempre più volatili, rendendosi sempre più mentale, plasmato dalle continue rappresentazioni e suggestioni che si formano e si riformano incessantemente. Attraverso queste brevi analisi fenomenologiche sui primi elementi del "corpo mediale" si mostra

---

rassomiglianza a Bruce Willis, giacche di pelle e motocicletta Harley Davidson; Mario Draghi che finirà "come superman il costume di supereroe lo aveva cucito addosso e non aveva bisogno di indossarne uno"». G. Parotto, *Oltre il corpo del leader. Corpo e politica nella società post-secolare*, Il Melangolo, Genova 2016, pp. 11.

[201] Cfr. G. Parotto, *Oltre il corpo del leader*, op. cit., pp. 11-13.

[202] ivi, p. 14.

[203] *Ibidem*.

un'essenza straordinaria, resa possibile propia dai mezzi di comunicazione digitale, che è composta sì dalla dimensione naturale del corpo, alla quale l'inquadratura dello strumento digitale effettivamente accede, ma allo stesso tempo, quest'occhio artificiale non appare affatto ordinario e naturale, poiché si rivela in grado di mostrare le pieghe più profonde, e talvolta la materialità più nuda, dell'oggetto ripreso, che restituiscono allo spettatore un corpo inevitabilmente artificiale, manipolabile dal pensiero e dall'immaginazione. Il "corpo mediale" non rappresenta quindi un corpo naturale, ma si pone quasi come un ente a sé stante e proprio questa straordinaria forma di autoreferenzialità trova il suo fondamento nel fatto che gli strumenti elettronici visivi non riproducono soltanto ciò che registrano, ma contribuiscono a creare vere e proprie nuove realtà. Il motivo per cui non ci si può limitare a considerare la mera rappresentazione, ma è necessario evidenziare la produzione degli eventi, si mostra nel fatto che la televisione e il web tracciano e forniscono dei quadri narrativi minuziosi, entro i quali raccontano e rappresentano gli avvenimenti che portano all'attenzione del pubblico. In questo senso, una tale definizione dei contesti semantici, sintattici e pragmatici non può che implicare una capacità e un'attività interpretativa così profonda e totalizzante da essere in grado di orientare i modi con cui la natura degli eventi stessi viene compresa dallo spettatore. Di conseguenza, ciò svela anche una valenza profondamente performativa dell'immagine, per nulla inferiore a quella che è riconosciuta tradizionalmente alla dimensione linguistica[204].
Detto altrimenti, l'immagine, che procede a-razionalmente secondo schemi e modelli, i quali per molti aspetti sembrano superare quelli della logica classica e delle regole che disciplinano il linguaggio, è portatrice di un tipo di forza riconducibile soltanto al concetto di *performance*, elemento fondamentale per comprendere l'azione umana, in particolare quella di natura politica.

Il "corpo mediale" si caratterizza inoltre per una particolare gestione delle pulsioni. Al fine di chiarire questo punto, è sufficiente menzionare sinteticamente alcuni punti-chiave delle analisi freudiane sul concetto. Infatti, la pulsione, idealmente collocata da Freud in un punto soglia tra la dimensione somatica e quella psichica, trova la sua causa in una "forza

[204] Il concetto di performatività designa innanzitutto la caratteristica di quegli enunciati linguistici che, nel momento in cui sono espressi, pongono in essere determinati fenomeni, cioè fanno accadere una serie di eventi proprio come la conseguenza dell'enunciazione. Un esempio sono le dichiarazioni di guerra da parte dei presidenti di Stato, oppure le parole pronunciare da un ufficiale di stato civile per unire in matrimonio due persone, e così via. Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, trad. it. a cura di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017, p. 50; cfr. J.L. Austin, *Come fare le cose con le parole*, a cura di C. Penco-M. Sbisà, Marietti, Torino, 1987; cfr. G. Parotto, *Oltre il corpo del leader*, Il Melangolo, Genova 2016, p. 16.

stimolatrice" costante, che non proviene dall'esterno, come invece accade per lo stimolo, bensì dall'interno. Per questo motivo, la pulsione resta sempre viva e può subire una diminuzione soltanto in alcuni momenti di appagamento temporanei. Le dirette conseguenze della presenza delle pulsioni, descritte quindi come una sorta di energia primaria elaborata dal soggetto, coincidono con una metamorfosi in attività di tipo "spirituale", nei casi in cui sono sublimate, mentre ricadono nell'oscura voragine della vita inconscia quando vengono rimosse[205]. Queste considerazioni trovano inoltre un seguito nelle numerose ricerche condotte tra gli ambiti di intersezione tra la psicologia e le neuroscienze, che mostrano proprio l'influenza che le pulsioni, e più in generale, il "circuito basso" di ciascun individuo, sono in grado di esercitare sulle scelte politiche. Il "corpo mediale" delinea quindi

«una sfera del "volere" emotiva e non cosciente che si produce immediatamente e dà luogo a scelte "irrazionali", ovvero non connesse con alcuna valutazione, alcuna riflessione o strategia da mettere in atto per raggiungere il risultato atteso. Non è la *rational choice* a determinare le scelte politiche, quanto piuttosto l'emozione scaturita dalla visione (mediale) di una faccia»[206].

Nella definizione del "corpo mediale" concorre anche un altro elemento, che consiste precisamente in un particolare meccanismo di identificazione tra il leader, quindi anche il suo corpo, i suoi gesti, la sua postura, i suoi movimenti, la sua voce, e il destinatario del messaggio politico, il quale instaura una connessione, spesso di carattere propriamente empatico, con il soggetto che visualizza. In altri termini, proprio sulla base delle dinamiche tra la pulsione e il suo appagamento appena menzionate, che non trova mai definitivamente il proprio compimento, l'identificazione sembra favorita dal fatto che le qualità del leader vengono gradualmente integrate e vissute dallo spettatore come le proprie. In questo senso, il rapporto tra l'individuo e il leader mediale, che avviene anche e soprattutto tramite la manifestazione del corpo, oltre che dalle idee politiche che diffonde, diventa a tutti gli effetti intimo e personale. In questo senso, comincia a delinearsi un lato del "corpo mediale" che potrebbe adeguatamente trovare una descrizione nella definizione di simulacro, inteso proprio come il modello che riproduce in maniera parziale un ente di cui è copia, oppure come ciò che mira a duplicarne soltanto la forma più superficiale e apparente. In questo caso, si tratterebbe tuttavia di una particolare forma di simulacro,

---

[205] Cfr. S. Freud, *Pulsioni e i loro destini*, in Opere 1915-191 vol. VIII, a cura di C.L. Musatti, Editore Boringhieri, Torino, 1976, pp. 13-36.

[206] G. Parotto, *Oltre il corpo del leader*, op. cit., p. 49.

poiché essenzialmente svuotato da qualsiasi abituale nesso con la categoria del sacro. Infatti, se l'icona religiosa pretende, in un certo senso, di rendere presente una delle forme più estreme dell'alterità, cioè di testimoniare un tipo di realtà nettamente trascendente rispetto a quella mondana, l'immagine televisiva del leader, in grado di rappresentare unicamente l'attualità, cioè il tempo presente in cui si mostra il corpo, con tutte le sue fattezze, presenta una forma di simulacro molto più auto-referenziato e soprattutto ancorato all'immanenza[207]. Quest'ultimo aspetto incontra inoltre la forte componente immaginale presente all'interno delle modalità di percepire e concepire il corpo umano nel momento in cui si mostra, pertanto risulta appropriato qualificare il mostrarsi del "corpo mediale" attraverso il termine di "iper-realtà", dal momento in cui il regime visuale confonde la realtà con la finzione. La trasformazione della percezione, che si estende al "corpo mediale" e nel "corpo mediale", è una delle condizioni dell'iper-realtà, pertanto il simulacro, cioè il "corpo mediale" del leader politico, risulta in questo senso effettivamente iper-reale.

Di conseguenza, giungendo all'ultimo aspetto del "corpo mediale", appare evidente che quest'ultimo sia in rapporto con la questione della rappresentanza. Nello specifico, si sostiene che il "corpo mediale" non sia in grado di rappresentare propriamente, ma anzi che potrebbe coincidere con una delle cause della crisi della rappresentanza tra la classe politica e i cittadini, con particolare riferimento alle odierne democrazie occidentali, poiché l'identificazione e le dinamiche che scaturiscono dal "corpo mediale" come simulacro, non possono infatti che sovvertire la logica binaria alla base della rappresentanza politica, costituita da un rappresentante e un rappresentato, come due poli da intendere concretamente sempre ben distinti l'uno dall'altro. In altri termini, la rappresentazione non corrisponde mai logicamente all'oggetto rappresentato. Per argomentare questo punto è sufficiente fare riferimento al fatto che tradizionalmente, nel rapporto di rappresentanza, il quale da sempre implica tutta una serie di precisi ordini e funzioni, il corpo del leader spesso appare piuttosto neutrale, nel senso in cui anch'esso risulta asservito alle medesime regole e protocolli, che per esempio possono prevedere un certo tipo di abbigliamento, nonché precisi comportamenti, gesti, simboli. In questo senso, tra le dinamiche della rappresentanza il ruolo del corpo del leader rimane centrale, ma il suo lato più personale e privato dovrebbe risultare per lo più rimosso. Confrontando brevemente questi punti con il

[207] Cfr. ivi, p. 58

"corpo mediale", il quale toglie la distanza e questa differenza netta tra il rappresentante e il rappresentato, constatando cioè il rapporto intimo vissuto dal soggetto nei confronti del leader, secondo il processo di identificazione sopra menzionato e costituitosi, anche e soprattutto, attraverso l'immagine del corpo umano del leader, la rappresentanza finisce per svuotarsi di significato e di attrazione[208].

2. "Corpo collettivo", rappresentazione e nuovi spazi della politica

In questo senso, l'argomento del "corpo mediale" e, più in generale, delle concezioni della corporeità, aprono la riflessione sulla complessa questione della crisi della democrazia, dovuta in buona parte alle difficoltà riscontrate all'interno dei meccanismi della rappresentanza. Per comprendere questo punto, è necessario ripercorrere brevemente il polo che si pone di fronte a quello del "corpo mediale", ossia il "corpo collettivo", e provare a elaborare una prospettiva in merito ai cambiamenti ravvisabili genericamente nella partecipazione politica degli ultimi tempi nelle società occidentali, soprattutto alla luce degli sviluppi degli spazi digitali e dell'influenza esercitata sulle modalità di fare politica.

2.1. "Corpo collettivo"

Una delle principali trattazioni del concetto di "corpo collettivo" è offerta dal teorico della democrazia rappresentativa E-J. Sieyès che, in riferimento ai nuovi scenari politici determinati dalla Rivoluzione francese, interpreta il momento di raduno tra i cittadini nei termini della formazione e della manifestazione di un grande corpo popolare, in cui "i molti" si fanno "uno". Si presenta così un corpo unico, quello della nazione, indivisibile in altre parti, all'interno del quale non sono ammesse differenze, dovute per esempio al ceto o alla provenienza dei singoli, reso cioè indissolubile dalla perfetta unione dei suoi individui. Questo grande corpo dei cittadini è individuato come il presupposto fondamentale proprio della rappresentanza, che in questo senso appare a Sieyès come un rapporto di piena corrispondenza tra i cittadini e l'Assemblea Nazionale, intesi come due poli senza i quali la

[208] Cfr. ivi, pp. 55-69.

sovranità risulterebbe inconsistente[209]. Nello specifico, il corpo simbolico dei cittadini corrisponde a quello eterno e realmente sovrano, rispetto al quale il corpo assembleare è soltanto di carattere attivo e deliberativo, composto cioè da rappresentanti la cui figura si ritrova dunque sdoppiata nei due corpi esistenti. Si ricorda infine che, per evitare lo scenario in cui l'assemblea rappresentativa finisca per costituire un corpo privilegiato, cioè che si deformi fino a non rappresentare più il corpo unitario della nazione, ma soltanto se stesso, Sieyès prevede la rielezione annuale di un terzo dei suoi membri.

È importante notare che, tra queste prime e fondamentali condizioni progettate per la costruzione del sistema rappresentativo, non sembra trovare una precisa collocazione la componente fondamentale del dibattito politico, che anzi sembra quasi obliata in favore dell'elemento che invece appare sin da subito imprescindibile per i meccanismi della rappresentanza, ossia l'idea dell'unità, senza la quale il corpo collettivo non sembra potersi plasmare. Si tratta di un'impostazione ricorrente tra i teorici di questo argomento: per esempio, si ritrova chiaramente espresso nel *Secondo Trattato sul governo* di J. Locke, secondo il quale, una volta costruita una comunità politica, gli individui fanno di questa proprio un solo corpo, che si muove secondo un'unica direzione, che è quella indicata da ciò che esprime la forza più grande, ossia la maggioranza, che delibera per tutta la comunità[210]. L'idea di unità del corpo collettivo si ritrova, inoltre, nel *Contratto sociale* di J-J. Rousseau, dal momento in cui si concepisce il patto proprio come l'atto costitutivo di tale corpo, poiché si tratta del passaggio in cui ciascun individuo si consegna a tutti, cioè mette in comune la sua persona e la sua forza, e tutti si consegnano a lui, il quale riceve quindi in cambio ciascun membro come una parte indivisibile del tutto. In questo modo, si produce una sorta di corpo morale collettivo e unitario, che non ammette frammentazioni al suo interno. In questo senso, l'unità del corpo collettivo è concepita attraverso la negazione di qualsiasi divisione, sia in senso verticale, cioè non sono ammessi gruppi abilitati a esprimere opinioni divergenti, poiché la controversia, alla base di qualunque dibattito, è vista con sospetto, in quanto fucina di possibili conflitti rispetto a ciò che dovrebbe invece presentarsi come un ente compatto, sia in senso orizzontale tra coloro che sono soggetti a quelli che pretendono di rappresentarli. In altre parole, la divisione

---

[209] Cfr. B. Manin, *The principles of representative government*, Cambridge University Press 1997, pp. 186-189; cfr. E.J. Sieyès, *Vues sur les moyens d'execution dont les representants de la France pourront disposer en 1789*, Parigi 1789, p. 18.

[210] J. Locke, *Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 323-330.

determinata dalle differenze rischierebbe di distruggere il "corpo collettivo". In questo senso,

«La natura del corpo collettivo trova l'espressione più cristallina nella metafora geometrica di Thomas Paine: "Una nazione non è un corpo la cui immagine debba essere raffigurata in un corpo umano, ma assomiglia piuttosto a un corpo delimitato da un circolo, che abbia un punto mediano nel quale convergono tutti i raggi: e tale punto mediano è dato dalla rappresentanza"»[211].

Di conseguenza, l'unità del "corpo collettivo" implica logicamente l'intercambiabilità delle parti. La natura di tale corpo, in particolar modo la compattezza, non dovrebbe cambiare nel momento in cui una singolare parte, cioè un individuo, viene sostituita, poiché anche in questo caso la totalità, ossia ciò che conta, rimane sostanzialmente invariata. In altri termini, la struttura presentata del "corpo collettivo", la cui unità si distingue dall'unione, poiché non si tratta dell'incontro tra i corpi, ma di una vera e propria spinta omologante che rende i componenti indifferenziati al suo interno, sembra sostanzialmente accostare l'idea del popolo e le modalità della partecipazione politica alle tipologie di raduno fusionali, quali quella del gregge, oppure della massa.
Eppure, una tale impostazione, soprattutto se riferita genericamente agli odierni sistemi democratici occidentali di rappresentanza, presenta teoreticamente alcuni evidenti limiti concettuali. Innanzitutto, le motivazioni di tali vincoli si ritrovano nel fatto che, quando si parla di "corpo collettivo", ci si dovrebbe riferire a un corpo politico effettivamente vivente, cioè non si può trascurare che il cittadino, con il suo corpo, sia qualcosa di reale e di individuale, dotato di una propria performatività. Non si tratta perciò soltanto di un qualche tipo di nucleo singolare, portatore di diritti politici, completamente astratto, può rientrare teoricamente in un qualche insieme politico, il quale annulla automaticamente la sua intrinseca unicità. Per non incorrere nell'errore, non soltanto teoretico, ma soprattutto etico e politico, non si dovrebbe quindi confondere l'elettore, il cittadino, con un corpo immateriale, poiché il "corpo politico" si manifesta innanzitutto proprio negli individui in carne e ossa, che coincidono soltanto a un insieme di diritti politici che permettono loro di esprimersi e, in alcune misure, di decidere. «All'elettore immateriale e invisibile si contrappone il cittadino, che sarebbe invece un soggetto determinato, con opinioni personali, interessi privati, appartenenze specifiche»[212]. Di conseguenza, più che riflettere

[211] G. Parotto, *Oltre il corpo del leader*, op. cit., p. 80.
[212] ivi, p. 85.

sull'incontro dei cittadini nei termini della realizzazione di un corpo omogeneo per spiegare il sistema di rappresentanza, risulta più adeguato sostituire la ricerca dell'unità con l'idea di un processo di unificazione, in grado di salvaguardare le differenze e, in questo modo, di favorire il dibattito, che non può in alcun modo essere messo tra parentesi tra le dinamiche autentiche dello spazio politico. In questo senso, diventa necessario ripensare e riproporre una concezione alternativa del "corpo collettivo", maggiormente ispirata proprio alla presenza e alle fattezze del corpo umano esistente. In altri termini, il "corpo collettivo" non dovrebbe essere definito attraverso una presunta unità propria che, come visto, non è in grado di restituire una concezione idonea a rendere conto della presenza fattuale dei corpi individuali, ma potrebbe essere costruirsi proprio attraverso alcuni elementi suggeriti direttamente dallo sguardo filosofico sul corpo umano. Il corpo umano si presenta infatti come un'unità in sé coerente, che non risulta dalla semplice somma delle parti, le quali a loro volta non possono essere in alcun modo fungibili.

Contrariamente quindi ai modi con i quali è tradizionalmente rappresentato, ossia in polemica verso l'idea del gregge o le altre forme fusionali di aggregazione, il "corpo collettivo" non si caratterizza attraverso una forma di unità coerente, ma si conforma attraverso l'incontro e l'unione dei singoli corpi che entrano in contatto. In questo senso, l'unica espressione rimasta concernente l'unità dovrebbe essere di tipo nominale, ma non sostanziale, ossia una pura denominazione, quella appunto di "corpo" collettivo, con cui ci si può riferire a questo genere di raduno tra i corpi reali e individuali, che sono anche politici[213].

---

[213] A proposito del concetto di unità impiegato per rappresentare il "corpo collettivo" è interessante riprendere brevemente la trattazione sulla genesi teologico-politica dello Stato moderno di E. Kantorowicz. Nell'opera *I due corpi del Re* si dimostra infatti quanto la teologia abbia prestato gli strumenti teorici e concettuali per considerare le entità politiche scaturite dalla fine del Sacro Romano Impero. Nello specifico, focalizzando le analisi sul rapporto tra il corpo e l'unità, è opportuno sottolineare che proprio il "corpo mistico" della Chiesa risulta forse il primo vero e proprio "corpo collettivo" che, depurato successivamente dalle componenti più strettamente sacrali, ha ispirato direttamente l'idea del corpo collettivo statale. In merito a questo punto, è rilevante evidenziare che già questa primordiale immagine del corpo della Chiesa si contraddistingue per una determinata concezione dell'unità, che tuttavia risulta ben differente dal concetto che si intende contestare a proposito dei modi di intendere il "corpo collettivo". In questo senso, «l'immagine del corpo della Chiesa […] non è né l'unità del corpo del primo tipo, cioè unico in se stesso, né quella del secondo tipo, che definisce i corpi fatti tra "elementi contigui" e nemmeno quella giuridica, del terzo tipo, che accomuna corpi tra loro distanti. L'unità è quella della comunione, termine con il quale si designa tanto l'Eucarestia quanto la *Sanctorum communio*, la comunione dei Santi. Nella concezione delle origini la Chiesa e la comunione sono corpo di Cristo perché non sono pensabili una senza l'altra; la *sanctorum comunicatio* e la *sanctorum societas* sono indivisibili: è comunione tra i santi nella partecipazione comune al sacramento», che è precisamente il nesso spezzato dal processo di secolarizzazione, con il quale si perde dunque questa sfumatura di significato dell'unione, che viene intesa quindi nei termini dell'unità. G. Parotto, *Oltre il corpo del leader*, pp. 94-95; cfr. E. Kantorowicz, *I due corpi del re*, a cura di A. Boureau, Einaudi, Torino 1989.

Il ripensamento del "corpo collettivo", posto di fronte al "corpo mediale", dovrebbe pertanto implicare anche una riconsiderazione, secondo questa chiave di lettura alternativa, del rapporto di rappresentanza, che in riferimento ai moderni mezzi di comunicazione politica, riguarderebbe tanto gli spazi tradizionali dell'azione, quanto quelli digitali in cui vengono posti in atto dei gesti, oppure delle espressioni, che intendono acquisire una valenza di carattere politico, in grado di apportare delle modifiche sostanziali alla realtà. In questo senso, appare opportuno continuare sulla scia di queste considerazioni prendendo brevemente in considerazione alcuni punti riguardanti le modalità, attraverso le quali, soprattutto l'utilizzo del digitale, potrebbe modificare i sistemi di rappresentanza e di partecipazione politica cittadina. Si rivela pertanto necessario comprendere in che cosa dovrebbero consistere autenticamente queste pratiche. Una volta chiariti questi punti, si tenta quindi di ricongiungerne gli esiti con la nuova visione proposta del "corpo collettivo", non più concepito secondo la nozione di "unità", ma in termini di "pluralità".

2.2. Gli spazi digitali e le nuove sfide della partecipazione politica

Le innovazioni introdotte dalla quarta rivoluzione industriale[214] riportano infatti al centro dei dibattiti filosofico-politici il tema della democrazia diretta[215], poiché le attuali potenzialità del digitale sembrano promettere di ricongiungere la sovranità, cioè il potere politico che può essere legittimamente delegato, e la *governance*, ossia il potere politico temporaneamente, legittimamente e responsabilmente delegato e che può essere anche legittimamente ripreso, attraverso l'implementazione delle risorse finalizzate a realizzare l'ipotesi "fantascientifica che ogni cittadino possa trasmettere il proprio voto a un cervello elettronico standosene comodamente a casa e schiacciando un bottone"[216], come

---

[214] Con l'espressione di quarta rivoluzione industriale si intende fornire una precisa denominazione ai profondi cambiamenti, innescati in ogni ambito della vita umana, causati dalla fusione delle tecnologie con il mondo fisico e biologico. Le principali peculiarità della quarta rivoluzione industriale sono individuate nella sua velocità esponenziale, e non lineare, che invece ha caratterizzato le precedenti rivoluzioni, nella sua portata e intensità, poiché non incide soltanto sul "che cosa" fare, in termini strettamente economici e sociali, ma anche sul "chi" siamo, coinvolgendo la condizione umana nella interezza, quindi anche nel suo impatto sui sistemi, cioè la capacità di trasformare intere società, paesi, aziende, settori. Cfr. K. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, Penguin Books, London 2016, pp. 8-12.

[215] Il cui innegabile fascino, determinato essenzialmente dall'ideale democratico puro della coincidenza tra i governati e i governanti, realizzato dalle poche migliaia di cittadini dell'Atene del V e IV secolo a.C., non trova un'applicazione pratica nello Stato moderno, costituito da decine o centinaia di milioni di individui. Cfr. J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, a cura di M. Prospero, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 69.

[216] N. Bobbio, *Democrazia rappresentativa democrazia diretta*, a cura di G. Quazza, *Democrazia e partecipazione, Stampatori*, Torino 1978, p. 34.

immaginato da N. Bobbio ormai oltre quarant'anni fa. L'idea di *e-democracy*[217], termine con il quale si indica più generalmente l'utilizzo o la sperimentazione delle tecnologie telematiche per estendere, a livello locale, nazionale o sovranazionale, e in qualsiasi ambito, la partecipazione politica dei cittadini da parte delle istituzioni, si presta dunque a essere declinata nella forma dell'*electronic direct democracy*, che avanza la proposta di realizzare l'*agorà* digitale[218].

La democrazia rappresentativa è infatti spesso erroneamente concepita come un inevitabile compromesso dovuto ai limiti pratici della partecipazione attiva e della comunicazione politica negli Stati moderni. In altri termini, si pensa comunemente che l'autentica forma democratica coincida unicamente con la democrazia diretta, fondata sulla partecipazione immediata e costante di tutti i cittadini e che, solitamente si argomenta, a eccezione della particolare esperienza politica della *polis* greca, non è stato possibile rimettere in atto, a causa della dimensione e degli apparati degli Stati moderni. Il digitale porta quindi con sé la promessa di restituire all'elettore la possibilità di esprimere direttamente le opinioni e le

---

[217] Nella contemporaneità si può riconoscere con chiarezza una larga diffusione del concetto di democrazia digitale in occasione delle elezioni presidenziali statunitensi del 1992, che vedono confrontarsi tre candidati: il Presidente uscente repubblicano, George Bush, il democratico Bill Clinton, a cui andrà la vittoria, e l'indipendente Ross Perot, imprenditore attivo da decenni nel settore dei servizi di telecomunicazione. È proprio Perot, che ottiene il 18,0% dei consensi, ad attirare la curiosità dell'elettorato e dei grandi mezzi di comunicazione, tra cui il "New York Times", che il 6 giugno 1992 gli dedica un lungo articolo in prima pagina, sulla sua vaga proposta di costruire una rete in grado di connettere milioni di televisori interattivi a un elaboratore governativo centrale, attraverso la quale i cittadini avrebbero potuto inviare le loro opinioni a seguito di alcune trasmissioni, in una specifica ora dedicata e su un dato tema. L'idea di coinvolgere direttamente i cittadini nelle decisioni politiche attraverso le tecnologie si afferma in Europa circa quindici anni più tardi, con l'esperienza del Partito Pirata svedese, replicata in Germania, nonché con le sperimentazioni islandesi ed estoni, che certamente divergono tra loro per i contenuti e, in generale, dalla visione di Perot, ma ne condividono gli strumenti, nella convinzione che l'informatica possa consentire agli elettori di esprimere la propria volontà senza il filtro delle interpretazioni da parte dei rappresentanti. Cfr. F. Pallante, *Contro la democrazia diretta*, Einaudi, Torino 2020, pp. 66-70.

[218] A proposito delle forme finora sperimentate di *electronic direct democracy*, è interessante trattare brevemente a margine alcuni dei primi esiti registrati dai portali e dalle applicazioni messe a disposizione per favorire la partecipazione politica attiva e diretta dei cittadini da parte delle istituzioni e dei partiti politici. In merito al caso italiano, rappresentato dall'esperimento politico lanciato dalla Piattaforma Rousseau del Movimento 5 Stelle ad aprile 2016, si menzionano le riflessioni pubblicate nell'articolo *Promesses et limites de la démocratie électronique : le cas des « 5 Etoiles » en Italie* di V. Tirloni in merito a questo particolare caso studio. In estrema sintesi, innanzitutto si evidenziano alcune limitazioni di *design* del portale, composto da schede e voci non sempre del tutto sistematizzate e l'opportunità per l'utente di proporre soltanto obiezioni, modifiche, suggerimenti e integrazioni, senza una chiara indicazione sull'utilizzo distinto tra questi strumenti. Di conseguenza, i messaggi pubblicati da parte dei partecipanti risultano piuttosto eterogenei e non tendono a favorire un vero e proprio dibattito, risultando un mezzo utile per sperimentare una forma di comunicazione che, di fatto, risulta estremamente unidirezionale e poco sviluppata. Nella consapevolezza che le forme di partecipazioni fisica debbano intrecciarsi con i nuovi spazi digitali in modo virtuoso, questi primi vincoli strutturali nella costruzione di tali piattaforme e l'utilizzo generale da parte degli utenti dimostrano quindi molti aspetti da ripensare e implementare per riuscire a coinvolgere proficuamente la cittadinanza. Cfr. V. Tirloni, *Promesses et limites de la démocratie électronique : le cas des « 5 Etoiles » en Italie*, in «Cahiers de Narratologie», XXXII (2017), pp. 1-12.

direzioni politiche da intraprendere. In questo ipotetico scenario, l'unico compito lasciato alla classe politica, amministrativa e tecnica sarebbe quello di attuare le decisioni popolari, pertanto i politici diventerebbero soltanto dei funzionari, perdendo l'incarico di rappresentanti. Queste teorie non riconoscono quindi che, in realtà, sia la forma della democrazia diretta l'autentico progetto politico da salvaguardare e da avvalorare, poiché la disgiunzione tra la sovranità e la *governance* è una caratteristica e non un difetto: l'eventuale commistione tra chi detiene il potere, e lo affida, con chi lo esercita, ma non lo possiede, potrebbe infatti condurre a nuove forme instabili di dittatura e di dominio delle masse. A questo proposito, come rilevato da P. Bellini in *Mito, ideologia e prassi della democrazia diretta*, è interessante notare che la democrazia, in generale, e la sua declinazione nella formula diretta, si fondano su una peculiare strategia simbolica tipicamente moderna, in quanto determinata dal lungo processo di secolarizzazione attraversato dalle società occidentali, che corrisponde al vero e proprio mito del popolo sovrano. L'efficacia di questo mito, attorno al quale si elabora una complessa struttura simbolico-politica, risulta evidente nella misura in cui assolve immediatamente al compito di individuare un soggetto empirico, cioè il popolo, sul quale fondare la sovranità e giustificare i rapporti di comando e di obbedienza, che implica qualsiasi dinamica di potere tra gruppi, più o meno complessi, di esseri umani collocati all'interno di un contesto che afferma e considera preziosa la volontà di autonomia da parte dei singoli. Il popolo rappresenta simbolicamente l'autentico detentore del potere, che può essere temporaneamente trasferito a coloro ai quali è concesso di esercitarlo in suo nome. Oltre a consistere in un fattore di conciliazione e di stabilizzazione dei rapporti di potere, il mito del popolo sovrano individua un soggetto simbolico che rinvia a una moltitudine di individui che, come sopra esplicitato, sono empiricamente esistenti, sostituendo qualsiasi entità di tipo soprannaturale o metafisico. Si sostiene dunque che il fascino e l'effettivo trionfo di tale mito, nonché la sua innegabile forza narrativa contribuisca ad avvalorare l'ipotesi della democrazia diretta, resa improvvisamente realizzabile dai nuovi mezzi digitali, i quali prospettano il modo per onorare l'ideale democratico della sovranità del popolo e per evitare il trasferimento simbolico da quest'ultimo ai suoi rappresentanti[219].

[219] Per ulteriori approfondimenti sulla dimensione mitica, simbolica e ideologica della democrazia diretta, cfr. P. Bellini, *Mito, ideologia e prassi della democrazia diretta. Un'indagine esplorativa*, a cura di A. Brändli-G. Vale, *Going Digital? Citizen Participation and the Future of Direct Democracy*, Schwabe Verlag, Basel 2020, pp.81-90; P. Bellini, *Democrazia diretta e democrazia rappresentativa*, a cura di P. Bellini-F. Sciacca-E.S. Storace, *Simboli, politica e potere*, AlboVersorio, Milano 2018, pp. 31-40.

Queste visioni riportano dunque al centro delle indagini i dilemmi che ruotano attorno ai margini dell'azione politica, in rapporto alla partecipazione politica e alla democrazia. A questo proposito, tenendo conto di alcuni specifici elementi che contrassegnano gli spazi virtuali, tra i quali l'impiego dell'Intelligenza Artificiale (IA), si prendono in considerazione alcune innovazioni introdotte dall'utilizzo del digitale, che suggeriscono un'eventuale alterazione delle abituali modalità con cui l'essere umano agisce, anche politicamente, nel mondo.

2.2.1. Una nuova forma di agire: dagli spazi digitali all'azione umana

In merito all'Intelligenza Artificiale risulta particolarmente rilevante la tesi espressa da L. Floridi, secondo la quale, malgrado il nome, non si tratterebbe di un nuovo modello di intelligenza, ma di una nuova forma di agire[220]. Il termine è dunque carico delle sfumature semantiche proprie della tradizione filosofica occidentale, che poggiano, in particolar modo, sulla distinzione aristotelica tra *praxis* e *poiēsis*. L'azione indica pertanto una sfera delle attività umane ben distinta dalle altre. Nello specifico, la nuova forma dell'azione, introdotta dall'IA, si fonda sulla possibilità di operare due "scollamenti": quello tra la presenza e la localizzazione, cioè permette all'agente di trovarsi in un preciso luogo ed essere contemporaneamente altrove, e quello tra la legge e la territorialità, dovuto in sintesi alla mancata corrispondenza tra lo spazio normativo del diritto, quello fisico o geografico e quello virtuale. Oltre a queste peculiarità, in modo ancora più incisivo, l'IA dimostra inoltre che, non soltanto è possibile, ma è soprattutto utile portare a termine un numero sempre più elevato di compiti senza l'esigenza dell'agente di essere intelligente. In altri termini, è possibile realizzare un'azione separando nettamente la capacità di risolvere un problema dall'intelligenza, intesa come un intreccio di acume, consapevolezza, sensazioni, preoccupazioni, esperienza[221]. Gli esiti stravolgenti dell'IA, che interrogano la politica, l'etica e la morale, non riguardano pertanto l'ipotesi di riprodurre l'intelligenza umana, ma la possibilità di farne a meno.

Queste condizioni non potrebbero tuttavia presentarsi se non esistesse anche un ambiente consono al loro attuarsi. Gli odierni sviluppi dell'IA sottolineano infatti che è possibile usufruirne con successo soltanto negli spazi caratterizzati da elevati livelli di

---

[220] Cfr. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022, p. 26.

[221] ivi, pp. 34-35.

ordine, organizzazione e controllo, nei quali il numero delle variabili che può incontrare la macchina è ridotto[222], diminuendo la difficoltà, e talvolta anche la complessità, del suo compito. Detto altrimenti, in riferimento ad esempio alle *smart cities*, il corretto funzionamento di queste tecnologie dipende dal grado di avvolgimento dell'ambiente in ciò che Floridi indica con il termine "infosfera"[223]. Questa profonda inscrizione dell'IA nel mondo permette di poter avanzare l'ipotesi di una vera e propria re-ontologizzazione della realtà da parte della tecnologia. Di conseguenza, se gli *habitat* sociali si stanno trasformano progressivamente in ambienti all'interno dei quali i *robot* possono operare sempre più con facilità, allora potrebbe risultare che il processo di adattamento sia compiuto dal mondo nei confronti dell'IA, e non viceversa. Ciò significa che, gradualmente, gli spazi dell'agire umano saranno condivisi con le forze naturali, animali e sociali, ma anche, e talvolta principalmente, con gli agenti artificiali.

Attraverso la riduzione delle distanze tra l'uomo e la macchina, in cui il primo è sempre più esposto alla seconda, si arriva al cuore della questione nel domandarsi se, proprio in virtù della capacità dell'intelligenza umana di sapersi adattare alle nuove circostanze, gli esseri umani possano cominciare ad agire in conformità ai medesimi scollamenti. Una forma tra queste è evidentemente già realtà, individuabile nell'esperienza dell'"essere altrove"[224], mentre per quanto concerne la separazione tra intelligenza e azione, il rischio è

---

[222] Gli esempi proposti da Floridi scaturiscono da un'altra interessante considerazione in merito alla differenza tra i gradi di difficoltà e di complessità che caratterizzano i compiti da portare a termine. Lo svolgimento di un incarico potrebbe infatti prevedere una serie di attività complesse, ma non esattamente difficili, oppure solo uno dei due aspetti, o ancora entrambi insieme. Nello specifico, il progresso compiuto per garantire il corretto funzionamento delle odierne macchine sembra concernere le attività considerate complesse ma non difficili, cioè costituite da una serie di passaggi pratici che non prevedono la possibilità di incontrare inaspettatamente delle variabili, qualitative o quantitative, che richiedono di essere elaborate durante il percorso di svolgimento di un compito. Per questo motivo, anche in assenza del conducente, una navetta aeroportuale può trasportare dei passeggeri in tutta sicurezza, poiché si tratta di azionare la macchina all'interno di un ambiente altamente controllato, nel quale la percentuale di possibilità di incontrare delle variabili sul percorso è ridotta al minimo e il mezzo si muove entro dei canali e dei percorsi ben tracciati, mentre il medesimo meccanismo, per il momento, risulta difficilmente applicabile con la stessa certezza al caso, per esempio, di un autobus che deve attraversare le strade di una grande città per accompagnare dei bambini a scuola. Cfr. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale*, op. cit., pp. 67-68.

[223] «A un livello minimo, l'infosfera indica l'intero ambiente informazionale costituito da tutti gli enti informazionali, le loro proprietà, interazioni, processi e reciproche relazioni […]. A un livello massimo, l'infosfera è un concetto che può essere utilizzato anche come sinonimo di realtà, là dove interpretiamo quest'ultima in termini informazionali». L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, trad. it. a cura di M. Durante, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 44.

[224] «Situazione […] che presenta la caratteristica dell'irruzione nella nostra esperienza di *ciò che è altrove* rispetto all'immediato dell'esperienza così come la viviamo dentro i confini del luogo e del tempo che caratterizzano la biosfera». A. Pessina, *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano-Udine 2023, p. 14. Questa particolare esperienza non è analoga all'estraniamento o al fantasticare, poiché di fatto produce una nuova forma di attenzione, determinata

che anche «gli esseri umani possano diventare inavvertitamente parte del meccanismo»[225], almeno in due sensi: che diventino nuovi mezzi della produzione digitale, cioè che debbano adeguare le proprie attività alle logiche razionali, ma non intelligenti, delle macchine, e che diventino un profilo di dati manipolabile e influenzabile[226]. Infatti, l'IA per comprendere i dati e interpretare gli accadimenti si ritrova talvolta a dover ricorrere proprio all'intelligenza dei lavoratori umani, che utilizza quasi alla stregua di motori semantici, a cui si aggiunge il fatto che qualsiasi utente, nel momento in cui accede al web, diventa automaticamente un cliente di servizi apparentemente gratuiti, ma remunerati attraverso la cessione di quante più informazioni possibili sull'individuo-interfaccia[227].

Rispetto a questo preciso scenario e alle sue problematiche, può risultare utile compiere un'operazione speculativa finalizzata a chiarire dunque in cosa consista l'azione propriamente umana, e di conseguenza l'azione politica, la cui morfologia potrebbe subire un'alterazione attraverso l'approssimarsi quotidiano a *bot*, algoritmi e interfacce, nel contesto dell'infosfera. A questo proposito, nella ricostruzione del concetto di azione, si rende necessario includere anche una riflessione sulla posizione attribuita al corpo, almeno in qualità di evidente supporto dell'agire.

A questo proposito, si integrano queste considerazioni preliminari sugli ambienti digitali con un chiarimento a proposito del termine di partecipazione politica e del quadro teorico attraverso il quale si intende il termine democrazia, da cui si elabora il concetto di azione politica, che trova nel pensiero di H. Arendt il suo principale referente. Nello specifico, la questione della corporeità si confronta con la categoria arendtiana di pluralità, a fondamento della struttura dell'azione politica, ricostruendo il dibattito filosofico-politico emerso attorno a questi concetti, al fine di riconsiderare il ruolo del corpo entro gli spazi della politica, da utilizzare in seguito come una chiave di lettura peculiare per riflettere sul digitale.

---

dall'ampliamento sensoriale e cognitivo prodotto dai contenuti fruibili attraverso i dispositivi digitali. Cfr. ivi, pp. 50-53.

[225] C. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale*, op. cit., p. 59.

[226] Cfr. ivi, pp. 59-60.

[227] Cfr. ivi, pp. 40-63.

2.2.2. Partecipazione e democrazia. Alcune precisazioni terminologiche

In via preliminare, occorre sottolineare la componente strettamente relazionale che sottende al senso della partecipazione che, tanto nell'uso politico quanto in quello comune, esprime l'essere parte di un organismo, di un gruppo, di una comunità e di aderire a una determinata azione[228], da cui spesso deriva anche la condivisione, a livello collettivo, di un medesimo stato d'animo. In altri termini, «il partecipare diventa così un con-partecipare e un con-sentire. Inoltre, attiene a un'azione che esprime un'appartenenza: si partecipa perché si fa parte, si è parte. In quanto tale, implica una relazione tra le parti e il tutto»[229]. Questa appartenenza consta precisamente sia del sentirsi parte di una collettività, che si concorre a governare, sia del prendere parte, in qualche misura, al suo governo, attuabile solo quando gli individui, singoli o associati, sono titolari, o aspirano a esserlo, di diritti che attribuiscono una quota del potere di prendere le decisioni riguardanti l'intera collettività. Dunque, anche la partecipazione politica, che sia intesa in senso strumentale, ossia secondo la funzione di proteggere gli interessi dei cittadini dalle interferenze di altri, oppure come fine in sé, cioè come una virtù civica, un valore eccedente, rispetto a qualsiasi scopo, si fonda sulla medesima struttura relazionale della condivisione e del riconoscimento del simile tra i simili. Questo aspetto intrinseco della partecipazione politica non può che riprendere una delle più note radici della democrazia, individuabile nel principio di isonomia, che caratterizza la particolare esperienza politica della *polis* nell'antichità, mediante il quale a ogni cittadino è consentito di esprimere le proprie opinioni. Si tratta di un preciso ideale di uguaglianza che necessariamente dev'essere fissato sullo sfondo di qualsiasi riflessione riferita alla democrazia, che infatti Arendt riprende e sviluppa in più occasioni. Ai fini del discorso, ci si limita a menzionare brevemente una parte delle analisi arendtiane che collegano l'affermarsi dell'isonomia al concetto di *doxa*. Arendt evidenzia infatti che per Socrate e i suoi concittadini, il termine rimanda alla formulazione discorsiva del *dokei moi*, di ciò che "mi pare", che riguarda la comprensione del mondo così come «si apre a me»[230], irriducibile alla fantasia soggettiva o al puro arbitrio. Malgrado tutte le differenze tra gli uomini e le loro posizioni, la cifra dell'uguaglianza sarebbe dunque garantita proprio dalla "medesimezza" del mondo, dal

---

[228] Cfr. M. Cotta, *Il concetto di partecipazione politica: linee di un inquadramento teorico*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», II (1979), p. 203.

[229] F. Raniolo, *La partecipazione politica*, Il Mulino, Roma-Bari 2002, p. 13.

[230] H. Arendt, *Socrate*, a cura di I. Possenti, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 34.

fatto di aprirsi a ognuno, come una dimensione condivisa dell'essere comune a tutti[231]. Considerando inoltre le sfumature di significato della *doxa*, non soltanto "opinione", ma anche "splendore" e "fama", le analisi arendtiane giungono a evidenziare che, per i Greci, sostenere un'opinione in campo politico significa possedere innanzitutto il privilegio e la capacità di essere visti e sentiti dagli altri, quindi di esporsi, di mostrarsi[232]. Di conseguenza, la virtù più rilevante dell'uomo politico dovrebbe consistere nell'attitudine di comprendere «la maggiore varietà di realtà»[233], per come si dischiudono attraverso le diverse opinioni: questa abilità si realizza precisamente con la comunicazione tra gli esseri umani, che rende evidente l'essere-in comune del mondo[234].

In questo senso, si rende maggiormente chiara l'immagine della democrazia che restituisce il mondo greco, pensata semplicemente come una piazza o un'assemblea in cui i cittadini sono chiamati a partecipare alla vita politica. In questo modo, si recupera un preciso quadro teorico attorno al concetto di democrazia, che evoca un tipo di esperienza politica fondata innanzitutto sulla condivisione di uno spazio comune, di reciproca appartenenza, e sul piano orizzontale dell'interazione tra uguali, in grado di far risaltare l'ideale democratico più come uno schema, o una griglia di lettura, anteriore all'individuazione di una precisa forma di governo e a qualsiasi classificazione del linguaggio politico ordinario[235]. A partire da questa impostazione, tanto anomala quanto originale, nonché per certi versi inattuale, le indagini condotte da Arendt, in cui la parola "democrazia" è infatti utilizzata soltanto in sporadici casi, tra i quali emerge l'espressione puntuale "democrazia partecipatoria"[236], possono volgersi al recupero di un concetto

---

[231] ivi, p. 39.

[232] Cfr. ivi, p. 34.

[233] Cfr. ivi, p. 35.

[234] Cfr. H. Arendt, *Socrate*, op. cit, pp. 34-38. La medesima concezione è ripresa e ulteriormente chiarita anche in H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 2017, pp. 80-81:«[…] il pubblico significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune […]; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo».

[235] Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019, pp. 11-28.

[236] Cfr. H Arendt, *Sulla violenza*, a cura di S. D'Amico, Guanda, Milano 1996, pp. 23, 90.

quanto più puro di azione politica, slegato da qualsiasi preconcetto o distinzione lessicale ambigua.

In questa direzione, per riflettere sul campo politico, diventa possibile adoperare alcune categorie alternative, utilizzate in *Vita activa*, quali il concetto di "cominciamento", di "nascita", di "umano" per intendere il cittadino, unico attore iniziante, e di "pluralità", formulata attraverso un percorso speculativo che dalla questione della *doxa* giunge a riconoscerle un vero e proprio statuto ontologico.

Le seguenti analisi si concentrano dunque sulla pluralità, riconosciuta come la condizione umana più autentica, al fine di sondare la sua valenza politica nell'opera di Arendt, attraverso la quale si delinea una precisa struttura dell'azione politica adatta a interpretare il rapporto tra la partecipazione politica e la democrazia, che permette di porre a tema la questione della corporeità[237].

3. Azione politica

Può risultare utile ripercorrere brevemente alcuni passaggi-chiave attraverso i quali nell'opera *Vita activa*, Arendt presenta il concetto di pluralità, attorno al quale si ricostruisce un dibattito filosofico-politico volto a recuperare il ruolo del corpo. Le seguenti analisi si inseriscono inoltre all'interno di un preciso orizzonte di senso tracciato dalla filosofia politica ed etica arendtiana. Accanto all'etica, la filosofica politica può essere considerata una branca della filosofia pratica, sebbene in realtà una buona parte delle sue indagini non sia rivolta esplicitamente al lato pratico delle questioni affrontate, ma anzi alla definizione di una teoria politica. È in questo preciso senso che si intende discutere sul carattere, sul senso e sui fini specifici dell'agire politico, pertanto il problema che immediatamente si pone a monte riguarda la ricerca di una definizione dell'azione politica, cioè della sua struttura. È inoltre necessario menzionare che, come sostenuto da M. De Caro, il presupposto condiviso dagli indirizzi di ricerca che si interessano di questo tema è l'affermazione dell'autonomia della politica, rispetto ad altre forme dell'agire pratico. Attorno a questa base comune, si sviluppano nella storia del pensiero occidentale

[237] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo e azione politica*, cit., pp. 16-18.

diverse proposte, che si impegnano a delineare le proprietà della politica. In merito a questo punto, si suggerisce di considerare quelle che emergono come alcune delle principali filosofie contemporanee in grado di indicare dei paradigmi, per comprendere l'essenza dell'agire politico: quello di G. Sorel, per esempio, che la interpreta nella forma dell'azione rivoluzionaria, quello di C. Schmitt, che la tematizza come una contrapposizione tra amico e nemico, e quella appunto di H. Arendt, che rispetto agli altri modelli, offre forse uno sguardo più ampio, delineando una stretta coincidenza tra l'azione politica e l'autentica condizione umana. Per completezza, secondo De Caro, a queste prospettive si potrebbe infine aggiungere la visione di J. Habermas, concentrata più sul concetto dell'azione comunicativa, che ripensa il nesso tra l'agire politico e l'agire etico, secondo un'ottica per la quale l'etica non strumentale del discorso pubblico coincide con l'ideale politico democratico[238].

Uno degli scopi della trattazione offerta da Arendt sulla struttura dell'agire politico consiste nel recupero dell'impostazione dell'azione aristotelica, individuato come il quadro teorico di riferimento con cui tradizionalmente il pensiero occidentale, e quindi in parte anche l'Immaginario collettivo, concepisce questo tema. Criticando l'impostazione originaria, Arendt si propone di dimostrare l'inconsistenza della gerarchia, fissata dalla filosofia aristotelica, secondo la quale la vita contemplativa si trova in una posizione di preminenza rispetto a quella pratica: l'obiettivo arendtiano è dunque quello di evidenziare, attraverso il concetto di *vita activa*, che in realtà non vi è alcuna distinzione tra le due dimensioni.

3.1. La struttura dell'azione politica

Com'è noto, le tre attività umane fondamentali individuate da Arendt per designare la *vita activa* sono quella lavorativa, riguardante lo sviluppo biologico del corpo umano, legato quindi alle necessità del processo vitale, quella dell'operare, che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana, il cui frutto è il mondo artificiale delle cose distinto dall'ambiente naturale, e infine quella dell'agire, ossia l'unico tipo di azione propriamente detta in grado di porre «in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali»[239]. Quest'ultima dimensione dell'attività si fonda sulla condizione umana

---

[238] Cfr. M. De Caro, *Azione*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 89.

[239] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 40.

della pluralità, riconosciuta come la *conditio sine qua non* e la *conditio per quam* di ogni vita politica[240]. In particolare, l'idea di azione politica si sviluppa attraverso un nesso teorico che lega il concetto primo di pluralità alle nozioni di nascita e di libertà. Per comprendere meglio il rapporto tra questi termini, occorre riprendere la definizione di pluralità umana descritta attraverso il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione, che esprimono al meglio la paradossale condizione di unicità propria di ogni essere umano. Infatti, se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né intendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro, mentre se non fossero allo stesso tempo distinti[241], non sarebbero in grado di sviluppare né l'azione né il discorso, dal momento in cui sarebbero sufficienti soltanto i segni e i suoni per comunicare le medesime necessità[242]. A proposito delle caratteristiche riconosciute alla pluralità, si evidenzia come tale tematizzazione riprenda in molti punti gli elementi teorici emersi a proposito della partecipazione politica, in particolare attraverso la formula discorsiva *dokei moi*, la quale rimanda appunto ai medesimi elementi teorici della distinzione e dell'uguaglianza, che in questo senso sembrano quasi assumere una valenza di carattere ontologico, nel momento in cui vengono inseriti all'interno della struttura dell'azione politica.

Accanto all'azione, in primo luogo contrassegnata dunque dalla pluralità, emerge anche il discorso, da intendere come due domini uniti nella composizione di un unico spazio politico che, come evidenziato, rappresenta massimamente l'essere insieme degli uomini e l'intreccio delle loro relazioni. L'unione tra l'azione e il discorso, diversamente da quanto avviene in altre tipologie di attività, è motivata dal fatto che, secondo Arendt, se la prima non fosse accompagnata dal secondo, si incorrerebbe nel rischio di attuare alcuni fenomeni di muta violenza, poiché la capacità umana di agire, soprattutto di concerto, sarebbe ridotta a un mero strumento per la difesa o per il perseguimento di un dato interesse, mentre se il secondo fosse isolato, non rappresenterebbe che un semplice mezzo di comunicazione, sostituibile dal linguaggio dei segni.

Una volta chiarita la definizione di pluralità e le sue componenti, anche il nesso tra i concetti di nascita e di libertà risulta più esplicito: l'azione è necessariamente connessa

---

[240] Cfr. *Ibidem*.

[241] Si sottolinea inoltre che Arendt specifica di impiegare il lemma "distinzione" al fine di esprimere la cifra della pluralità, ossia la capacità di distinguere ed esprimere se stessi nell'uguaglianza, condivisa tra gli esseri viventi, in quanto maggiormente adeguato rispetto al termine "alterità", che rimanda piuttosto all'aspetto radicale contenuto dalla pluralità stessa, il quale, secondo la filosofia, è reperibile soltanto nella pura moltiplicazione degli oggetti inorganici. Cfr. ivi, p. 194.

[242] Cfr. ivi, pp. 193-194.

anche alla condizione umana della nascita, che racchiude in sé la possibilità di un nuovo inizio, di un cominciamento incondizionato, incluso nelle potenzialità dell'agente[243] e, proprio in forza della capacità di generare l'inatteso, l'azione deve comprendere anche una cifra di libertà[244], senza la quale non si realizzerebbe alcun agire propriamente detto[245].

3.2. Pluralità senza corpi

Tornando all'oggetto principale delle analisi, tutti questi elementi potrebbero facilmente indurre a includere anche la dimensione corporea quale ultima e fondamentale componente dell'azione politica, almeno nei termini di supporto della sua attuazione. Detto altrimenti, si tratterebbe di concepire una sorta di pluralità incarnata. Su questo punto, Arendt afferma che effettivamente l'azione e il discorso non possono che essere vincolati all'esistenza di un corpo vivo[246], ma devia da questa eventuale direzione speculativa nel momento in cui immagina l'azione politica nei termini di una seconda nascita dell'agente, che si libera dalla «nuda realtà della nostra apparenza fisica originale»[247]. Di conseguenza la teoria dell'azione prende le distanze dalla dimensione più fisica dell'argomento, con queste parole:

«Discorso e azione rivelano questa unicità nella distinzione. Mediante essi, gli uomini *si* distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini. Questo apparire, in quanto è distinto dalla mera esistenza corporea, si fonda sull'iniziativa, un'iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità. Non è così per nessun'altra attività della *vita activa*»[248].

---

[243] Cfr. M. De Caro, *Azione*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 102-103.

[244] Con riferimento all'esperienza politica originaria della *polis*, riprendendo il principio di isonomia e la categoria della pluralità, Arendt chiarifica così il concetto di libertà, caricandola di una connotazione essenzialmente politica, distante quindi dall'idea più metafisica e soggettivistica del libero arbitrio: «Né libertà né uguaglianza erano considerate qualità insite nella natura umana: entrambe esistevano non *physei*, ossia come date dalla natura e sviluppatesi per crescita spontanea, ma *nomo*, ossia come cose convenzionali e artificiali, prodotti dello sforzo umano e qualità del mondo fatto dagli uomini». H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, trad. it. a cura di M. Magrini, Edizioni Comunità, Milano 1983, p. 27. Secondo Arendt è dunque la politica a rendere i suoi attori liberi e uguali, come esplicitano anche le analisi contenute in A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, op. cit., pp. 41.

[245] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo e azione politica*, cit., pp. 19-20.

[246] Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, p. 201.

[247] ivi, p. 195.

[248] ivi, p. 194.

In altri termini, da una parte Arendt sembra riconoscere che «agendo e parlando, gli uomini mostrano chi sono, rilevano attivamente l'unicità della loro identità personale e fanno così la loro apparizione nel mondo umano», ma dall'altra afferma che «le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce»[249]. In questo senso, nel tentativo di evitare qualsiasi deriva reificante nei confronti dell'essere umano, l'impostazione arendtiana separa nettamente il "chi è" qualcuno, svincolato quindi dalla corporeità, dal "che cosa"[250].

3.2.1. Le ragioni teoretiche dell'oblio del corpo

I motivi dell'esclusione del corpo umano dalla struttura dell'azione politica possono trovare una giustificazione sia da un punto di vista teoretico, che da un punto di vista strettamente etico e filosofico-politico. In merito alle considerazioni di carattere più teoretico, come mostrato dai più recenti studi sull'argomento condotti da E. Stimilli, nell'intento di riflettere in maniera innovativa sulla condizione umana, e precisamente di restituire l'autonomia all'azione, eliminando la contrapposizione filosofica tra la *vita activa* e la vita contemplativa, la descrizione arendtiana dell'operare e dell'agire poggia sulla distinzione aristotelica tra *poiēsis* e *praxis*, perciò anche sulla relativa definizione dei loro fini e dei loro mezzi[251]. L'azione politica condivide pertanto la medesima dinamica auto-finalizzata della *praxis* e rappresenta un agire considerato soprattutto nelle sue forme più razionali, a scapito dell'indagine sui suoi mezzi, che finiscono anzi per essere del tutto neutralizzati. Il primo a essere escluso dalle fondamenta dell'azione, inviluppata dunque in una sorta di movimento autoreferenziale, è proprio il corpo. Dal punto di vista aristotelico, l'apparizione del corpo entro il dominio limitato dell'attività lavorativa è quindi immediatamente spiegata: si tratta essenzialmente del mero supporto dello sviluppo biologico, connesso alle necessità a cui è legato ogni individuo, rispetto alle quali, al contrario, l'ambito dell'azione politica è libero. In questo modo, si delinea un limite strutturale nel modo di concepire l'agire, dovuto appunto al suo appiattirsi sulla struttura della *praxis*, il cui movimento autocentrato rischia di rivelare, di fatto, un vuoto

[249] ivi, p. 197.

[250] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo e azione politica*, cit., p. 21.

[251] Cfr. E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023, pp. 45-60. «Il fine della produzione è altro dalla produzione stessa, mentre il fine dell'azione no: l'agire moralmente bene è un fine a se stesso. Per questo pensiamo che Pericle e gli uomini come lui sono saggi, perché sono capaci di vedere ciò che è bene per loro e ciò che è bene per gli uomini in generale». Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, VI, 1140b, 5-10.

dell'azione, proprio in quanto nettamente distinta dalla condizione materiale da cui è generata.

3.2.2. Le ragioni etiche e filosofico-politiche dell'oblio del corpo

Dal punto di vista etico e filosofico-politico, queste considerazioni trovano una diretta corrispondenza nella preoccupazione arendtiana di evitare qualsiasi deriva reificante nei confronti dell'essere umano, cioè dell'agente politico. In merito a questo punto, la contrapposizione appena introdotta tra la necessità e la libertà diventa centrale all'interno delle analisi arendtiane nei modi di concepire la corporeità e il suo nesso con le problematiche sociali che si verificano all'interno dei gruppi umani. Arendt si concentra su questo tema soprattutto nelle analisi dedicate alle differenze tra le peculiarità e gli esiti che hanno caratterizzato la Rivoluzione Americana rispetto alla Rivoluzione Francese, dalle quali emerge la convinzione di dover teoricamente tenere il "corpo del bisogno", appartenente al dominio dell'attività lavorativa, e la relativa "questione sociale", cioè tutti i problemi legati alla sussistenza dell'individuo e del gruppo, fuori dall'orizzonte autenticamente politico, quindi separato dal dominio dell'azione[252]. Nello specifico, il problema evidenziato da Arendt sembra quello per il quale, il corpo con le sue necessità, comuni a tutti gli individui, potrebbero corrispondere a un elemento in grado di configurare l'esatto opposto della pluralità indispensabile all'azione politica dal momento in cui rischierebbe anzi di offuscare i veri obiettivi della politica, omologando i singoli all'interno di quel "solo corpo con una sola voce" della massa, altamente assoggettabile e manipolabile. Rispetto al quadro teorico tracciato da queste considerazioni, è tuttavia opportuno specificare che Arendt non mira a mettere completamente tra parentesi il fatto che una parte costitutiva del vivente è certamente anche "il corpo del bisogno", ma nega che questo debba essere posto al centro della sfera politica, orientata al perseguimento della "felicità pubblica", esperibile proprio a partire dalla pluralità. In altri termini, secondo Arendt, il "corpo del bisogno", comune a tutti, rappresenta ciò che, negando la pluralità, unisce indistintamente gli individui, che fisicamente si notano soprattutto nelle forme del raduno, talvolta definiti con il termine di folla, che Arendt riprende analizzando appunto il caso della Rivoluzione Francese, in cui il popolo si riversa violentemente per le strade reclamando le proprie condizioni di sopravvivenza, e altre volte sono concepite secondo il

[252] Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 61-63.

concetto della massa[253].

Queste considerazioni, oltre a stimolare una riflessione sui linguaggi politici e sui termini che la teoria politica ha oggi a disposizione per considerare, per esempio all'interno del contesto democratico e rappresentativo, le diverse forme di incontro dei corpi nella configurazione dell'azione politica, suggeriscono un'impostazione che, probabilmente in maniera involontaria, si ricollega per certi aspetti al paradigma del "corpo macchina", poiché si rivela un'interpretazione della corporeità, rispetto all'azione politica, fortemente connotata dall'idea del meccanismo che, come tale, si mette unicamente in moto secondo necessità e finalità.

3.3. La dimensione corporea dell'azione politica

La concezione arendtiana dell'azione corrisponde dunque a un'attività senza corpo, ma il quadro teorico sopra ricostruito risulta utile per considerare la partecipazione politica nei termini dell'azione, rispetto alla quale si intende avanzare l'ipotesi di far emergere nella categoria della pluralità anche una dimensione corporea. Questa corrisponde a una delle tesi sulle quali si concentra J. Butler che, pur mantenendo salde le debite distinzioni e gli obiettivi teorici, apre un serrato confronto con la filosofia arendtiana, attraverso il quale tenta di dimostrare che, tra le caratteristiche dello spazio autenticamente politico *in-between*, configurato dagli esseri umani, è compresa anche una manifestazione di tipo fisico, da riconsiderare all'interno dell'azione politica stessa[254]. L'intenzione che anima questo sforzo teorico consiste nel provare a dimostrare e avvalorare l'idea di una partecipazione politica, concettualizzata attraverso i tratti dell'azione arendtiana, che sia anche presenza fisica. L'operazione compiuta da Butler, che riporta dunque all'attenzione la sfera del "corpo del bisogno", solo in apparenza risulta una semplice ripresa della questione sociale: si tratta piuttosto di riconoscere l'esistenza corporea all'interno dello spazio politico, in quanto ciò che testimonia materialmente e attivamente la condizione

---

[253] Dal verbo "follare", ossia "premere", il termine "folla" compare nel Settecento per indicare genericamente una calca di persone, ma l'utilizzo della parola ne modifica il significato nel tempo. Infatti, la concezione della folla si avvicina gradualmente all'idea dell'unione umana volubile, per esempio alle mode del momento o ad alcune precise dinamiche del potere, arrivando a inglobare anche le sfumature dell'irrazionalità e della violenza, che diventano le caratteristiche principali con cui viene concepita a partire dalla seconda metà dell'Ottocento. Probabilmente il termine "massa" entra nell'uso comune soltanto tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento e, come suggerito dal greco *maża*, ossia la galletta d'orzo ricavata dal semplice impasto con olio e acqua, indica un grande e indistinto insieme di persone indistinte e omologate. Cfr. D. Palano*, L'enigma della sfinge. La "folla" nell'immaginario ottocentesco: linee di lettura*, «Filosofia politica», 3 (2020), pp: 443-458.

[254] Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, cit., pp. 92-93.

umana[255], senza la quale qualsiasi considerazione sull'azione, in senso teoretico o politico, risulta inevitabilmente monca. In altri termini, si tratta di sciogliere la stretta contrapposizione tra la libertà e la necessità, che non lascia spazio alla questione della corporeità, per avanzare l'idea di una libertà incarnata[256]. Suggerendo così il ricorso a un paradigma della corporeità alternativo a quello della macchina, a questo proposito, Butler riflette sull'argomento, evidenziando il carattere della performatività[257] dei corpi, ossia il potere di porre in essere determinati eventi, attraverso la loro gestualità, il loro movimento, la loro presenza fisica. In questo senso, la performatività rappresenterebbe istantaneamente un elemento fondamentale della partecipazione politica visibile, ossia dello strumento essenziale di "recupero", di *feedback*, di qualunque sistema politico che intende riconoscere e integrare le diverse modalità con cui i membri della collettività possono trasmettere ai governanti le loro preferenze e le loro istanze[258]. La partecipazione deve svilupparsi dunque anche attraverso l'apparizione dei corpi, con la loro capacità performativa e aggregante, che a livello collettivo si realizza attraverso il raduno dei cittadini, uguali e distinti che, proprio in forza della pluralità che li contraddistingue, anche a livello ideologico, possono manifestare, persistere e condividere ciò che si accingono a delineare come l'unico spazio realmente pubblico. Questo spazio di apparizione, precisa Butler, non è di facile comprensione, dal momento in cui sembra poter emergere solo a condizione di un effettivo confronto intersoggettivo. La condizione *in-between* dell'azione politica è tuttavia immediatamente favorita dal fatto che

«non siamo semplici fenomeni visivi per gli altri – anche le nostre voci devono essere recepite, cioè udite da qualcuno […]. Nessun corpo instaura singolarmente lo spazio dell'apparizione perché

---

[255] Cfr. A. Cavarero, *Piazze politiche. Corpi radunati e pluralità*, in «Rivista Filosofia politica», XXXV (2021), 1, pp. 91-92; cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., pp. 115-126.

[256] Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., pp. 77-78.

[257] Il concetto di performatività designa innanzitutto la caratteristica di quegli enunciati linguistici che, nel momento in cui sono espressi, pongono in essere determinati fenomeni, cioè fanno accadere una serie di eventi proprio come conseguenza dell'enunciazione. Un esempio sono le dichiarazioni di guerra da parte del presidente di uno Stato, oppure le parole che pronuncia un ufficiale di stato civile per unire in matrimonio due persone. Secondo Butler, la performatività non è soltanto linguistica, ma può consistere in una serie di richieste che possono esprimersi anche attraverso l'azione corporea, ossia attraverso la gestualità, il movimento, l'aggregazione, la persistenza, l'esposizione alla violenza. Cfr. ivi, pp. 48-51, 122-123.

[258] Una di queste modalità non può che rimandare direttamente allo strumento della protesta, che può essere riconosciuta come una particolare forma di partecipazione politica non convenzionale, qualora si realizzi come un'azione collettiva, carica di una valenza espressiva, simbolica dimostrativa, con il carattere strategico di avanzare determinate richieste, attirando attorno a sé l'attenzione pubblica e di esercitare un'influenza diretta sulla politica, fermo restando l'obiettivo di perturbare, senza innestare alcuna violenza. Cfr. F Raniolo, *La partecipazione politica*, cit, pp. 77-78, 158-161.

quest'azione, questo esercizio performativo, accade solo 'tra' corpi, in uno spazio che costituisce il vuoto tra il mio corpo e quello dell'altro»[259].

In questo senso, la questione della corporeità non può dunque essere trascurata tra le dinamiche che, seppur per molti versi in modi intangibili, concorrono a tracciare gli spazi della politica[260]. Se per Arendt l'unica possibilità per un'autentica azione politica consiste nell'interazione concreta tra una pluralità di attori, che lascia così manifestare la condizione umana nella sua pienezza, allora dev'essere presa in considerazione, in senso stretto, anche la dimensione spaziale, materiale, fisica, di tale azione. In altre parole, al fine di prendere parte alla vita pubblica, gli agenti devono potersi anche vedere, sentire, all'interno di una piazza, oppure di una sala, come peraltro originariamente prefigurato dalla particolare esperienza politica dell'*agorà*[261]. È in questi termini che l'assemblea dei corpi, corroborando lo statuto della pluralità interattiva e non violenta, potrebbe esprimere quella che Cavarero, sulla scia della considerazioni di Butler[262] a proposito del pensiero arendtiano, si accinge a definire come una sorta di "democrazia sorgiva": una «primavera del politico osservata nel suo sgorgare, nella sua fase nascente, iniziale. Promettente anche se, nel seguito di questo stadio germinale, spesso deludente»[263].

Il recupero del corpo all'interno dello spazio della politica conduce dunque a interrogarsi su alcuni effetti della partecipazione politica visibile e a reinterpretare il senso stesso dello spazio pubblico[264].

3.4. Il potere della pluralità

La sfera della politica e la categoria della pluralità, rivisitate attraverso la chiave della corporeità, accostata agli ideali dell'uguaglianza, della distinzione e della prossimità, conducono a ripensare a un altro importante aspetto della filosofia arendtiana: il potere. Quest'ultimo non è un attributo individuale, ma una proprietà sempre appartenente a un gruppo, che continua a esistere finché rimane unico, perciò «corrisponde alla capacità

---

[259] J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 125.

[260] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 201.

[261] Cfr. A. Cavarero, *Piazze politiche*, cit., p. 95.

[262] «Assembramenti come questi agiscono come momenti incipienti o 'fuggevoli' di democrazia». J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 36.

[263] ivi, p. 93.

[264] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo e azione politica*, cit., pp. 22-25.

umana non solo di agire ma di agire di concerto»[265]. In quanto parte della struttura dell'azione politica e forte della sua intrinseca natura performativa, si tratta dunque di concepire il corpo, in particolare il riunirsi dei corpi, come un vettore di potere in grado di sovvertire la direzionalità della forza[266] e di incidere all'interno dello spazio pubblico. Attraverso questa peculiare interpretazione, che riconosce alla prossimità prospettata da Arendt anche l'aspetto fisico della presenza, le considerazioni sul potere possono essere chiarite sotto una nuova luce: «Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano»[267]. E ancora

«Il solo fattore materiale indispensabile alla generazione di potere è il vivere insieme delle persone. Solo dove gli uomini in tale prossimità le potenzialità dell'azione sono presenti, il potere può restare con loro, e la fondazione di città, che come città-stato sono rimaste paradigmatiche per ogni organizzazione politica occidentale, è quindi il requisito materiale più importante perché vi sia potere. Ciò che tiene unite le persone dopo che il momento fuggevole dell'azione è trascorso […] e ciò che, nello stesso tempo, le persone mantengono in vita stando insieme, è il potere. E chiunque, per qualsiasi ragione, si isola e non partecipa a questo essere-insieme perde potere e rimane impotente, per grande che sia la sua forza e per quanto valide le sue ragioni»[268].

Allo stesso modo, acquista un maggiore rilievo anche la disponibilità dello spazio politico stesso, che accoglie il concerto delle azioni politiche. Detto altrimenti, i corpi riuniti, che si muovono e parlano insieme, configurano sì un dato luogo in quanto pubblico, ma allo stesso tempo, quest'ultimo è già dato, cioè dev'essere già riconosciuto a livello collettivo. I corpi possono infatti persistere e agire solo se godono di un supporto sociale e istituzionale, ma anche architettonico. La pluralità incarnata non prevede dunque solo il contatto fisico tra gli agenti, ma include anche l'aspetto più materiale dei luoghi del loro raduno, secondo una dinamica per la quale, mentre ciò produce l'assemblea e il discorso pubblico, le azioni politiche contribuiscono a loro volta a produrre e riprodurre il carattere pubblico di tali spazi[269].

Di conseguenza, l'azione umana dipende da molte forme di supporto materiale, consiste sempre in un'azione supportata: il movimento del corpo è infatti agevolato dagli oggetti

---

[265] H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., 47.

[266] Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, p. 136.

[267] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 218.

[268] ivi, pp. 219-220.

[269] Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., pp. 115-126.

inclusi nella costituzione dell'azione stessa, come la piazza, la sala, la strada, che, a loro volta, sono già permeati da un potere e attraversati da una fitta rete di relazioni. In questo senso, gli spazi urbani non fungono meramente da supporti materiali dall'azione tangibile, ma sono una parte integrante dell'azione stessa, della partecipazione visibile.

Tuttavia, «quando il potere è già nella piazza, ci vuole un gruppo di uomini preparati a questa eventualità che lo raccolga e ne assuma la responsabilità»[270], fondamentale rispetto alle derive violente che hanno luogo nelle occasioni di raduno. In questi casi, il potere performativo della partecipazione politica risulta automaticamente annullato con l'impiego della forza e, con ciò, anche tutto quello che la manifestazione si prefiggeva di esprimere. Ancora una volta, la categoria della pluralità risulta infatti la più adeguata per individuare soltanto un certo tipo di riunione tra gli agenti, all'opposto da quello a cui dà vita la massa, nella quale il conglomerato indifferenziato degli individui si fonde in un unico corpo, eliminando qualsiasi cifra di unicità[271].

In considerazione di queste distinzioni, l'autentica sfida, a cui conduce questo percorso speculativo, coincide piuttosto con l'eventualità di considerare dei nuovi spazi della politica, tra i quali emerge il digitale, contrassegnato dall'interazione di agenti sempre più trasparenti e incorporei[272].

3.5. L'azione politica e il web

Rivolgendo uno sguardo alla contemporaneità, queste considerazioni potrebbero offrire alcuni elementi concettuali, che seppur in maniera preliminare, possono tratteggiare un'eventuale chiave di lettura per interpretare la tipologia delle azioni che sembrano assumere una valenza politica all'interno degli spazi digitali, riprendendo perciò la questione dell'*electronic direct democracy* e i nuovi margini della responsabilità dell'agire nel virtuale.

3.5.1. Azione politica, spazi privati e spazi digitali

Oggi l'arena virtuale, generata principalmente dai *social* e dai *mass media*, assume un ruolo sempre più rilevante nell'organizzazione e nella gestione della manifestazione delle

---

[270] H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 53.

[271] E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 2016, pp. 17-19.

[272] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo e azione politica*, cit., pp. 25-26.

più disparate rivendicazioni politiche, tanto da prospettare la possibilità di un nuovo tipo di partecipazione politica. Attualmente, come nota J. Butler, sembra però che il raduno virtuale degli utenti e le narrazioni di cui si nutre abbiano ancora bisogno dell'apparizione performativa dei corpi nelle aule e nelle piazze, affinché possa davvero esserci un evento, esattamente come, viceversa, le manifestazioni nei tradizionali luoghi di riunione necessitano dei *mass media* per poter estendere la propria portata[273]. Anche in questo caso, quindi, la questione della corporeità rimane ancorata alle modalità dell'agire, ma qualora la presenza del corpo fosse del tutto esclusa, ci si può chiedere se si possa configurare ancora la partecipazione, intesa secondo la struttura più autentica dell'azione politica.

L'assenza della prossimità tra gli agenti che occupano uno spazio pubblico intuitivamente suggerisce di considerare l'utente come un individuo isolato, che accede a una sorta di *agorà* digitale, prodotta da un'infinita serie di enti, mossi per lo più da obiettivi che stentatamente rappresentano l'interesse pubblico. Nella rete, l'utente si muove dunque in solitudine, abilitato a esprimere le proprie opinioni, ma soltanto entro i margini stabiliti dai canali di accesso, e neppure sempre in maniera autonoma, direzionato da precisi percorsi di navigazione dominati dagli algoritmi, ossia in assenza delle condizioni necessarie alla costituzione di uno spazio propriamente politico[274]. In questo scenario, al corpo isolato non è infatti richiesto di mettere in pratica il suo potere performativo, pertanto esce di scena a tal punto che sembrano scomparire persino le sue mani, alla pari delle componenti *hardware* usate per la digitazione. Messa quindi tra parentesi una delle qualità fondamentali della pluralità, le forme di raggruppamento che talvolta sorgono temporaneamente proprio nella rete, dove sono destinate a permanere, difficilmente assomigliano al corpo unito della massa, poiché sostanzialmente mancano di una direzione univoca, dell'omologazione tra gli utenti, di un'anima concentrata e unificata da una precisa ideologia. Né pluralità, né massa, queste forme associative si comportano piuttosto

---

[273] Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., pp. 264ss.

[274] A questo proposito, anche solo attraverso una semplice consultazione di alcuni portali, come la Piattaforma Rousseau del Movimento 5 Stelle, che si sono proposti l'obiettivo di creare uno spazio politico digitale in grado di offrire al cittadino la possibilità di esprimersi direttamente su una serie di questioni di carattere pubblico, si evidenzia la mancanza di una dimensione realmente dialogica tra gli utenti, che neutralizza il senso stesso della partecipazione al *forum*, che si riduce nell'espressione di una sterile opinione autoreferenziale. Cfr. V. Tirloni, *Promesses et limites de la démocratie électronique : le cas des « 5 Etoiles » en Italie*, in «Cahiers de Narratologie», XXXII (2017), pp. 9-11.

come degli "sciami digitali", che si dissolvono con la stessa rapidità con cui si sono formati, incapaci di generare alcuna energia politica[275].

In questo senso, in assenza della pluralità incarnata e di uno spazio confacente alla prossimità degli agenti, l'intera struttura dell'azione politica, trasposta nella rete, non può che vacillare.

Di conseguenza, le condizioni che strutturano lo spazio digitale, malgrado le sue potenzialità e le sue promesse, sia dal punto di vista concettuale che da quello pratico, si addicono di più alla sfera del privato che a quella del pubblico, poiché precludono al singolo di prendere parte alle relazioni di cui si nutre la dimensione politica[276]. Analogamente, l'utente non possiede alcun potere, non dà luogo a nessuna azione propriamente politica, ma può acquisire quella che, secondo un'altra nota categoria arendtiana, può essere intesa come potenza[277], cioè come una proprietà appunto intrinsecamente individuale che si sostanzia attraverso individui o altri oggetti, in questo caso per mezzo di Internet, ma che rimane comunque indipendente da questi ultimi.

In conclusione, in assenza della corporeità, l'intera struttura dell'azione politica, trasposta negli spazi virtuali, non può che vacillare. La partecipazione politica attiva e visibile, quale quella che si manifesta anche e soprattutto attraverso il raduno dei corpi negli spazi tradizionali, convenzionali e non della politica, continua quindi a rappresentare un elemento vitale a sostegno dell'ideale democratico, mentre il digitale, che strutturalmente impedisce il configurarsi di questo tipo di agire, difficilmente può essere definito un nuovo spazio della politica[278].

3.5.2. Margini della responsabilità. Note sulle implicazioni etiche dell'assenza dei corpi

Alcuni tratti del rapporto tra la categoria della responsabilità e gli sviluppi del digitale potrebbero dunque essere esaminati anche alla luce di questa peculiare prospettiva sull'azione. Per esempio, a proposito dei modi di funzionamento degli algoritmi e dei relativi problemi di trasparenza, dovuti sostanzialmente al fatto che, sebbene consistano in

---

[275] Cfr. B-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, F. Buongiorno (tr. it. a cura di), Nottetempo, Roma 2013, p. 25; cfr. D. Palano*, Bubble democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 71-76.

[276] Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 87ss.

[277] Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 47-48.

[278] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo e azione politica*, cit., pp. 27-29.

un sistema finito di calcoli, non sempre neutrali, talvolta sfuggono alla comprensione e al controllo degli esperti, si pone la questione della diretta interazione tra l'Intelligenza Artificiale e l'utente, attraverso cui la prima può registrare le informazioni del secondo, esercitare un'influenza in grado di orientare i suoi comportamenti, a tal punto da poterlo addirittura indurlo a una sorta di "atrofia decisionale"[279]. Lo spazio della connessione tra gli utenti è perciò caratterizzato da una profonda eteronomia, che incide non soltanto sulla libertà[280], ma anche sulla responsabilità attribuibile agli agenti. Ciò nonostante, il significato più originario di responsabilità, preliminare a qualsiasi applicazione in campo etico, politico, giuridico, o altro, si esprime nella struttura profondamente relazionale che contrassegna la sua essenza, la quale racchiude precisamente l'approssimarsi degli individui coinvolti nel rapporto[281]. Questa precisa condizione è tuttavia la prima a venire meno nel contatto virtuale: questo non significa che, nel contesto digitale, non sia più possibile riconoscere un principio di responsabilità, ma che soltanto nella prossimità, nella quale è strettamente compresa la dimensione corporea, e con ciò anche uno spazio e un tempo ben definiti, si può esprimere questo tipo di incombenza, che può essere in seguito più o meno accolta. Inevitabilmente, questa domanda di riconoscimento è invece oscurata nella solitudine e nell'estraneità che caratterizzano la rete, nella quale la relazione virtuale tra interfacce avviene all'insegna di una mancata presenza.

4. Linguaggi della politica contemporanea e paradigmi del corpo umano

L'ultimo aspetto che si propone di tracciare riguarda il possibile utilizzo retorico dei paradigmi sul corpo che circolano all'interno dell'Immaginario collettivo occidentale e influenzano tangibilmente i modi di intendere la corporeità, nonché gli orientamenti e le decisioni pratiche sulla gestione e la cura di questo particolare oggetto, all'interno dei

---

[279] Cfr. G. Grandi, T. Scantamburlo, *Apprendimento automatico e decisione umana*, a cura di F. Fossa, V. Schiaffonati, G. Tamburrini, *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, Carrocci, Roma 2021, p. 45.

[280] Cfr. F. Sciacca, *Everything is by design*, a cura di G. Giacomini, L. Taddio, *La politica nel mondo digitale*, Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 223-231.

[281] Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993, pp. 11-17.

discorsi e della comunicazione dei leader per la costruzione del consenso politico. In questo senso, si intende offrire alcuni spunti di riflessione sulle espressioni che emergono dalle democrazie europee nel momento dell'emergenza sanitaria causata dalla pandemia, attraverso un'analisi sul rapporto che intercorre tra le diverse sfumature del concetto filosofico di salute, strettamente connesse ai modelli di corporeità finora trattati e i linguaggi politici, nei quali è possibile riconoscere e analizzare il modo in cui sono adoperate. In via preliminare, si chiariscono pertanto le prospettive sulla salute, in seguito alle quali si propone di prendere, come campione d'esame spazio-temporale, tre Paesi europei, ossia l'Ungheria, la Gran Bretagna e la Germania, che si sono maggiormente contraddistinti per la diversità dei punti di vista adottati in merito alle misure di prevenzione e protezione durante la crisi sanitaria generata dal Covid-19 nella prima metà del 2020, al fine di mostrare dunque i risvolti filosofico-politici delle differenti prospettive sul corpo e sulla salute[282].

4.1. Il concetto di salute

Il medesimo dualismo, evidenziato a proposito delle visioni del "corpo macchina" e del "corpo vitalista", riemerge nei modi di intendere il concetto di salute. L'immagine del "corpo macchina" si coniuga infatti con l'ottica biomedica della salute, definita in negativo come assenza di malattia, ossia come lo stato in cui tutte le parti del corpo sono perfettamente funzionanti. La salute è quindi compresa dal punto di vista prettamente tecnico e, in caso della comparsa della malattia, consiste nel ripristino dell'integrità alterata, attraverso cui viene espulso l'elemento estraneo al corpo. Promuovere la salute significa quindi evitare, se non estirpare, la malattia. La salute è dunque definita attraverso ciò a cui pertiene, ossia al sapere della medicina, che utilizza una vasta gamma di tecnologie, compresi i dispositivi di *screening* e di raccolta dati.

L'immagine del "corpo vitalista", chiarita attraverso le analisi condotte da Canguilhem, suggerisce invece un'ottica esistenzialista della salute, intesa come un'esperienza soggettiva di un benessere complessivo, quindi fisico, psicologico e sociale, indipendentemente dalla presenza o meno della malattia. Si nota che questa prospettiva, la cui ampiezza riconduce difficilmente a una vera e propria definizione, ma anzi apre a innumerevoli interpretazioni, coincide con la nozione di salute espressa dal Preambolo

[282] Cfr. A.M. Caprioli, *Corpo, salute, democrazia. Riflessioni sull'immaginario politico europeo all'epoca della pandemia*, cit., pp. 193-204.

della Costituzione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità del 1948[283]. Questa interpretazione, in polemica con la prima posizione, suggerisce di comprendere la malattia non come qualcosa di completamente estraneo al corpo, ma anzi come ciò di cui, appunto, l'individuo fa intrinsecamente esperienza. In altri termini, la manifestazione della malattia è sì vissuta come una minaccia, ma in senso esistenziale si tratta anche di una situazione che il soggetto è chiamato ad attraversare, se necessario anche rivedendo le proprie abitudini, stili di vita, progetti, senza tuttavia tracciare una netta separazione antinomica tra la salute e la malattia, poiché coinciderebbero con due fasi di un'unica esperienza, che trapassano l'una nell'altra. Di conseguenza, al singolo rimangono ancora degli spazi di libertà, di autonomia decisionale e di responsabilità diretta nel modo di vivere le sue condizioni, dal momento in cui la salute e la malattia sono comprese soprattutto come dei fatti personali[284].

4.2. I linguaggi politici europei all'epoca della pandemia

L'era della pandemia sottolinea quanto le ricadute della comunicazione politica e delle informazioni siano immediatamente tangibili sui comportamenti collettivi e sulla produzione del consenso politico. A questo proposito, i linguaggi politici non mancano di attingere ad alcune componenti dell'Immaginario collettivo, particolarmente adattate alla produzione dei messaggi diretti alla dimensione emotiva del destinatario, dal momento in cui si tratta di elementi più o meno inconsapevolmente noti a tutti i cittadini[285]. Ad esempio, i rimandi alle narrazioni del "corpo macchina" e del "corpo vitalista", oltre ad aver riacceso un serrato confronto tra il valore della sicurezza e i diritti alla vita e alla libertà, sono facilmente distinguibili nei dibattiti, che a lungo hanno invaso gli spazi televisivi, radiofonici e della rete, tra le posizioni contrarie all'affidamento dei corpi al sapere medico, alimentate da un sentimento di sfiducia e dal timore di abbandonare la gestione diretta del corpo-proprio, e le polemiche rivolte contro le pericolose derive anti-scientifiche, che suggeriscono alcune pieghe dell'immagine del "corpo vitalista".

---

[283] «Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity». Preambolo, in Constitution of the World Health Organization (1948).

[284] Cfr. R. Sala, *Etica e bioetica per l'infermiere*, cit., pp. 38-40.

[285] Cfr. P. Bellini, *Filosofia e linguaggi della politica*, AlboVersorio, Milano 2019, pp. 18-31; cfr. M. Sorice, *La comunicazione politica*, Carocci, Roma 2011, pp. 33-43; cfr. N. Mattucci, *Immaginario politico e pandemia: tra comprensione e narrazione*, in «Post-filosofie Rivista di pratica filosofica e scienze umane», XII, n. 13, 2020, pp. 146-166; cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 29-42.

Le diverse prospettive sul corpo e sulla salute non sono quindi soltanto un tratto culturale tipico della civiltà occidentale, ma rappresentano anche un fatto sociale e politico. L'agire nell'ambito della salute è immediatamente anche un agire sulle strategie politiche e sulle attribuzioni di potere, e viceversa, secondo una vera e propria relazione osmotica tra la salute e la politica. Queste visioni non possono dunque essere trascurare dalle analisi sulle decisioni politiche concernenti la "salute pubblica", riconosciuta quale fondamentale dispositivo per garantire la tutela dei diritti, la salvaguardia dell'ordine pubblico e una pacifica convivenza all'interno delle società. Entro questo quadro, si collocano quindi i più recenti studi sulle differenti direzioni intraprese dai Paesi europei per rispondere all'emergenza sanitaria prodotta dal Covid-19, focalizzando l'attenzione sui linguaggi politici e le misure di protezione che hanno contraddistinto le reazioni dell'Ungheria, della Gran Bretagna e della Germania durante la prima metà del 2020.

4.2.1. Caso 1: Ungheria

Il caso dell'Ungheria è particolarmente interessante per sondare il clima democratico nel quadrante dell'est europeo nel momento dell'emergenza sanitaria mondiale. Nonostante un rapido e netto miglioramento delle aspettative di vita registrato nelle ultime due decadi, il sistema sanitario del Paese resta uno dei più fragili tra i membri dell'UE. Sin dall'inizio della prima ondata pandemica, il Governo non sottovaluta le sue minacce e dichiara di concentrare ogni impegno al fine di contrastare il più possibile il rischio di infezione[286]. A questo scopo, il primo provvedimento è inteso a rendere disponibili in poco tempo quante più risorse sanitarie possibili per i contagiati, con il conseguente annullamento degli interventi chirurgici, quindi una drastica disattenzione nei confronti dei pazienti già in cura, e l'aumento di un numero di posti letto liberi ingiustificato rispetto ai dati sulle infezioni. Ancora, oltre al ricorso a due lunghi periodi di *lockdown*, le direzioni politiche, che contraddistinguono significativamente la risposta ungherese, conducono di fatto a una maggiore centralizzazione del potere decisionale nella figura del Presidente V. Orban e nel Corpo Operativo guidato dal Ministro degli Interni[287], a scapito del ruolo ricoperto dalle opposizioni in Parlamento[288]. A questo provvedimento si aggiungono l'introduzione di

---

[286] European Commission Directorate-General for Health and Food Safety, *State of Health in the EU Companion Report 2021*, Publications Office of the European Union, Lussemburgo 2022, p. 48.

[287] *Ibidem*.

[288] Cfr. M. Pejčinović Burić, "Letter sent from the Secretary General to Viktor Orbán, Prime Minister of Hungary", https://rm.coe.int/orban-pm-hungary-24-03-2020/16809d5f04, 24 marzo 2020. Si ricorda, a questo

pene detentive più aspre per coloro accusati di ostacolare gli sforzi governativi nel contenimento della pandemia, per chiunque diffondesse *fake news* e tutta una serie di decreti riguardanti l'ambito giuridico della *privacy*, a favore dell'utilizzo più intenso dei dispositivi per la raccolta dati. Questa fase termina e rientra nella normalità, con la revoca dei poteri aggiuntivi temporalmente assegnati al Presidente, nel momento in cui la situazione epidemica si stabilizza.

Alla luce di quanto brevemente evidenziato, si individuano alcuni elementi tipici del registro retorico populista[289], come il ricorso alla rappresentazione drammatica della crisi sanitaria attraverso il richiamo alle paure più profonde della sofferenza e della morte, nonché l'identificazione del nemico in coloro che minacciano la salute e la sicurezza dei cittadini, al fine di suscitare le reazioni viscerali del popolo[290]. Tuttavia, l'aspetto più curioso risulta dall'incontro tra la diffusione di questo tipo di panico generalizzato e la comprensione di un corpo come macchina, che appare collocarsi sullo sfondo degli interventi. Come infatti previsto dal relativo paradigma, la gestione dell'emergenza sanitaria suggerisce una visione della salute pubblica che coincide essenzialmente con l'assenza del virus. A questo scopo, anche la conseguente risposta tecnocratica e l'accentramento del comando e del controllo sulle decisioni politiche in un unico nucleo di potere risulta perfettamente in linea con la prospettiva meccanicista della corporeità e della salute.

4.2.2. Caso 2: Gran Bretagna

Un altro caso, in cui si evidenzia la stretta relazione che intercorre tra le strategie della comunicazione politica messe in atto dalle correnti populiste e l'ambito sanitario, è offerto dal Primo Ministro della Gran Bretagna, B. Johnson. La gestione della sanità è infatti uno dei temi principali della campagna pro-Brexit del 2016, sulla quale si è costruita parte della propaganda. Un esempio è il messaggio a favore del "Vote leave", che decora il "Brexit

---

proposito, parte del discorso rivolto alle opposizioni parlamentarsi da parte del *leader* V. Orban: "Dovete uscire dalla vostra confortevole nicchia, per qualche tempo dobbiamo organizzare le nostre vite in modo diverso […]. Il potere di controllo del Parlamento è quello della sua maggioranza e risolvere questa crisi con o senza di voi". A. Raimo, "Il linguaggio dei populisti al tempo del Coronavirus: Orbán e Johnson", https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/scritto_e_parlato/Orban_Johnson.html, 8 gennaio 2021.

[289] L'emergere del "corpo mediale" al centro della politica rappresenta uno dei principali esiti del populismo della "civiltà delle immagini".

[290] Cfr. M. Revelli, *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino 2017, pp. 13-16; cfr. N. Merker, *Filosofie del populismo*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 3-14.

bus": «We send the EU £350 million a week – let's fund our NHS instead», diffuso nel momento in cui il Paese registra un grave peggioramento del sistema sanitario nazionale, le cui problematiche continuano di fatto ad aumentare negli anni a seguire[291]. Entro questo quadro, allo scoppio della prima ondata pandemica, gli interventi pubblici del *leader* sembrano unire tre registri della comunicazione politica. Il primo è il riferimento ai grandi principi della democrazia e della libertà, che si fondono con l'utilizzo dell'immaginario militare, per mezzo di espressioni esplicitamente ispirate ai discorsi di W. Churchill[292], così da aumentare il livello d'allarme e stimolare la parte emotiva del popolo attraverso la simbolica patriottica inglese, che accosta la storia della Gran Bretagna alle origini della democrazia e riprende le grandi figure carismatiche ed eroiche della guerra, in modo da richiamare il sentimento di identità nazionale[293]. Questi elementi forniscono un solido supporto alle direzioni politiche, attuate almeno nel primo periodo della pandemia, a favore della cosiddetta "immunità di gregge", considerata una normale e fisiologica soluzione alla crisi sanitaria. Il terzo elemento, ravvisabile nella retorica populista inglese, sembra quindi attingere dall'immaginario collettivo sulla corporeità, in particolare dal paradigma del "corpo vitalista". Conformemente ai tratti costituenti di questo modello, il populismo inglese sembra infatti avvalersi delle immagini suggerite dall'ottica esistenzialista della corporeità e della salute, secondo cui i corpi, liberi da qualsiasi vincolo, incontrano e attraversano spontaneamente la malattia. Questa visione si concilia altrettanto bene con l'adozione del principio populista di equivalenza[294], che vede il popolo come un unico e omogeneo gruppo contrario all'establishment e alle decisioni politiche impartite dall'alto,

---

[291] Cfr. Royal College of Physicians, *Underfunded. Underdoctored. Overstretched. The NHS in 2016*, RCP, London 2016; cfr. E. Speed-R. Mannion, *Populism and health policy: three international case studies of right-wing populist policy frames*, in «Sociology of Health & Illness», XLII, n. 8, 2020, pp. 1967-1981.

[292] «I've got to be clear, we've all got to be clear, that this is the worst public health crisis for a generation. Some people compare it to seasonal flu. Alas, that is not right. Owing to the lack of immunity, this disease is more dangerous. And it's going to spread further and I must level with you, level with the British public, many more families are going to lose loved ones before their time". B. Johnson, "Prime Minister's statement on coronavirus (COVID-19): 12 March 2020», https://www.gov.uk/government/speeches/pm-statement-on-coronavirus-12-march-2020, 12 marzo 2020, o ancora l'intervento del 23 settembre 2020: «There is an important difference between our country and many other countries around the world: our country is a freedom-loving country. If we look at the history of this country over the past 300 years, virtually every advance, from free speech to democracy, has come from this country. It is very difficult to ask the British population uniformly to obey guidelines in the way that is necessary», A. Raimo, "Il linguaggio dei populisti al tempo del Coronavirus: Orbán e Johnson", https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/scritto_e_parlato/Orban_Johnson.html, 8 gennaio 2021.

[293] Cfr. N. Mattucci, *Immaginario politico e pandemia: tra comprensione e narrazione*, cit., pp. 148-150.

[294] Cfr. E. Laclau, *La ragione populista*, trad. it. di D. Ferrante e a cura di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 70; cfr. D. Palano, *Populismo*, Editrice Bibliografica, Milano 2017, pp. 29-32.

rifiutando perciò ogni eventuale deriva biotecnocratica, che potrebbe derivare dall'imposizione di alcune misure di protezione e prevenzione contro la diffusione del virus, prime tra tutte lo strumento del *lockdown*, adottate invece dagli altri Paesi europei.

4.2.3. Caso 3: Germania

Sostenuta dal fatto di rappresentare uno dei Paesi europei che nel corso degli ultimi venti anni ha investito di più nell'ambito sanitario[295], almeno nel primo periodo della pandemia il Governo sembra formulare la risposta migliore, avendo a disposizione infrastrutture e risorse relativamente più preparate ad affrontare una crisi sanitaria. Il punto più interessante consiste tuttavia nel fatto che, oltre all'opportuno ricorso a una maggiore copertura dei dispositivi sanitari, la buona riuscita degli sforzi intrapresi sembra dipendere da una proficua cooperazione instaurata tra le unità ospedaliere, affiancate e supportate da unità di cura territoriali, così da poter intervenire capillarmente sulle comunità. In altri termini, il piano politico e sanitario tedesco fa emergere un rapporto più stretto e collaborativo tra l'individuo, la comunità e le istituzioni, in modo tale che l'offerta di salute incontri agevolmente il singolo cittadino e i suoi bisogni, evitando il fenomeno contrario dell'adattamento di quest'ultimo alle possibilità del sistema sanitario[296]. Si tratta di un punto estremamente rilevante per sondare non solo l'efficacia dei provvedimenti intrapresi durante la crisi pandemica, ma in generale anche il livello di democratizzazione delle cure mediche, rispetto agli sforzi per livellare le disuguaglianze relative al loro accesso. Quanto all'ambito dei linguaggi politici, i discorsi della Cancelliera A. Merkel fanno leva su un registro empatico che, chiamando in causa la vulnerabilità umana e le sue difficoltà materiali, ossia invitando ciascuno a proteggere se stessi e le persone più esposte ai rischi dell'infezione, nonché richiamando l'attenzione al fatto che i numeri dei pazienti nelle statistiche rappresentano delle persone, mirano a sollecitare la responsabilità individuale e il senso civico di ciascuno[297]. Si tratta dunque di uno stile comunicativo

---

[295] European Commission Directorate-General for Health and Food Safety, *State of Health in the EU Companion Report 2021*, cit., p. 46.

[296] *Ibidem*.

[297] Cfr. N. Mattucci, *Immaginario politico e pandemia: tra comprensione e narrazione*, cit., p. 150. Si riporta inoltre parte del discorso di A. Merkel: «Das sind nicht einfach abstrakte Zahlen in einer Statistik, sondern das ist ein Vater oder Großvater, eine Mutter oder Großmutter, eine Partnerin oder Partner, es sind Menschen. Und wir sind eine Gemeinschaft, in der jedes Leben und jeder Mensch zählt. […] Das ist, was eine Epidemie uns zeigt: wie verwundbar wir alle sind, wie abhängig von dem rücksichtsvollen Verhalten anderer, aber damit eben auch: wie wir durch gemeinsames Handeln uns schützen und gegenseitig stärken können». A. Merkel, "Fernsehansprache von Bundeskanzlerin Angela Merkel",

piuttosto sobrio e sostanzialmente differente rispetto alla componente coercitiva, o a quella patriottica sopra menzionate, che interpella i cittadini alla prossimità e alla cura. In questo contesto, non sembra apparire, con la stessa forza dei casi precedenti, la propensione verso una delle due concezioni del corpo e della salute: si scorge piuttosto una sorta di fusione di alcuni tratti tipici dei due paradigmi, dal momento in cui gli interventi concernenti il controllo e la sorveglianza si ritrovano limitati dall'esortazione all'esercizio dell'autonomia individuale, anch'essa non illimitata, poiché estremamente responsabilizzata.

In conclusione, sulla base dei dati raccolti, in primo luogo si ipotizza che i sistemi sanitari più o meno vacillanti siano maggiormente suscettibili al populismo, da intendere come la grammatica di un linguaggio applicabile a diverse forme politiche. Le analisi evidenziano inoltre quanto i registri della retorica populista possano avvalersi di entrambe le narrazioni dicotomiche sul corpo e sulla salute, che caratterizzano l'immaginario collettivo occidentale, le quali possono funzionare da sfondo teorico ai contenuti della comunicazione politica, e di saperne utilizzare la potenza simbolica.

In secondo luogo, l'attenzione verso una stretta connessione da ricercare tra il singolo, la comunità e le istituzioni in vista di una sempre più ampia democratizzazione delle cure mediche, permette di avanzare l'idea del superamento di entrambe le logiche, anche dal punto di vista filosofico. Se infatti le visioni del corpo e della salute portano a dei risvolti politici tangibili nelle società occidentali, la fusione della visione vitalista e di quella meccanicista nell'immagine di un'esistenza-incarnata, potrebbe suggerire la comprensione della salute non più come assenza di malattia o come vago benessere socio-psico-fisico, ma un'autentica attenzione a entrambe le questioni, di cui quindi non si dovrebbero più scorgere i confini.

---

https://www.bundeskanzlerin.de/bkin-de/aktuelles/fernsehansprache-von-bundeskanzlerin-angela-merkel-1732134 , 18 marzo 2020.

CONCLUSIONI

Dal percorso speculativo presentato si osserva innanzitutto un'oscillazione perpetua tra i paradigmi del "corpo macchina" e del "corpo vitalista" utilizzati per intendere la dimensione corporea umana all'interno dell'Immaginario collettivo occidentale di oggi. Nonostante questa evidente e inestirpabile dualità nei modi di rappresentare il corpo, dovuta sostanzialmente alla particolare essenza di questo ente, oggetto che trascende questa condizione stessa, è bene sottolineare che, come si è cercato di dimostrare a partire dalla crisi culturale, causata dai due conflitti mondiali nella prima metà del Novecento, nel pensiero contemporaneo comincia a registrarsi una sorta di movimento, attraverso il quale la visione meccanicistica della corporeità umana lascia gradualmente spazio all'apparizione e all'avvaloramento della versione vitalistica, come testimoniano anche i diversi ambiti di ricerca, da quello filosofico-politico alla medicina, dall'espressione poetica alle direzioni giuridiche approfondite dai *Disabilities Studies*, non senza ricadute pratiche sugli usi e costumi delle società occidentali. Si suppone pertanto che questo orientamento alternativo nei modi di intendere il corpo, interpretato come "limitare" della coscienza collettiva, sia destinato ad affermarsi sempre più, fino ad arrivare, probabilmente, non tanto a sostituire l'approccio meccanicistico, che fino adesso è risultato comunque efficace ed efficiente, soprattutto dal punto di vista biomedico e tecnico, ma ad affiancarlo secondo un'unione sempre più equilibrata tra le due prospettive. In questa direzione speculativa, a maggior ragione, si sostiene che gli Studi sull'immaginario, con particolare riferimento alla declinazione filosofico-politica, debbano continuare ad approfondire la questione degli aspetti puramente immaginali, suggeriti dal tempo

presente, che nutrono i due paradigmi, cercando di comprenderne al meglio la genesi e le ragioni del loro affermarsi. Come visto a proposito delle nozioni di azione politica e di pluralità, questo indirizzo di ricerca risulta in seguito estremamente utile, non soltanto per comprendere genericamente i nostri atteggiamenti nei confronti del corpo, ma anche di rivedere, all'interno della teoria politica, alcune categorie classiche, specialmente quelle che tendono a mettere tra parentesi la questione della corporeità o ad appoggiarsi al tradizionale punto di vista meccanicistico. Le conclusioni dello studio riguardano pertanto sia alcune considerazioni di carattere più metodologico, relative agli sviluppi della Filosofia dell'immaginale, sia altre riflessioni di tipo contenutistico sugli esiti evidenziati a proposito dei due paradigmi.

Quanto al primo punto, come evidenziato dagli esiti dello studio in merito al legame diretto tra gli studi foucaultiani e quelli di Canguilhem, sebbene diversi filosofi contemporanei abbiano trattato la questione della corporeità subendo l'influenza del filone filosofico inaugurato dalle analisi epistemologiche di Bachelard, una tematica così complessa necessita di essere ancora approfondita ponendo maggiore attenzione proprio agli aspetti prettamente immaginali che ruotano attorno ai paradigmi occidentali del corpo, che richiedono inoltre un continuo ripensamento, a causa delle strutture intrinsecamente mobili e alogiche in senso classico, cioè non irrazionali, dell'immaginario e, in generale, dell'intera sfera immaginale. Si sostiene che questo richieda non soltanto una solida conoscenza delle potenzialità, ma soprattutto anche dei limiti, delle strutture, delle logiche e della grammatica proprie dell'immaginario, sostanzialmente alternative a molti dei tradizionali metodi filosofici comunemente applicati, motivo per il quale si rende necessario non soltanto uno sforzo teorico adeguato per compiere tale superamento, ma anche la capacità di sviluppare un ambito di ricerca, quello della Filosofia dell'immaginale, in grado poi di accogliere anche l'indirizzo filosofico-politico, ancora estremamente aperto, inesaurito e potenziale. In questo senso, l'ambito della Filosofia dell'immaginale richiede di essere ancora rianalizzato e sistematizzato, anche per continuare a intercettare sia l'interesse dei vari indirizzi di studio, che già ne determinano l'essenziale pluridisciplinarità, che le diverse branche della filosofia, la quale deve riuscire ad assumere l'impellente compito di render conto della "civiltà delle immagini" in cui opera, nei confronti della quale, fino soltanto a qualche decennio fa, sembra invece aver agito in maniera miope, viziata dalle impostazioni tradizionali del pensiero occidentale.

In merito al secondo punto, le modalità, con le quali affiora alla coscienza collettiva la visione alternativa a quella della macchina, suggeriscono il fatto che la sua esistenza sia sostanzialmente ricavata comunque dal paradigma preponderante. Ciò getta qualche ombra sulla natura effettivamente polemica della versione vitalista, in quanto se generata dalla posizione meccanicistica, quest'ultima non può aver generato qualcosa la cui essenza è completamente estranea alla propria. In altri termini, essendo il paradigma del "corpo vitalista" causato per buona parte da quello del "corpo macchina", sia dal punto di vista logico che degli aspetti immaginali che li contraddistinguono, questa semplice constatazione suggerisce implicitamente a considerare l'impossibilità di un netto distacco tra le due visioni contemporanee del corpo. Sulla scia di questa intuizione, si è infatti cercato di rilevare quali potrebbero essere i punti di contatto tra le due prospettive, ritrovate precisamente nel tipo di naturalità che entrambe immaginano e nella loro essenza profondamente utopica. In particolar modo, potrebbe essere soprattutto il primo aspetto in comune ad accorciare la distanza tra le due prospettive, concepite unicamente come divergenti, e a rivelare una sorta di appiattimento del "corpo vitalista" sul "corpo macchina", diminuendone così la capacità di resistenza e rivelando, di fatto, una mancanza nel portare a termine il compito di fornire una visione a tutti gli effetti alternativa.

Allo stesso tempo però, la possibilità di cogliere una minima convergenza tra le due polarità riuscirebbe a spiegare meglio la co-presenza e il sincretismo di queste visioni all'interno dell'Immaginario collettivo, prospettando eventualmente anche l'ipotesi di un loro superamento, attraverso una forma di proficua sintesi di alcuni elementi delle due parti.

La "civiltà delle immagini" e la tecnologia favoriscono la progressiva transizione dal naturale all'artificiale e viceversa, fino a raggiungere una sovrapposizione tale da comportare l'impossibilità di distinguere con certezza ciò che è prodotto dall'essere umano da ciò che non lo è. Questi profondi cambiamenti si riflettono sul processo di ibridazione morfologica e spaziale che subiscono gli ambienti naturali. La sintesi tra natura e artificiale è data per assodata all'interno del paradigma del "corpo macchina", all'interno del quale si verifica una sorta di doppio movimento, in cui la tecnologia e il metodo scientifico si affermano come i principali agenti dei cambiamenti sul corpo, ma anche le immagini, le narrazioni, i miti e i simboli che proiettano la visione meccanicistica alimentano e promuovono l'espansione di questi stessi agenti. Paradossalmente, il paradigma del "corpo vitalista", anche se pare costituirsi attraverso l'atteggiamento contrario ai mutamenti introdotti dal sapere biotecnologico contemporaneo, in realtà non può fare a meno dal

rapportarsi al medesimo tipo di naturalità, concepito dalla prospettiva antitetica, rischiando di finire per porgere un ulteriore sostegno proprio alle condizioni dalle quali si impegna a prendere le distanze. Infatti, l'aspirazione sorta da alcune derive del vitalismo a riconquistare una presunta naturalità perduta, da ricercare nel regresso alla dimensione più primitiva e nuda del corpo umano, come il punto di liberazione dai vincoli esterni imposti dalla civiltà tecnologica, non può che apparire, al contrario, l'ennesima espressione del massimo artificio, quella appunto di una natura privata di qualsiasi eventuale condizione ostile all'essere umano. La visione della natura, per il "corpo macchina" e il "corpo vitalista", è perciò la medesima, perché anche i presupposti auspicati da quest'ultimo sono attuabili soltanto all'interno di un contesto naturale estremamente assoggettato, ripulito, disinfettato. Dopotutto, entrambi i paradigmi non sono pensabili al di fuori del quadro biotecnologico contemporaneo e si rapportano, più o meno esplicitamente, a un contesto di piena artificialità. In questa direzione, se le due posizioni mostrano alcune fondamentali caratteristiche in comune, può delinearsi l'ipotesi di un loro superamento attraverso il raggiungimento di un maggiore sincretismo tra le due, estremamente rilevante anche per l'indagine filosofico-politica, in merito ai riscontri tangibili, direttamente ispirati a queste visioni, che si rilevano in campo politico.

BIBLIOGRAFIA

Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

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

Arendt H., *Sulla rivoluzione*, trad. it. a cura di M. Magrini, Edizioni Comunità, Milano 1983.

Arendt H., *Sulla violenza*, a cura di S. D'Amico, Guanda, Milano 1996.

Arendt H., *Socrate*, a cura di I. Possenti, Raffaello Cortina, Milano 2015.

Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 2017.

Aristotele, *Anima*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.

Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, BUR, Milano 2002.

Aristotele, *Il moto degli animali*, a cura di D. Lanza-M. Vegetti, Bompiani, Milano 2018.

Austin J.L., *Come fare le cose con le parole*, a cura di C. Penco-M. Sbisà, Marietti, Torino, 1987.

Bachelard G., *La psicoanalisi del fuoco*, trad. it. di G. Silvestri, Dedalo libri, Bari 1973.

Bachelard G., *Epistemologia*, trad. it. di F. Lo Piparo, Laterza, Roma-Bari 1975.

Bachelard G., *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, trad. it. di A. Vio, Pellicano, Catania 1978.

Bachelard G., *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza scientifica*, trad. it. di E. Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995.

Bachelard G., *Psicanalisi dell'aria*, trad. it. a cura di M. Cohen Hemsi, Red, Milano 2007.

Bachelard G., *L'intuizione dell'istante, La psicoanalisi del fuoco*, trad. it. a cura di A. Pellegrino-G. Silvestri, Dedalo, Bari 2010.

Bachelard G., *La poetica della rêverie*, trad. it. di G. Silvestri Stevan, Dedalo, Bari 2015.

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

Bellini P. (a cura di), *La rete e il labirinto. Tecnologia, identità e globalizzazione. Percorsi di filosofia e simbolica politica*, Mimesis 2008.

Bellini P-Bonvecchio C., *Introduzione alla Filosofia e Teoria politica*, Wolters Kluwer, Milano 2017.

Bellini P.-Sciacca F.-Storace E.S. (a cura di), *Simboli, politica e potere*, AlboVersorio, Milano 2018.

Bellini P., *Filosofia e linguaggi della politica*, AlboVersorio, Milano 2019.

Bellini P., *Mito, ideologia e prassi della democrazia diretta. Un'indagine esplorativa*, a cura di A. Brändli-G. Vale, *Going Digital? Citizen Participation and the Future of Direct Democracy*, Schwabe Verlag, Basel 2020.

Bernardini M.G., *Disabilità, giustizia, diritto. Itinerari tra filosofia del diritto e disability studies*, Giappichelli, Torino 2016.

Bobbio N., *Democrazia rappresentativa democrazia diretta*, a cura di G. Quazza, *Democrazia e partecipazione, Stampatori*, Torino 1978.

Bonicalzi F., *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere*, Jaca Book, Milano 2007.

Bonicalzi F., *Bachelard et l'anthropologie de la verticalité*, «Cahiers Bachelard», 12 (2012), pp. 157-158.

Bonvecchio C., *Europa degli eroi. Europa dei mercanti*, Mimesis, Milano 2019.

Bottici C., *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Bottici C., *La politica immaginale: un abbozzo di teoria*, in «Iride», XXIII (2010), 59, pp. 65-67.

Bucci R., *Manuale di Medical Humanities*, Zadigroma Editore, Roma 2006.

Butler J., *L'alleanza dei corpi*, trad. it. a cura di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017.

Canetti E., *Massa e potere*, trad. it a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 2016.

Canguilhem C., *La conoscenza della vita*, trad. it. a cura di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1965.

Canguilhem G., *Il normale e il patologico*, trad. it a cura di M. Porro, Einaudi, Torino 1998.

Canguilhem G., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, trad. it. a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2007.

Caprioli A.M., *Corpo macchina e corpo vitalista. Riflessioni sull'immaginario collettivo occidentale*, in «Rivista Metabasis», XVII, 34 (2022), pp. 30-44.

Caprioli A.M., *Corpo e azione politica. Una riflessione filosofico-politica tra gli spazi urbani e gli spazi digitali*; in «Rivista Metabasis», XVIII, 36 (2023), pp. 14-30.

Caprioli A.M., *Corpo, salute, democrazia. Riflessioni sull'immaginario politico europeo all'epoca della pandemia*, a cura di M. Occhipinti-M. Basile-V. Pantaleo-L. Di Cataldo, *Le sfide della contemporaneità. Approcci multidisciplinari per uno sguardo multiprospettico*, IPS Edizioni, Roma 2023.

Caprioli A.M., *La Grande Guerra e le immagini del corpo. Una riflessione simbolico-politica*; in «Rivista Italiana di Conflittologia. Culture, actors and interactions», 47 (2023), pp. 54-89.

Cartesio R., *Sesta Meditazione*, in *Meditazioni metafisiche*, a cura di A. Deregibus, La Scuola, Brescia 1984.

Cartesio R., *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986.

Cavarero A., *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

Cavarero A., *Piazze politiche. Corpi radunati e pluralità*, in «Rivista Filosofia politica», XXXV (2021), 1, pp. 91-92.

Cesaro A., *Il sovrano demiurgo. Federico II, ideologia e simbolica del potere*, Artetetra Edizioni, Capua 2020.

Chiodi G.M., *Europa: universalità e pluralismo delle culture*, Giappichelli, Torino 2002.

Chiodi G.M., *Propedeutica alla simbolica politica. Vol. 2*, Franco Angeli, Milano 2010.

Chiodi G.M., *Propedeutica alla simbolica politica. Volume 1*, Franco Angeli, Milano 2010.

Chiodi G.M., *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Franco Angeli, Milano 2011.

Cortesellessa A. (a cura di), *Le notti erano tutte un'alba. Antologia dei poeti italiani nella prima guerra mondiale*, Mondadori, Milano 1998.

Cotta M., *Il concetto di partecipazione politica: linee di un inquadramento teorico*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», II (1979), pp. 193-227.

Dal Pozzolo M., *Corpo organico, corpo animale: le rêverie bachelardiane della corporeità*, in «Bachelard Studies / Études Bachelardiennes / Studi Bachelardiani», 1 (2020), pp. 75-76.

De Caro M., *Azione*, Il Mulino, Bologna 2008.

Del Longo N., *Gaston Bachelard e le vie dello spirito*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Domenicali F., *Governare la salute. medicina e cura di sé in Canguilhem e Foucault*, in «I castelli di Yale», VIII, 2 (2020), pp. 43-67.

Durand G., *L'immaginazione simbolica*, trad. it a cura di G. Rossetto, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 1967.

Durand G., *L'immaginario. Scienza e filosofia dell'immagine*, Red Edizioni, Milano 1996.

Durand G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, trad. it. di E. Catalano, Dedalo, Bari 2013.

Eribon D., *Michel Foucault*, Gallimard, Paris 2011.

Esposito R., *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

Esposito R., *Da fuori: una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

European Commission Directorate-General for Health and Food Safety, *State of Health in the EU Companion Report 2021*, Publications Office of the European Union, Lussemburgo 2022.

Federspil G.-Giaretta P.-Moriggi S. (a cura di), *Filosofia della medicina*, Raffello Cortina, Milano 2008.

Floridi L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, trad. it. a cura di M. Durante, Raffaello Cortina, Milano 2017.

Floridi L., *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022.

Fornero G.- Tassinari S., *Le filosofia del Novecento. Vol. 2*, Mondadori, Milano 2006.

Fossa F.-Schiaffonati V.-Tamburrini G. (a cura di), *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, Carrocci, Roma 2021.

Foucault M., *Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?*, a cura di A. Dal Lago-A. Petrillo, *Il filosofo militante. Archivio Foucault. Vol. 2: Interventi, colloqui, interviste 1971-1977*, Feltrinelli, Milano 1997.

Foucault M., *Storia della sessualità. Vol. 1: volontà di sapere*, trad. it a cura di P. Pasquino-G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2004.

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

Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2014.

Freud S., *Pulsioni e i loro destini*, in Opere 1915-191 vol. VIII, a cura di C.L. Musatti, Editore Boringhieri, Torino, 1976.

Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2021.

Han B-C., *Nello sciame. Visioni del digitale*, F. Buongiorno (tr. it. a cura di), Nottetempo, Roma 2013.

Hegel G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it a cura di G. Bonacina, L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2010.

Heidegger M.-Gadamer H., *L'Europa e la filosofia*, trad. it a cura di J. Bednarich, Marsilio, Venezia 1999.

Husserl E., *La crisi della scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di W. Biemel, E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.

Husserl E., *Ricerche logiche*, II, VI, trad. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1988.

Husserl E., *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999.

Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Vol*. 2, a cura di V. Costa-E. Filippi, Einaudi, Torino 2002.

Husserl E., *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano 2020.

Jonas H., *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. Portinaro, Einaudi, Torino 1993.

Jung C.G., *Psicologia e problemi nazionali*, N. Janigro (a cura di), *La guerra moderna come malattia della civiltà*, Mondadori, Milano 2002.

Jung C.G., *L'io e l'inconscio*, trad. it. a cura di A. Vita, Bollati Boringhieri, Milano 2012.

Kantorowicz E., *I due corpi del re*, a cura di A. Boureau, Einaudi, Torino 1989.

Kern S.-Maj B. (a cura di), *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Mulino, Bologna 1995.

Laclau E., *La ragione populista*, trad. it. di D. Ferrante e a cura di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2007.

Leed E.J., *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, trad. it. di R. Falconi, Mulino, Bologna 1997[2].

Locke J., *Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

Lupi F.-Pilotto S. (a cura di), *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E Capriolo, Il Saggiatore, Milano 2015.

Maiocchi R., *Ascesa e declino della scienza moderna*, La Scuola, Brescia 2013.

Manin B., *The principles of representative government*, Cambridge University Press 1997.

Marx K., *Il Capitale*, trad. it. a cura di D. Cantimori-R. Panzeri-M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1989.

Mattucci N., *Immaginario politico e pandemia: tra comprensione e narrazione*, in «Post-filosofie Rivista di pratica filosofica e scienze umane», XII, n. 13, 2020, pp. 146-166.

Merker N., *Filosofie del populismo*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Mill J.S., *Considerazioni sul governo rappresentativo*, a cura di M. Prospero, Editori Riuniti, Roma 1997.

Monceri F., *Etica e disabilità*, Morcelliana, Brescia 2017.

Montale E., *Ossi di seppia*, Mondadori, Milano 2011.

Morin E., *Pensare l'Europa*, trad. it. a cura di R. Bertolazzi, Feltrinelli, Milano 1988.

Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 2016.

Palano D., *Populismo*, Editrice Bibliografica, Milano 2017.

Palano D*., Bubble democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2020.

Palano E*., L'enigma della sfinge. La "folla" nell'immaginario ottocentesco: linee di lettura*, «Filosofia politica», 3 (2020), pp: 443-458.

Pallante F., *Contro la democrazia diretta*, Einaudi, Torino 2020.

Parotto G., *Oltre il corpo del leader. Corpo e politica nella società post-secolare*, Il Melangolo, Genova 2016.

Pessina A., *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

Preambolo, in Constitution of the World Health Organization (1948).

Raniolo F., *La partecipazione politica*, Il Mulino, Roma-Bari 2002.

Revelli M., *Populismo 2.0*, Einaudi, Torino 2017.

Ricci F. (a cura di), *Corpo, Politica e Territorio. Luoghi e non luoghi della corporeità*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2010.

Ricci F. (a cura di), *Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012.

Ricoeur P., *Philosophie de la volonté, tome II. Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960.

Royal College of Physicians, *Underfunded. Underdoctored. Overstretched. The NHS in 2016*, RCP, London 2016.

Russo P., *Scienza politica e filosofia politica: una riflessione sui metodi*, a cura di F. Sciacca, *Filosofia politica. Metodi e categorie*, Bonanno, Acireale 2015.

Sala R., *Etica e bioetica dell'infermiere*, Carrocci, Roma 2003.

Schianchi M., *Storia della disabilità. Dal castigo degli dei alla crisi del Welfare*, Carrocci, Roma 2012.

Schwab K., *The Fourth Industrial Revolution*, Penguin Books, London 2016.

Sciacca F., *Everything is by design*, a cura di G. Giacomini, L. Taddio, *La politica nel mondo digitale*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

Sforzini A., *Michel Foucault., Un pensiero del corpo*, Ombre corte, Verona 2019.

Sieyès E.J., *Vues sur les moyens d'execution dont les representants de la France pourront disposer en 1789*, Parigi 1789.

Sorice M., *La comunicazione politica*, Carocci, Roma 2011.

Speed E.-Mannion R.*, Populism and health policy: three international case studies of right-wing populist policy frames*, in «Sociology of Health & Illness», XLII, n. 8, 2020, pp. 1967-1981.

Spinoza B., *Etica*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2009.

Stimilli E., *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023.

Storace E.S., *La civiltà occidentale e l'identità europea. Studi di filosofia politica*, Meltemi, Milano 2017.

Storace E.S., *Corpo individuo identità. Scritti di filosofia e simbolica politica*, Mimesis, Milano-Udine 2020.

Tirloni V., *Promesses et limites de la démocratie électronique : le cas des « 5 Etoiles » en Italie*, in «Cahiers de Narratologie», XXXII (2017), pp. 1-12.

Trincia F.S., *Guida alla lettura della* Crisi delle scienze europee *di Husserl*, Laterza, Roma-Bari 2012.

Valéry P., *Oeuvres tome I*, Gallimard, Paris 1957.

Wunenburger J-J., *Filosofia delle immagini*, trad. it di S. Arecco, Einaudi, Torino 1999.

Wunenburger J-J., *Imaginaires et rationalité des médecines alternatives*, Les Belles Lettres, Parigi 2008.

Wunenburger J-J., *L'imaginaire*, PUF, Paris 2016.

Wunenburger J-J., *Iconographies urbaines: metaphores, paradigmes, typologies – Préalables épistémologiques d'une esthétique des images*, a cura di A. Simões Rozestraten-G. Barros-V. Bartalini-K. Oliveira Leitão-S. Goldchmit, *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.

Wunenburger J-J., *Soigner. Les limites des techno-sciences de la santé*, EME Édition, Louvain-la-Neuve 2019.

Wunenburger J-J., *Imaginaires des techniques: liberté et contraintes symboliques à partir de Gilbert Durand*, a cura di J. Michelli S. Oliveira-R. de Almeida-D. Sierra G., *Imaginários tecnocientíficos. Vol. 1*, FEUSP, San Paolo 2020.

SITOGRAFIA

Johnson B., "Prime Minister's statement on coronavirus (COVID-19): 12 March 2020», https://www.gov.uk/government/speeches/pm-statement-on-coronavirus-12-march-2020, 12 marzo 2020.

Merkel A., "Fernsehansprache von Bundeskanzlerin Angela Merkel", https://www.bundeskanzlerin.de/bkin-de/aktuelles/fernsehansprache-von-bundeskanzlerin-angela-merkel-1732134, 18 marzo 2020.

Pejčinović Burić M., "Letter sent from the Secretary General to Viktor Orbán, Prime Minister of Hungary", https://rm.coe.int/orban-pm-hungary-24-03-2020/16809d5f04, 24 marzo 2020.

Raimo A., "Il linguaggio dei populisti al tempo del Coronavirus: Orbán e Johnson", https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/scritto_e_parlato/Orban_Johnson.html, 8 gennaio 2021.