

LA CORPOREITÀ DEL TERRORE

DOI: 10.7413/18281567111

di Raffaella Sabra Palmisano

Università degli Studi dell'Insubria, Varese – Como

The corporeity of terror

Abstract

The recent developments of terrorism seem to be related to a conception of *Alterity* and *body* which is due to an hermeneutic of human being that the Author supposes to be originated by what can be called the “contemporary solipsismus”. The question of terrorism is here analyzed by attempting to define how the hermeneutic of the “contemporary solipsismus” acts and how it influences the conception and the experience of terrorism. Firmly believing in the inseparability of thought and action, the Author aims to demonstrate - by using some concepts of medical anthropology - how the perception and the experience of terrorism is related to the contemporary solipsismus and particularly to its conception of *Alterity* and *body*.

Keywords: Body, Terrorism, Alterity, Anonymous, Solipsism.

In alcune raffigurazioni pittoriche tra il XV e il XVI secolo¹ la Morte è rappresentata con le vesti di colui che porta via: “(elle) porte le costume de celui qu'elle enlève, elle est “sa” mort”².

La Morte ricalca così l'aspetto del *suo* morto, vi è un rapporto duale tra la Morte e colui che viene accompagnato, una relazione tra soggetti: per indossare la maschera o, se preferiamo, per “porter le costume” di colui che morirà, la Morte *riconosce* la soggettività³ o, meglio, l'alterità dell'Altro.

¹ Si pensi, per citarne solo due, al Trionfo della Morte di Bruegel o alla Danse Macabre di Holbein.

² R. Klein, *Le theme du fou*, in «Archivio di Filosofia», Umanesimo e Ermeneutica, pp. 11-25, 1963, p.16.

³ Con soggettività intendiamo qui “il fatto di essere soggetto”, riallacciandoci al concetto di Subjectité elaborato, in altro contesto, da Augustin Berque.

Considereremo qui l'opera d'arte e la rappresentazione visuale e mediatica come enunciazione di una ermeneutica dell'alterità.

Non si tratta quindi, nelle succitate rappresentazioni, della morte dell'Anonimo ma – de La Morte – dell'Altro⁴ in quanto *soggetto*.

Che ne è oggi dei *costumes* che indossava la Morte? È possibile indossare i *costumes* dell'Altro nella società del trionfo della dealterizzazione anonimizzante operata dal solipsismo⁵?

Con solipsismo intendiamo quel processo conseguente all'*Aufstand*⁶, ovvero all'insorgere dell'uomo a soggetto normativo, conseguente a quella dicotomia soggetto-oggetto elaborata da Cartesio e che conduce poi alla sostituzione dell'Altro con l'Anonimo⁷.

Quando l'*Anwesenheit* (l'essere-presente) diviene *Vorgestelltheit* (rappresentazione), il *phainesthai*, ovvero il mostrarsi da sé di una cosa, è sostituito dalla rappresentazione di quella cosa da parte del soggetto normativo,⁸ compiendo una dealterizzazione nella quale l'Altro diventa *objectum mentis* del soggetto normativo e non più soggetto-altro; l'Altro diventa dunque concetto⁹, e ciò conduce nel solipsismo alla sostituzione dell'Altro con l'Anonimo.

Trovando una conciliazione antisolipsista nella dicotomia cartesiana, Bernardino Varisco in “I soggetti empirici e l'unico soggetto trascendentale”¹⁰ afferma che, limitatamente allo stesso campo della propria coscienza, non si può identificare la realtà con la cognizione della stessa realtà, ovvero nella velleitaria ammissione che tutta la realtà sia risolta in contenuto della propria coscienza¹¹. Ne consegue che anche l'altro soggetto è un reale che oltrepassa la mia coscienza del reale stesso. Non si tratta di un reale assolutamente esterno alla mia coscienza ma di un reale situato *in parte* nella

⁴ Cfr. in proposito Raffaella S. Palmisano, *Alterità e Nemico. Per una definizione di guerra solipsista*, in DADA Rivista di Antropologia post-globale, anno VI, n.1, pp.123-144, Giugno, 2016.

⁵ Cfr. Enrico Castelli.

⁶ Cfr. Martin Heidegger.

⁷ Cfr. Raffaella S. Palmisano, *Alterità e Nemico. Per una definizione di guerra solipsista*, op.cit.

⁸ Cfr. Martin Heidegger.

⁹ Cfr. Enrico Castelli.

¹⁰ B. Varisco, *I soggetti empirici e l'unico soggetto trascendentale*, in Archivio di Filosofia, IV, pp. 323-336, 1934.

¹¹ B. Varisco, *ivi*, “Sono autorizzato, io, ad ammettere, che tutta la realtà si risolve in contenuto della mia coscienza? Ed è (contrariamente) possibile, che io accerti una mia realtà non contenuta nella mia coscienza? Non è contraddirsi dire: “Io so che c'è una realtà, della quale non so niente?”. Risposta: La possibilità, anzi la necessità, di oltrepassare la mia coscienza è una imposizione della stessa mia coscienza”, p. 330.

mia coscienza in quanto contenuto della mia coscienza, e che, proprio perché non è un reale situato interamente nella mia coscienza, necessita di essere integrato con elementi non presenti nella mia coscienza. Il solipsismo è dunque insensato ma, nonostante la sua insensatezza, sembra essere elemento fondante e necessario della costruzione sociale della realtà contemporanea. Il pensiero è azione: il solipsismo crea il monologo.

Che ne è del *costume* indossato dalla Morte?

Il monologo del terrorismo

A partire dagli attentati terroristici del 2001, in particolare quello alle Twin Towers, si è creato ciò che potremmo chiamare il monologo del terrorismo.

Nella storia, gli attentati terroristici sono presenti da tempo immemorabile, e vengono prevalentemente categorizzati¹² in attentati terroristici di tipo ideologico, etnico o religioso.

Nella *Decisione quadro del Consiglio del 13 Giugno 2002* sulla lotta contro il terrorismo (2002/475/GAI) adottata dall'Unione Europea si intendono per reati di terrorismo quegli atti intenzionali

“definiti reati in base al diritto nazionale che, per la loro natura o contesto, possono arrecare grave danno a un paese o a un'organizzazione internazionale, quando sono commessi al fine di:— intimidire gravemente la popolazione, o — costringere indebitamente i poteri pubblici o un'organizzazione internazionale a compiere o astenersi dal compiere un qualsiasi atto, o — destabilizzare gravemente o distruggere le strutture politiche fondamentali, costituzionali, economiche o sociali di un paese o un'organizzazione internazionale”¹³.

¹² Cfr. www.treccani.it/enciclopedia/terrorismo/ consultato il 23.05.2017

¹³ Dalla *Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee*, 22.06.2001, L 164/3-164/7, L 164/4. Si specifica inoltre: “a) attentati alla vita di una persona che possono causarne il decesso; b) attentati gravi all'integrità fisica di una persona; c) sequestro di persona e cattura di ostaggi; d) distruzioni di vasta portata di strutture governative o pubbliche, sistemi di trasporto, infrastrutture, compresi i sistemi informatici, piattaforme fisse situate sulla piattaforma continentale ovvero di luoghi pubblici o di proprietà private che possono mettere a repentaglio vite umane o causare perdite economiche considerevoli; e) sequestro di aeromobili o navi o di altri mezzi di trasporto collettivo di passeggeri o di trasporto di merci; f) fabbricazione, detenzione, acquisto, trasporto, fornitura o uso di armi da fuoco, esplosivi, armi atomiche, biologiche e chimiche, nonché, per le armi biologiche e chimiche, ricerca e sviluppo; g) diffusione di sostanze pericolose, il cagionare incendi, inondazioni o esplosioni i cui effetti mettano in pericolo vite umane; h) manomissione o interruzione della fornitura di acqua, energia o altre risorse naturali fondamentali il cui effetto metta in pericolo vite umane; i) minaccia di realizzare uno dei comportamenti elencati alle lettere da a) a h)”.

Il terrorismo di oggi, del quale sentiamo incessantemente il monologo, crea la nuova categoria di “fondamentalismo islamico” o “islam radicale”, come se questi derivassero esclusivamente da un’ermeneutica della religione islamica, e nulla o poco avessero a che fare con la costruzione ideologico-politica e strategica operata da istituzioni e organizzazioni legate a *corporations* e stati stranieri con ovvi interessi nel destabilizzare – al fine di giustificare e motivare l’intervento dei governi a essi legati – le aree colpite da questo nuovo terrorismo o le aree considerate “generatrici”¹⁴ degli attacchi terroristici, come nel caso del 2001 e dell’intervento in Afghanistan. Tanto più che nella *Decisione quadro Del Consiglio del 13 Giugno 2002* ci si richiama alla *Convenzione del Consiglio d’Europa del 27 gennaio 1977* che stabilisce che “i reati terroristici non possono essere considerati reati politici, reati riconducibili ad un reato politico o reati ispirati a motivazioni politiche”¹⁵.

Ecco che la lotta al “fondamentalismo islamico” sembra trovare la sua ragion d’essere non nelle sue indubitabili finalità politiche e strategico-economiche ma in quella “ideologia” che già George W. Bush, sulla scia della teoria dello scontro di civiltà¹⁶, definiva come un odio radicale nei confronti degli Stati Uniti e quindi nei confronti di quella “civiltà occidentale” che viene dal *mainstream* considerata e rappresentata come l’insieme dell’Europa e degli Stati Uniti¹⁷. Come se, non conformandosi alle politiche estere ed interne degli Stati Uniti si fosse automaticamente nemici loro e dell’Unione Europea, dato che “every nation, in every region, now has a decision to make. Either

¹⁴ “[...] the only way to defeat terrorism as a threat to our way of life is to stop it, eliminate it, and destroy it where it grows”. Cfr. The Guardian, 21 Settembre 2001, Text of George W. Bush’s speech.

¹⁵ *Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee*, 22.06.2001, L 164/3.

¹⁶ Per una chiara ed efficace sintesi di questa teoria si legga: P. Bellini, *Civiltà e conflitto come forme di rappresentazione della realtà*, in *Metabasis*, anno IX, n. 18, pp.1-11, Novembre, 2014.

¹⁷ “[...] But its goal is not making money; its goal is remaking the world - and imposing its radical beliefs on people everywhere Americans are asking, why do they hate us? They hate what we see right here in this chamber – a democratically elected government. Their leaders are self-appointed. They hate our freedoms - our freedom of religion, our freedom of speech, our freedom to vote and assemble and disagree with each other. They want to overthrow existing governments in many Muslim countries, such as Egypt, Saudi Arabia, and Jordan. They want to drive Israel out of the Middle East. They want to drive Christians and Jews out of vast regions of Asia and Africa. These terrorists kill not merely to end lives, but to disrupt and end a way of life. With every atrocity, they hope that America grows fearful, retreating from the world and forsaking our friends. They stand against us, because we stand in their way”. Cfr. The Guardian, cit., Text of George W. Bush’s speech.

you are with us, or you are with the terrorists”¹⁸: o ci si conforma in nome della “civiltà occidentale”, in nome della “*democracy*” o si è dalla parte dei terroristi.

Situazione paradossale, considerando, per esempio, quanto affermato – in altro contesto – dal magistrato italiano Giuseppe Di Gennaro (che per anni ha guidato la *Judicial Reform Commission* per la ricostruzione del sistema giudiziario e la ristrutturazione del sistema carcerario e della nuova Costituzione in Afghanistan) a proposito dei sistemi giuridici dei paesi musulmani (dunque teoricamente non facenti parte della “civiltà occidentale”):

“[...] devo ricordare che la lotta per l’abolizione della pena di morte nei Paesi musulmani incontra una forte resistenza anche perché essi citano l’esempio degli Usa. [...] È chiaro che la comunità internazionale degli Stati democratici non può accettare che in essa siano accolti Paesi con queste orribili tradizioni. Interpellati su queste questioni, gli studiosi mussulmani che si professano democratici danno la seguente spiegazione: il Corano, oltre a impartire regole di condotta, svolge anche una funzione pedagogica. Così, per sottolineare che l’adulterio è un comportamento disdicevole, lo sanziona con la lapidazione ma, contemporaneamente, ne rende praticamente nulla l’attuazione attraverso norme processuali che richiedono un tipo di testimonianza talmente esigente da essere in realtà impossibile. Queste giustificazioni, accettabili o meno, dimostrano comunque che nella coscienze mussulmane più illuminate si manifesta una contrarietà alla permanenza di queste prassi. È interessante notare che gli stessi studiosi sottolineano che Maometto medesimo dimostrò riluttanza nel fare drastica applicazione delle pene severe previste dal Corano, tanto che rimandò indietro più volte una donna che si confessò responsabile di adulterio, affermando di non credere alla sua confessione.”¹⁹

Il terrorismo “fondamentalista islamico”, potremmo dire, sembra quindi essere un più che valido strumento di manipolazione politica, economica e socio-culturale ai fini di intervento da parte di potenze straniere nelle aree ad esse strategicamente più congeniali. Intervento inscrivibile in quel che Massimiliano Nicoli, in altro contesto, definisce come “raddoppiato funzionamento del potere”, a cui corrispondono due livelli di visibilità: “Da una parte il potere con la «p» minuscola, che per Pasolini coincide con l’esercizio del «potere costituito», nella sua «forma burocratica statale», o in

¹⁸ Cfr. The Guardian, cit., Text of George W. Bush’s speech.

¹⁹ G. Di Gennaro, relazione introduttiva “Verso la democrazia in Afghanistan: il nuovo codice penale”, *Lectio Mundi* 2005 - I diritti umani. Codificazione e verifiche, Roma 2005, p. 6. www.indes.info/lectiomundi

ogni caso del potere come strategia, disegno più o meno occulto, come «romanzo delle stragi», le cui cifre sono la violenza e la repressione; dall'altra il Potere con la «P» maiuscola, anonimo e senza volto, che investe direttamente la vita e la forgia dal di dentro, il potere che si manifesta [...] in quell'agghiacciante carnevale delle forme di dominio che assoggettano la vitalità dei corpi, informandoli e sfigurandoli. Il romanzo delle stragi e il romanzo delle visioni»²⁰.

E il monologo del «terrorismo islamico» è parte di quel meccanismo in cui «è in gioco la *visibilità* del potere, la possibilità o meno di riconoscerne gli effetti, soprattutto quelli che potremmo definire gli «effetti di soggetto», vale a dire gli effetti che si producono sul piano delle modalità attraverso le quali gli individui si rendono oggetti a loro stessi, sia per finalità conoscitive che per finalità etiche, ovvero per regolare e condurre la propria esistenza, le proprie condotte, per dirigere le proprie pratiche di vita»²¹.

E la visibilità del potere non può non riportare il pensiero a quella «guerra che non ha neppure più bisogno di essere dichiarata» di blondeliana memoria²².

Il monologo del terrorismo è parte di quel potere con la «P» maiuscola, che soggioga i suoi giocatori con l'imposizione di un'ermeneutica della vita fondata sul linguaggio solipsista.

Questa ermeneutica è da intendersi come un'ermeneutica che, fondandosi su una grammatica del soggetto normativo, non conduce a una inclinazione nei confronti dell'Altro ma crea solitudine.

Il corpo del terrorista suicida

Nel suo essere espressione di un potere che non ha un *costume* definito, il monologo del terrorismo riproduce il senso dell'orribile indefinito.

La Morte incarnata nel corpo del terrorista non ha i *costumes* di coloro che moriranno, poiché moriranno gli Anonimi, gli oggetti, i non-altri dalla morte stessa: la morte non è la *loro* morte, ma monologo del terrorismo.

²⁰ M. Nicoli, *A partire da Petrolio. Indicazioni per una critica vivente del neocapitalismo*, in LaRivista4, pp. 173-177, 2015, p.174.

²¹ *Ibidem*.

²² M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, Flammarion, 1939, p.82. Traduzione mia.

In proposito cfr. Raffaella S. Palmisano (2015) (2016).

La manipolazione del processo del conflitto si fonda così sulla rappresentazione mediatica dell'Altro in quanto Anonimo.

L'istituzione dell'ISIS, che raccoglie mercenari da ogni parte del mondo nel nome di una sedicente guerra religiosa, dimostra quanto chiunque possa improvvisamente convertirsi a un supposto Islam e diventare, come se fosse una conseguenza della conversione religiosa, un terrorista. Ecco la rappresentazione dell'Altro in quanto Anonimo e incubo. E quando l'Anonimo della "civiltà islamica" e della "civiltà occidentale" (poiché l'ISIS è costituita da persone provenienti da ogni parte del mondo) decide di autoproclamarsi²³ "terrorista fondamentalista islamico", il successo mediatico finalizzato alla destabilizzazione e l'efficacia politica nella creazione del conflitto sono assicurati.

Che ne è del corpo del terrorista? La morte si incarna in lui, ma il corpo del terrorista non è più neppure il *suo* corpo, poiché la morte che procurando a se stesso procura agli altri non è neppure la *sua* morte.

Il terrorista, in quanto martire (testimone), perde la sua identità lasciando il suo spazio corporeo all'espressione del potere discorsivo dell'ideale, nel senso che il corpo non è più suo ma corpo dell'ideale politico (pseudo "religioso") che rappresenta: invocazione e testimonianza del monologo. Una volta morto, una volta operata la testimonianza, il corpo morto è di nuovo il suo e, assieme, della comunità della cui costruzione sociale egli è parte: è corpo pubblico e privato, restando pur sempre Anonimo in quanto *Körper*. Nel suo monologo, la Morte si è spogliata dal *costume* della morte dei soggetti per indossare, di volta in volta, il costume dell'Anonimo.

Terrorismo solipsista

Avendo indossato il *costume* dell'Anonimo, nella società del solipsismo in cui "anonimi sono sempre gli Altri", il terrorismo può oggi agire anche senza il corpo reale dell'attentatore, anche senza martire: dell'Anonimo, infatti, non si può riconoscere l'apparenza. Il monologo è in atto, incessante. Qualunque Anonimo è potenzialmente Morte, l'Altro è un incubo, e l'Anonimo è l'Altro: indefinibile. E nel suo essere indefinibile è destabilizzazione.

²³ Si veda in proposito, anche se in altro contesto, l'intervista a A. L. Palmisano "Ma i talebani esistono?", <https://www.youtube.com/watch?v=fG3KX5UCG-Y>.

Il terrorismo è pratica discorsiva, il monologo è azione destabilizzante e “economica” poiché non necessita di atti costanti, essendo ormai il monologo stesso funzionale e sufficiente alle operazioni politico-strategiche.

Il terrorista-in-potenza che è in ogni Anonimo è creazione fantastica in quanto l’identità del terrorista-in-atto è indefinibile fino al momento dell’atto; nel suo essere creazione fantastica in quanto indefinibile, pur essendo possibilità reale, sta la sua mostruosità ed efficacia politica:

“Il demone è il definitivo inconsistente, cioè il mostruoso, ciò che appare senza che si possa scorgere l’origine del suo apparire, che è la fine della sua apparenza: ciò che non ha natura poiché appena si cerca di cogliere la sua natura questa si trasforma in altra, e quest’altra in altra ancora, e così via all’infinito”²⁴.

E come il demone, il terrorista appare senza che si possa scorgere la sua origine, è Anonimo fino al suo apparire che è la fine della sua apparenza (Morte). La creazione del monologo del terrorismo “fondamentalista islamico” è creazione demoniaca, efficace per la sua inconsistenza mostruosa.

Il corpo, locità dell’invocazione

Nella corporeità v’è un qualcosa del permanere, della locità e dell’annuncio, del richiamo. Il corpo è superficie che racchiude il mistero dell’interno, il segreto ontologico dell’Altro come dell’Anonimo.

Io sono invocazione dell’Altro, invocazione della vita: essendoci, richiamo, invoco e mi annuncio e in ciò annuncio anche l’Altro e tutto ciò che io non sono.

Nell’atto stesso e nel divenire-atto stesso del nostro essere nel mondo, la neutralità è impensabile, sia nei termini dell’azione che dell’apparante inazione. Esserci, in qualunque modalità, è pensiero costitutivo e costituito, costituente e costituentesi, azione e quindi azione morale anche nell’apparente inazione. Il mio essere corpo, annuncio e richiamo, invocazione e pensiero è azione morale per il fatto stesso di esserci.

Se consideriamo la realtà come costruzione sociale, io sono posizione del pensiero del mondo, sono il mio posizionarmi e il posizionarmi da parte dell’Altro, e per ciò stesso anche sono la posizione dell’Altro.

²⁴ A. Del Noce, *Senso comune e teologia della storia nel pensiero di Enrico Castelli*, Torino, Filosofia, 1954, p.6.

Il corpo è locità e invocazione del mistero del *chi* dell'Altro come dell'Anonimo.

Non si tratta di un confine che mi determina in quanto identità chiusa e fine a se stessa ma annuncio-invocazione per l'Altro e a me stesso. Il corpo è prima di tutto richiamo, annuncio e poi limite. La differenza tra *Leib* e *Körper* torna ad essere qui fondamentale:

“L'esserci dell'uomo è in (*in*) sé spaziale nel senso del *concedere-spazio* (*Einräumen*) allo spazio e della *spazializzazione dell'esserci nella sua corporeità*. L'esserci non è spaziale in quanto è corporeo (*leiblich*), bensì la corporeità è possibile solo in quanto l'esserci è spaziale nel senso di *concedente-spazio* (*einräumend*).”²⁵

Con la trasformazione dell'Altro nell'Anonimo sorge il problema concernente la struttura (storica) relazionale dell'esserci, e sono le strutture di relazione che differenziano il *Leib* dal *Körper*.

Il problema sta in quella che si potrebbe chiamare “malattia dell'apertura” del *Dasein*²⁶; l'Anonimo non ha più la possibilità di un essere-preso un essente-presente (l'Altro), è *objectum mentis*, *Körper*, corpo privato di storicità e relazionalità, oggetto disgiunto dal suo paesaggio vivente, col quale non è possibile un rapporto di costruzione dialettica.

Il corpo nella società solipsista del monologo del terrorismo “fondamentalista islamico”, monologo mediatico mediato e dunque virtuale, è il *Körper* e non il *Leib*, nel senso che si tratta di un corpo anonimo e non concedente-spazio in quanto manca la possibilità del relazionarsi a... essendo l'Altro l'Anonimo e terrorista-in-potenza, il suo “ci” è indefinibile in quanto alterato dalla “malattia dell'apertura” derivante dal solipsismo.

Non riconoscendo la corporeità dell'Altro, e mancando il *costume*, il corpo inteso come pro-messa dell'esser-ci diviene impensabile. Con la presenza del mio corpo annuncio originariamente l'essere del mio essere io, io che poi mi rivelo con la parola o il gesto.

Il corpo è locità e parola originaria, tremendo e sacro perché involucro dell'interno.

E questo corpo che mi si annuncia nella forma dell'Altro diviene incubo: è l'Anonimo indefinito e indefinibile, non-corpo e dunque silenzio che non permette, appunto, dialettica.

²⁵M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Napoli, Guida, 2000, p. 131.

²⁶Dasein da intendersi come “La costituzione fondamentale dell'esistere umano, che ha da essere vista in modo nuovo, deve essere chiamata *esser-ci* o *essere-nel-mondo*. Qui tuttavia il *ci* (*Da*) di questo *esser-ci* non intende affatto, come esso fa ordinariamente, un posto dello spazio vicino all'osservatore. Piuttosto, l'esistere in quanto *esser-ci* significa il tenere aperto un ambito di poter-percepire le significatività delle datità che gli si rivolgono-assegnadoglisi...”; M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit, p.36

Se come aspetto fondamentale dell'essere uomo si intende l'essere-costantemente-aperto per l'essente-presente, all'interno della struttura del linguaggio solipsista avviene una deumanizzazione, poiché “ogni corpo, vale a dire il corpo in quanto corpo, è sempre il mio corpo. Lo *esser-corpo (Leiben) del corpo* si determina a partire dal modo del mio essere. Lo *esser-corpo del corpo* è quindi un modo dell'esser-ci”²⁷.

Se si vuole restituire l'alterità dell'Altro, riconoscendone la soggettività e il *costume* e interrompere così l'incubo dell'Anonimo, dato che “lo «essere presso» del nostro essere qui presso le cose ha il carattere fondamentale dello stare-aperto per l'essente-presente presso cui esso sia”²⁸, va curata la rete di legami che si crea grazie e a ragione di questo esserci in quanto possibilità di apertura.

Il monologo del terrorismo agisce, incorporando, sui corpi dei terroristi e delle loro vittime.

Il terrorismo come malattia

Se l'anonimizzazione dell'Altro è una delle espressioni sintomatiche di quella malattia dell'apertura che nasce col solipsismo, col terrorismo contemporaneo ritroviamo quella illusoria oggettività della malattia e della sua cura nei termini della negazione delle relazioni umane incorporate nei sintomi, nei segni e nelle terapie, ovvero della negazione della *sickness* e della *illness* intese nei termini della antropologia medica²⁹ di Allan Young – ove per *sickness*³⁰ si intende il processo di socializzazione della patologia e l'insieme delle caratteristiche sociali che essa ha, e per *illness*³¹ il modo in cui la patologia e la *sickness* vengono vissute nella coscienza individuale (inscindibile quest'ultima dal contesto sociale in cui si sviluppa, considerata anche l'idea diffusa per la quale la cultura offre alla persona un modo di pensare che è simultaneamente modello della e modello per la realtà).

²⁷ Ivi, p. 138.

²⁸ Ivi, p. 119.

²⁹ Si vedano in proposito A. Kleinman, J. Kleinman, A. Young, M. Taussig, B. Good, M. J. Good, M. Lock, N. Scheper-Huges, P. Farmer.

³⁰ A. Young, *Anthropology of illness and sickness*, Ann. Rev. Anthropol., 11, pp. 257-285, 1982, “Sickness is redefined as the process through which some worrisome behavioral and biological signs, particularly ones originating in disease, are given socially recognizable meanings, i.e. they are made into symptoms and socially significant outcomes. Every culture has rule for translating signs into symptoms, for linking symptomatology to etiologies and interventions, and for using the evidence provided by interventions to confirm translations and legitimize outcomes [...]. The path a person follows from translation to socially significant outcome constitutes his sickness. Sickness is, then, a process for socializing disease and illness”, p.270.

³¹ Ivi, “Disease retains his original meaning (organic pathologies and abnormalities). Illness is essentially the same, referring to how disease and sickness are brought into the individual consciousness”, p. 270.

La mediazione culturale dell'esperienza della malattia fa parte del processo di incorporazione delle condizioni sociali, tramite la costruzione semantica della malattia stessa e tramite la struttura dell'immaginario. Immaginario che

“... per così dire, materializza le idee e spiritualizza gli oggetti empirici. Non è né puro pensiero, né semplice materialità, ma partecipa di entrambe. Attraverso, infatti, il linguaggio simbolico che lo caratterizza è possibile cogliere immediatamente, osservando un oggetto materiale o una sua rappresentazione grafica, intesi come simboli, un significato o un insieme di significati che rimandano a uno specifico modo di intendere e conferire senso alla realtà. I linguaggi mediatici e la cultura popolare, in particolare, sono ricchi di tali simbologie e le usano al fine di trasmettere contenuti e significati di ogni genere”³².

Così il terrorismo oggi – come la malattia (intesa come *sickness* e *illness*)– è, nel suo essere monologo, l'espressione di un immaginario, un immaginario solipsista, con le sue reti semantiche e le sue simbologie, incorporazione della costruzione sociale della realtà. Il processo di socializzazione della *sickness*-monologo del terrorismo porta dunque ad incorporare il ruolo del malato-terrorizzato dal fondamentalismo islamico (ovvero ad indossarne il *costume*), ed ecco *illness*: “My disease is a social relation”³³.

Ciò significa che mentre l'atto terroristico è il *disease*, ovvero la patologia organica, il terrorismo in quanto monologo è la malattia. Come la mediazione culturale agisce sul *disease* tramite le narrative della *illness* e della *sickness*, così il solipsismo è la mediazione narrativa, o l'ermeneutica, che produce il monologo del terrorismo contemporaneo nei termini di terrorismo “fondamentalista islamico”.

Per Young le pratiche mediche sono pratiche ideologiche, in quanto giustificano, da una parte, le conseguenze sociali della patologia e, dall'altra, i rapporti sociali attraverso cui patologia e terapia sono distribuite nella società. Così, quelle che sono le pratiche di sicurezza antiterrorismo possono

³² P. Bellini, *Civiltà e conflitto come forme di rappresentazione della realtà*, op. cit., p.7.

³³ M. Taussig, *Reification and the consciousness of the patient*, Social Science and Medicine, 14B, pp.3-13, Pergamon Press, 1980, p.4.

essere viste più che come una questione di tutela politica (o di “terapia”) come una pratica ideologico-politica.

Le manifestazioni della malattia hanno valenza di simboli, e colui che fa la diagnosi li vede e li interpreta con un occhio allenato da fattori sociali determinanti della percezione³⁴ (in questo caso la rappresentazione mediatica del terrorismo). Tuttavia, ciò è negato da un’imposizione ermeneutica che concepisce le proprie creazioni come entità esistenti realmente “all’esterno”. Come in contesto medico afferma R. Linder: “Here, then, is the creator denying authorship of his creation. Why? Because in turn he receives a greater prize; the reassurance that out there is a stable world; it is not all in his head”³⁵.

Questo fenomeno di negazione del riconoscimento della propria creazione è riconducibile alla questione lukacsiana del fondamento della struttura della merce inteso come quel rapporto, quella relazione tra persone che “assume la caratterizzazione di una cosa e quindi acquisisce una “oggettività fantasmatica”, una autonomia che sembra così rigorosamente razionale e totalizzante da nascondere ogni traccia della sua natura fondamentale: la relazione tra persone”³⁶.

Secondo Taussig³⁷, Lukàcs denunciava il fatto che il concetto di oggettività, rivendicato dalla cultura capitalistica, fosse un’illusione promossa dai rapporti di produzione di quel tipo di società. Non vogliamo qui entrare in merito all’analisi marxista, ma prendere a esempio di genesi del terrorismo come malattia il concetto di “struttura della merce” rielaborato da Taussig sulla scia del filosofo ungherese, considerandolo però nei termini del linguaggio solipsista contemporaneo.

La struttura della merce si fonda sulla dinamica della reificazione e oggettivizzazione del mondo, delle persone e dell’esperienza, nella misura in cui questi elementi vengono organizzati e ricostituiti dallo scambio di mercato e dalla produzione di beni di consumo. Nel caso del terrorismo, lo scambio di mercato e la produzione di beni di consumo sono gli interessi strategico-politici e dunque economici del terrorismo “fondamentalista islamico”.

³⁴ M. Taussig, *Reification and the consciousness of the patient*, op.cit.

³⁵ Linder R., *Diagnosis: description or prescription?*, *Perceptual and Motor Skills* 20, 1081, 1965; cited in Blaxter M., *Diagnosis as Category and Process: the Case of Alcoholism*, *Social Science and Medicine* 12, 1978.

³⁶ “The essence of commodity-structure has often been pointed out. Its basis is that a relation between people takes on the character of a thing and thus acquires a ‘phantom objectivity’, an autonomy that seems so strictly rational and all embracing as to conceal every trace of its fundamental nature: the relation between people”, G. Lukàcs, *Reification and the class consciousness of the proletariat*, Merlin Press, London, 1967, p.1.

³⁷ M. Taussig, *Reification and the consciousness of the patient*, op.cit.

Considerando con B.Good e M.J. Good che “La malattia umana è fondamentalemente semantica o carica di significato e ogni pratica clinica è prettamente interpretativa”, e che la rete semantica della malattia è influenzata da cambiamenti sociali e situazionali, se ne deduce quanto la struttura della merce, della malattia e dunque del terrorismo “fondamentalista islamico” sia una questione semantica e dunque di relazione sociale.

Negando le relazioni sociali incorporate nella malattia, i medici trasformano la medicina clinica in una scienza di “oggetti” apparentemente “reali” e trasfigurano la realtà in un mondo di oggetti a priori. Così, i media, negando le relazioni sociali incorporate nel terrorismo “fondamentalista islamico”, lo negano quindi come azione di interessi politici e lo trasformano in un apparentemente reale terrorismo religioso in cui gli oggetti a priori (terroristi fondamentalisti islamici) sono gli Altri (Anonimi). Alla Morte è così dato un *costume* da indossare.

Come le reti semantiche della malattia si rapportano al sapere medico attraverso i “modelli esplicativi (ME)” (che contengono le spiegazioni di sintomi iniziali, eziologia, decorso, terapia, ecc), così le reti semantiche del terrorismo si rapportano alla situazione sociale contemporanea attraverso il linguaggio mediatico, in cui avviene una de-contestualizzazione dei fatti dai contesti sociali inerenti. Ma

“L'esserci è sempre da vedersi in quanto essere-nel-mondo, in quanto prendersi cura [*Besorgen*] delle cose e aver cura per [*Sorgen für*] il conessente [*Mitseiende*], in quanto conessere con gli uomini che si fanno incontro, giammai in quanto soggetto per sé sussistente. L'esserci, inoltre, è da vedersi sempre in quanto star-dentro nello slargo, in quanto soggiornare presso ciò che si fa incontro, vale a dire, in quanto risoluta-apertura a [*Erschlossenheit für*] ciò che si fa incontro concernendo. Il *soggiornare* è sempre, nel contempo, un rapportarsi a... Il «sé» [*“Sich”*], nel *rapportarsi*, e il «mio», nel «mio esserci», non devono mai venire intesi come un esser-riferito a un soggetto o a una sostanza. Piuttosto, il «sé» è da vedersi in modo puramente fenomenico, vale a dire, così come io ora mi rapporto. Il «chi» [*Wer*] si

esaurisce di volta in volta proprio nei modi di rapportarsi, nei quali io sono appunto ora.”³⁸

L'esserci dell'uomo non va visto dunque mai in quanto soggetto isolato, ma sempre in relazione all'altro, ovvero in quanto essere nel mondo conessente. La negazione dell'incorporazione delle relazioni sociali è quindi insensata. L'esserci va visto come un'apertura alle possibilità e come possibilità di apertura. Il soggiornare, che è sempre apertura, è quindi un relazionarsi e un essere insieme. Si può dunque affermare che il *chi* del sé si costruisce o esiste proprio nell'essere apertura alla relazione e relazione di apertura. Non si tratta quindi mai di un sé isolato ma sempre di un sé *rapportantesi a...* nella storicità del suo esserci di volta in volta attuale. Il lasciar-essere-presente l'ente e il *soggiornare presso...* costituiscono la situazione presente e dunque l'esserci:

“Il «chi» io ora sia, si può dire solo attraverso questo soggiornare, e nel soggiornare v'è sempre nel contempo anche ciò presso cui io soggiorno e il con chi e in che modo mi ci rapporto.”³⁹

Ed è proprio grazie e in base a questo rapportarsi, nel con-dividere-l'un-l'altro l'esserci che diventa possibile la *comunicazione*. Non si tratta di soggettività in termini cartesiani né post-cartesiani, ma di esserci e essere-nel-mondo con gli altri:

“Sono la *relazione* [*Beziehung*] con qualcosa o con qualcuno, nella quale sto di volta in volta.”⁴⁰

E nella società del monologo del terrorismo, nella società in cui l'Altro è un incubo, un Anonimo potenzialmente terrorista “fondamentalista islamico”, in cui la Morte è nuda del suo e del mio costume, io sono il terrorizzato: la rete semantica che costruisce socialmente la realtà crea i

³⁸ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p.224.

³⁹ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p.225.

⁴⁰ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, op. cit., p.253.

terrorizzati e i terroristi “fondamentalisti islamici”, e siamo tutti malati di questo *disease* che c’è anche quando è assente, perché ormai *illness* e *sickness* –intese in quanto monologo del terrorismo – hanno soggiogato la realtà in quanto relazione all’Altro. Il *costume* della Morte è un *costume* Anonimo.

L’efficacia del terrorismo “fondamentalista islamico” sta nel suo essere mediato dall’ermeneutica solipsista e nell’essersi fatto monologo nella società contemporanea in cui “anonimi sono sempre gli Altri”.

Il terrore è così incorporato nei corpi. Patologia del linguaggio. *Costume* mortale dell’Anonimo.

Bibliografia

- P. Bellini, *Mitopie Tecno-politiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.
- P. Bellini, *Civiltà e conflitto come forme di rappresentazione della realtà*, in *Metabasis*, anno IX, n. 18, pp. 1-11, Novembre, 2014.
- M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, Flammarion, 1939.
- A. Del Noce, *Senso comune e teologia della storia nel pensiero di Enrico Castelli*, Torino, Filosofia, 1954.
- A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- G. Di Gennaro, relazione introduttiva "Verso la democrazia in Afghanistan: il nuovo codice penale" *Lectio Mundi 2005 - I diritti umani. Codificazione e verifiche*, Roma 2005.
www.indes.info/lectiomundi
- Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee. 22.06.2001, L 164/3-164/7.
- The Guardian, Text of George W. Bush's speech, 21 Settembre 2001.
- M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, Napoli, Guida, 2000.
- R. Klein, *Le theme du fou*, in *Archivio di Filosofia, Umanesimo e Ermeneutica*, pp. 11-25, 1963.
- R. Linder, *Diagnosis: description or prescription?*, *Perceptual and Motor Skills* 20, 1081, 1965.
- G. Lukàcs, *Reification and the class consciousness of the proletariat*, Merlin Press, London, 1967.
- M. Nicoli, *A partire da Petrolio. Indicazioni per una critica vivente del neocapitalismo*, in *La Rivista* 4, pp. 173-177, 2015.
- R. S. Palmisano, *Alterità e Nemico. Per una definizione di guerra solipsista*, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, Anno VI, n.1, pp. 123-144, Giugno, 2016.
- M. Taussig, *Reification and the consciousness of the patient*, *Social Science and Medicine*, 14B, pp.3-13, Pergamon Press, 1980.

B. Varisco, *I soggetti empirici e l'unico soggetto trascendentale*, in *Archivio di Filosofia*, IV, 1934.

A. Young, *Anthropology of illness and sickness*, *Ann. Rev. Anthropol.*, 11, pp. 257-285, 1982.

USA PATRIOT ACT *Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism*, 26 Ottobre 2001.



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

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



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