

SIMBOLI POLITICI E REALTÀ DEL CORPO

DOI: 10.7413/18281567136

di Giuliana Parotto

Università degli Studi di Trieste

Political symbols and realities of the body

Abstract

The article analyses the role of the body as a symbol of political order and source of legitimacy. The first part is dedicated to this symbol in classical thought, in which, although it is articulated in different ways, it shows how the body has an explanatory and legitimizing function of the political order. A second part is dedicated to the thematization of the body in Post-modern thought and the transformation of the relationship between body and political order. With this transformation the ancient paradigm is overturned and the body is interpreted as crystallization of the social order. A third point briefly analyses some of the theses of New Realism in relation to the problems of the body.

Keywords: body, Post modern, New Realism

1. Il corpo e l'ordine politico

Il corpo ha da sempre, come continua ad avere, un'enorme forza simbolica. Non soltanto è matrice di un infinito numero di metafore, dalla bocca del tunnel alle gambe del tavolo, ma ha anche, storicamente, avuto una funzione difficilmente sottovalutabile quale metafora dell'ordine politico. Gli esempi sono molti, a partire dal famoso apologo di Menenio Agrippa, chiamato a sedare una

rivolta del popolo romano¹. E' un episodio che si trovava un tempo su tutti i libri di scuola. Nella cultura occidentale ha esercitato un'influenza non sottovalutabile l'analogia platonica tra città e uomo: la città è definita nella Repubblica come "uomo scritto in lettere maiuscole", e si trova la corrispondenza tra la giustizia e la perfetta salute, intesa come equilibrio dinamico delle tre parti di cui si compone tanto la città quanto l'anima umana, parti che sono simbolicamente ricondotte a specifici organi del corpo. Del corpo ci parla Machiavelli, che paragona il buon funzionamento della Repubblica e dei suoi ordini al buon funzionamento del corpo; anch'essa soggetta, come ogni corpo, al processo di decadenza, perché "nel processo del tempo quella bontà (iniziale) si corrompe" e "ammazza di necessità quel corpo", deve essere ricondotta "ai suoi principi". Esattamente come il corpo dell'uomo che "ogni giorno assorbe qualcosa che richiede a suo tempo rimedio"². E' compito del buon politico trovare questi rimedi.

La metafora del corpo trapassa anche interamente il campo teologico, dove in realtà è anche molto più di una semplice metafora, ed è usata per definire la chiesa, appunto il corpo di Cristo, composto dai diversi carismi come le membra diverse di un corpo solo, secondo quanto si legge nel celebre e citato passo della prima lettera ai Corinti. Ancora, durante la Rivoluzione francese ci fu una querelle attorno al problema se, dopo essere stata ghigliottinata, la testa continuasse, seppure per pochi momenti, a pensare e, viceversa, se il corpo rimanesse attivo anche senza la testa. La questione nascondeva, in realtà, un senso politico: può il corpo politico sopravvivere anche senza il re³?

Il corpo e il suo funzionamento sono paradigma del funzionamento del potere politico ed anche, allo stesso tempo, una fondamentale fonte di legittimazione: la naturalizzazione dell'ordine politico, oltretutto il suo radicamento in un ordine naturale che, se non è direttamente originato dalla volontà divina, è pur sempre visto come necessario ed immutabile, ha rappresentato una delle istanze più forti a disposizione dell'uomo per giustificare i rapporti di gerarchia sociale e le forme di interazione ad essa connesse⁴.

¹ Tito Livio, *Ab Urbe condita libri* II, 16, 32, 33.

² Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Libro III, 12

³ Cfr., Philipp Manow, *Im Schatten der Koenig. Die politische Anatomie demokratischer Repraesentation*, Frankfurt am Main, 2008

⁴ Cfr. Mary Douglas, *How Institution Think*, Syracuse University Press, 1986, trad. It., *Come pensano le istituzioni*, Bologna 1990

2. L'ordine del corpo e il post-moderno

Nel pensiero post-moderno la metafora del corpo rimane presente cambiando radicalmente di segno. Si tratta di un vero e proprio rovesciamento del paradigma. Per comprenderlo in tutta la sua portata, bisogna tenere presente che la tradizionale funzione legittimante esercitata dal corpo e, in generale, dall'analogia con l'ordine naturale, poggia su alcuni presupposti che devono essere condivisi. In primo luogo occorre essere convinti che l'ordine naturale esista; in secondo luogo, che l'ordine non solo politico ma anche sociale in qualche modo ne facciano parte. Evidente corollario è che il principio di "naturalizzazione" dell'ordine politico non sia percepito come tale. In altri termini, il tentativo di rafforzare l'ordine sociale – sempre fragile e precario – fondandolo sulla natura è vanificato non appena è riconosciuto nella sua funzione legittimante. Le analogie fondanti dell'ordine politico devono rimanere nascoste. Come è noto, tutti tre questi presupposti sono stati messi radicalmente in crisi nel pensiero post - moderno. L'epistemologia ha demolito la concezione che le leggi di natura rispecchino un ordine naturale che a sua volta si comporta secondo queste leggi, ovvero che la logica sia la trama del reale, l'armatura dell'universo. Dove un tempo la scienza classica e la logica classica, supportandosi e rafforzandosi reciprocamente, rivendicavano l'idea di essere portatrici di una verità ontologica, l'epistemologia contemporanea ha definitivamente respinto questa idea, mettendo in luce il carattere aperto delle teorie scientifiche, che non solo ammettono, ma si sottopongono, secondo regole stabilite, alla critica e alla confutazione. La distanza irriducibile tra teoria scientifica e realtà – Edgar Morin sottolinea come l'essere non ha esistenza logica e l'esistenza non ha essere logico⁵ – ha portato a considerare le teorie scientifiche come espressioni di forme del pensiero radicate nell'organizzazione sociale, dalle forme con cui viene organizzata (e finanziata) la ricerca, dalle dinamiche con cui funzionano i gruppi che ad essa si dedicano, dalla persistenza delle strutture di pensiero condivise dalla stessa comunità scientifica. La realtà, assunta quale oggetto di molteplici interpretazioni, tutte plausibili, diviene una sorta di tabula rasa, su cui ciascuno è libero di scrivere ciò che vuole.

Laddove non soltanto l'ordine della natura ma la realtà stessa sono messi in crisi, non è più possibile mantenere di un qualsiasi ordine "naturale" della società. In relazione al corpo, quale metafora e fondamento dell'ordine politico, l'effetto dello "smascheramento" dell'ordine naturale come fonte di

⁵ Edgard Morin, *Le idee: habitat, vita, usi e costumi*, Bologna, 1991.

legittimazione, ha avuto effetti anche più dirompenti. Non è il corpo ad esercitare il suo potere esplicativo sull'ordine politico e sul funzionamento della società, piuttosto è quest'ultima che si proietta, si introietta, si mostra e si articola dentro il corpo.

Mary Douglass ha mostrato come il corpo umano sia in realtà la proiezione dell'idea prevalente dell'ordine sociale, non viceversa: l'esperienza che ognuno ha del suo corpo passa attraverso la mediazione simbolica della società⁶. Margaret Mead ha ricondotto la differenza sessuale ad una matrice sociale⁷. Foucault ha analizzato le pratiche sociali del discorso intorno al corpo, evidenziando come esso sia conculcato, spiato, medicalizzato e disciplinato. La verità è frutto di relazioni di potere e il potere produce discorsi di verità. Nella *Storia della sessualità* sostiene che la sessualità, assurgendo ad oggetto di discorso, tema di un numero strabiliante di opere, discorsi, trattati, non sia affatto liberata, ma, al contrario, più rigorosamente repressa. L'assoggettamento diviene tanto più radicale quanto più intimo, tanto più assoluto quanto più subdolo e strisciante. Ciò che è adombrata qui è la sfera del bio-potere che “fa entrare la vita e i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del sapere potere un agente della vita umana.”⁸. Da un punto di vista sociologico, i risultati delle analisi di Goffman conducono ad analoghe conclusioni: la percezione e dell'esperienza del corpo dipendono dalla società, dalle forme con cui essa condiziona l'interazione. Tra i molti esempi ricordiamo quello classico e paradigmatico degli atti di cavalleria, che condizionano l'inattività e la docilità del corpo femminile⁹. La constatazione, altresì, che tutte le società necessitano di operare un controllo e una disciplina del corpo, come ha mostrato Turner¹⁰, non fa che ribadire il rovesciamento dell'antico paradigma: non è il corpo a “spiegare” la società, ma è quest'ultima a “spiegare” il corpo. Di per sé, il corpo rappresenta il grado zero, il luogo dove potenzialmente si incrociano tutti i codici possibili, che dunque è privo di significato proprio: “Come supporto degli scambi e delle corrispondenze simboliche fra i diversi codici presenti, il corpo non significa nulla, non dice nulla;

⁶ Mary Douglass, *Purezza e pericolo*, 1966, Mulino, Bologna, 1993, p. 194.

⁷ Margaret Mead, *Sex and Temperament in three primitive Societies*, 1963.

⁸ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2004, p. 126.

⁹ Erving Goffman, *Interaction ritual 1967*, trad. It. Bologna 1988.

¹⁰ Cfr., M. Featherstone, M. Hepworth B. Turner, *The Body: Social Process and Culture Theory*, London, 1991.

esso parla sempre, esclusivamente la lingua degli altri (codici) che in esso vengono ad essere iscritti”¹¹

In piena coerenza con le tesi del costruzionismo post-moderno, il corpo è liberato dalla prigione della realtà, della gabbia della lotteria naturale, che notoriamente distribuisce i suoi doni in modo incomprensibile e assolutamente arbitrario, da tutti i limiti che lo opprimono e lo condizionano. La liberazione del corpo dall’ordine della natura” è coincisa con la liberazione del desiderio, per sua natura rivoluzionario, secondo le tesi di Deleuzes e Guattari¹². Il “rovesciamento del paradigma” del post- moderno ha avuto un impatto enorme per tutta la problematica della differenza sessuale, smascherata nella sua natura di prodotto derivato dell’ordine sociale e culturale maschile.

3. Emancipazione e liberazione

La “liberazione” post-moderna del corpo dall’ordine naturale e non è e non è stata una tesi filosofica da discutere tra specialisti. Si è annunciata già nel movimento del 68, che cambia il paradigma normativo di mascolinità assunto a partire dalla Rivoluzione Francese e caratteristico dei movimenti patriottici e nazionalisti¹³. Bisogna sciogliere le corazze del “falso corpo” e iniziare una nuova “politica corporale” vivendo l’eros e il desiderio, enunciava Renato Curcio¹⁴.

Si può dire che il sogno del 68 si sia oggi realizzato: il tentativo di emancipare il corpo da quanto determinato dalla natura e dai suoi processi sembra oggi riuscito oltre ogni immaginazione. L’emancipazione, che è ormai un fatto evidente sotto molti rispetti, implica, in sostanza, l’azzeramento dei limiti che la “lotteria naturale” ha imposto al corpo. Gli esempi sono tanti. Basta pensare ai meccanismi di invecchiamento: mai come oggi si spende per la cosmesi - uomini e donne - o si cerca di “manipolare” il corpo sottoponendolo ad interventi di tipo chirurgico che eliminino i segni del tempo. La scienza e la medicina si pongono l’obiettivo di allungare il più possibile le aspettative di vita; il mito dell’eterna giovinezza è il sogno che insegue una società sempre più vecchia

¹¹ Gill, J, *Il corpo*, in *Enciclopedia*, Torino, 1978, vol 3, p. 1110.

¹² Gill Deleuze Felix Guattari, *L’anti- Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino

¹³ Georg Mosse, *The Image of man*, Oxford, 1996, trad it., *L’immagine dell’uomo. Lo stereotipo maschile nell’epoca moderna*, Torino, 1997.

¹⁴ Cfr., Renato Curcio, *Speranze idedite e remoti fantasmi di un’esperienza rapidamente conclusa*, in *Il Manifesto 1968 Gennaio*, Treviglio, 2018, p. 18.

e sempre più impegnata a conservare e prolungare la sopravvivenza individuale. Si fa strada la convinzione che la vecchiaia non sia un fatto biologico, ma sia collegato ai progetti di vita: vecchio è chi non ha più sogni da realizzare, chi non riesce più a re-inventarsi. Così dichiara Mike Jagger in un articolo che porta l'emblematico titolo "quando ero vecchio"¹⁵. I limiti fisici del corpo sono negati: il corpo è un artificio che si giova della tecnica per aumentare le proprie capacità e superare i propri deficit. Sebbene, come afferma Giuseppe Longo, da sempre il genere umano abbia vissuto in simbiosi con la tecnica, è questa l'era in cui il trionfo del simbiote, l'uomo artificiale che, come un moderno centauro, è mezzo uomo e mezzo artificio tecnico¹⁶, si fa completo. Anche la differenza di genere è posta in discussione. Sotto l'insegna dell'emancipazione dalla lotteria naturale di genere, possiamo ricondurre la nuova configurazione dei meccanismi della riproduzione: la nascita diviene essa stessa un prodotto, un oggetto della tecnica. L'inseminazione artificiale, le banche del seme, i prestiti di utero, tutti i meccanismi tecnici applicati alla generazione, come ad esempio il controllo genetico sugli embrioni, i tentativi di "programmare" i figli prima della nascita, rendono il corpo sempre meno "naturale" e gli conferiscono sempre più l'aspetto di un prodotto. Il bambino diviene l'oggetto dell'investimento razionale dei genitori e la "produzione" del bambino è sempre più indipendente dal corpo. La madre diventa una figura inutile.

Affrancato dalle determinazioni di genere è anche il modello di bellezza. Si tratta di un modello decisamente androginico e indeterminato: i corpi esangui e de-femminilizzati delle modelle sono certamente emblematici; d'altra parte si distinguono a malapena dai corpi maschili. I volti dei modelli si fanno sempre più levigati e "femminili", le posture vieppiù passive e gli atteggiamenti ambigui. Del resto è possibile oggi anche intervenire in maniera massiccia sul proprio corpo cambiando il "genere": il fenomeno dei transessuali è, a ben guardare, solo l'espressione estrema ed acuta del "gioco" dell'ambiguità e della natura indefinita che il corpo rivendica per sé. Sotto questo profilo, si può cogliere nell'emancipazione del corpo dalla natura una tendenza a trasfigurare il corpo stesso: quasi come una forma secolarizzata di resurrezione, il corpo indeterminato è privato dei suoi aspetti più corporei; non si ammala, non suda, non puzza, non si sporca, non si riproduce. E', appunto, il "grado zero". Libero da tutti i limiti della natura diventa espressione di libertà: la libertà di cambiare

¹⁵ Citato in Hervé Juvin, *Il trionfo del corpo*, Milano, 2006, p.20.

¹⁶ Cfr., Giuseppe Longo, *Il simbiote. Prove di umanità futura*, Roma, 2003.

Sesso, la libertà di essere ciò che si vuole, la libertà di trasformarsi, di giocare con l'identità, la libertà di non dipendere da nulla, la libertà della completa autodeterminazione.

In rapporto al "femminile" il cambiamento di paradigma ha portato una trasformazione radicale.

Anzitutto, insieme con la natura e il corpo, anche la differenza sessuale viene ad essere considerata non più un dato primario bensì secondario, è, in sostanza, "derivata". In altri termini, è il prodotto di un lavoro di costruzione sociale. Il pensiero femminista, a partire dagli anni Sessanta, ha denunciato come le differenze di ruoli, le differenze di come uno percepisce se stesso rispetto agli altri, le idee relative alle diverse inclinazioni, della divisione del lavoro sessuale - e della divisione sessuale del lavoro - non derivano dalla differenza sessuale, non sono prodotti che derivano dall'essere uomini o essere donne, ma sono *constitutive* della differenza sessuale¹⁷. Ciò significa che il rovesciamento simbolico porta necessariamente a interpretare l'appello alla natura nella differenza sessuale come naturalizzazione di un rapporto di dominio. Né più né meno come per quanto avviene per il concetto di ordine sociale, il rapporto di dominio è naturalizzato per mezzo della sua iscrizione in una natura biologica. Tale natura biologica non è altro che una costruzione sociale naturalizzata.

Il rovesciamento simbolico ha avuto una funzione di critica "militante", perché il rapporto di dominio non agisce esclusivamente sul piano della coscienza o del simbolico. Non vi è, cioè, soltanto un condizionamento delle rappresentazioni, a partire dalla rappresentazione del corpo. Esso si produce sul corpo: si iscrive nella carne perché si compie trasformando e condizionando il corpo stesso. La contrapposizione maschile/femminile, duro/morbido, alto/basso, aperto/chiuso non sono soltanto aspetti della rappresentazione, aspetti esclusivamente attinenti il campo delle idee, ma si traducono in atteggiamenti del corpo, si "incarnano". Non si tratta di un fatto "convenzionale", qualcosa che si può dismettere, come un vestito; si tratta della costruzione di una seconda natura, un *habitus* come direbbe Tommaso d'Aquino, un atteggiamento che viene interiorizzato, un sapere "spontaneo" del corpo che non passa più per la mente. Gli atteggiamenti "femminili" sono acquisiti in maniera interamente inconsapevole, attraverso una sorta di mimetismo inconscio, che permea gli strati più profondi della personalità. Così si introiettano tanto le specificità di genere, maschile e femminile, quanto la relativa gerarchia sessuale¹⁸. Tutto ciò è stato da tempo fatto oggetto di critica. Pierre

¹⁷ Cfr., Tra i moltissimi Elena Gianni Bellotti, *Dalla parte delle bambine*, Feltrinelli, Milano 1977.

¹⁸ Alcuni esempi sono significativi. Nelle coppie, generalmente, il maschio è più alto della femmina. Abbiamo tutti presente gli sforzi di Carla Bruni per sembrare più piccola del marito. Generalmente nelle coppie l'uomo è più vecchio

Bourdieu¹⁹ ha svelato come la gerarchia sessuale non sia affatto percepita come imposizione o violenza. Le donne condividono pienamente questo universo di valori. Le donne si trovano, insomma, d'accordo con gli uomini nel condividere i segni esteriori con cui si manifesta la rispettiva differenza gerarchica. Così, la posizione maschile dominante deve essere universalmente riconosciuta non solo perché altrimenti l'uomo perderebbe la sua dignità, ma anche perché la donna si sentirebbe sminuita dal fatto di amare un uomo a lei ritenuto inferiore. La misteriosa alchimia dell'innamoramento, quanto di più profondo, emozionale e personale si possa immaginare, non si sottrae a questa logica. Bourdieu si è spinto a parlare dell'*amor fati* – dell'amore per il proprio destino sociale.

Ancora Mary Douglass ha messo in luce come il condizionamento si spinge a livello della stessa percezione del corpo. Da una ricerca americana risulta che gli uomini tendono ad essere insoddisfatti delle parti del loro corpo che ritengono “troppo piccole”, mentre le donne di quelle che ritengono “troppo grandi”²⁰. Si tratta di un campo di indagine ormai consolidato. Susan Bordo ha fatto un'analisi acutissima di come il nudo maschile e il nudo femminile sulle riviste e nelle pubblicità venga proposto diversamente: il nudo maschile rimanda sempre a una qualche situazione che lo motiva – tutti ricordiamo la squadra azzurra che pubblicizzava biancheria intima maschile mostrarsi “in situazione” ovvero in un ambiente che riproduceva uno spogliatoio maschile – mentre il nudo femminile si offre semplicemente allo sguardo, così da suggerire disponibilità, passività. Nelle professioni, l'uomo si sente sminuito se fa professioni a prevalenza femminile. Vi è implicita una sottovalutazione. Insomma, il condizionamento del corpo femminile risulta a tutti gli effetti essere il frutto estremo del dominio maschile, frutto di una “violenza” di tipo simbolico (ma ciò non toglie nulla alla violenza stessa) produce e riproduce forme di subordinazione e di dipendenza.

La scoperta della matrice sociale della differenza sessuale che ha dato la possibilità di svelare i meccanismi del condizionamento, della violenza simbolica che “diventa corpo”, è stata vettore di liberazione. Ma questa è solo una faccia della medaglia.

della donna. Vi è in ciò anche sottilmente implicita l'idea della protezione da un lato e del bisogno di sicurezza dall'altro. Alla donna spetta un ruolo “di contorno”. Vediamo come l'avvocato laureato all'università di Harvard, Michelle Obama, si trasformi in una devota casalinga dedita alle faccende domestiche, il cui compito principale è quello di affiancare l'importante marito

¹⁹ Pierre Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 2014

²⁰ S. Fischer, C.E Cleveland *Body Image and Personality*, Princeton-NewYork, 1958

3. Il corpo assoggettato

Il nesso tra l'affrancamento dall'"ordine" della natura e della realtà, la presa di coscienza che le categorie della differenza hanno una matrice culturale sono, insomma, "costruite", non porta necessariamente alla liberazione. Le vicende politiche degli ultimi anni hanno mostrato come l'effetto dello svuotamento della realtà pensato dal post – moderno non sia stato rivoluzionario. Al contrario, la battaglia contro le strutture del pensiero e la società repressiva ed alienante non ha condotto a creare un modello alternativo, ma la de-realizzazione ha portato alla dismissione del pensiero critico. Il desiderio, come aveva intuito Pasolini con largo anticipo, si è trasformato diventando il vettore di un consumismo sfrenato che non mette in discussione l'assetto sociale o l'ordine economico ma ne costituisce un fattore privilegiato²¹. La "liberazione" dai ruoli si è trasformata in oggetto di consumo. Osserviamo come la libertà dalle determinazioni della "lotteria naturale", le condizioni naturali del corpo, trovi concreta espressione nella società. Anzitutto ha prodotto una sorta di enfaticizzazione del significato del corpo stesso. Il corpo diviene "sovradeterminato": in quanto "luogo" in cui si esprimono e si rappresentano significati di natura sociale, è mezzo espressivo, principale veicolo con cui si comunica, non solo il proprio ruolo sociale, ciò che si fa, ma anche ciò che si è. Con ciò si apre lo spazio a quella che è stata definita la natura progettuale del corpo. Essendo attraversato da un reticolo di significati esso si presta ad assumere una molteplicità di significati: quelli che gli vengono conferiti dal soggetto stesso. Questo fa del corpo, seguendo la definizione di Chris Schilling²², un *mindful body*, ovvero un corpo *progetto*²³, su cui è possibile "investire". Il corpo può diventare progetto proprio perché è emancipato dai meccanismi condizionanti della natura e pertanto si presta ad essere manipolato, ad essere modellato e piegato. Così assurge a luogo privilegiato in cui il sé trova la sua massima espressione, il luogo in cui la personalità viene esibita. E' sovradeterminato perché è il centro della comunicazione sociale, culturale, psicologica e simbolica tra se stessi e gli altri, tra se stessi e la società. Ci si esprime attraverso il corpo, che è percepito come una sorta di capitale privato, un capitale di vita di cui si può disporre al meglio. Nella ambigua situazione in cui il corpo si trova, ridotto da un lato ad oggetto su cui investire, elevato dall'altro a più alta espressione

²¹ Cfr., Mario Perniola, *Berlusconi o il 68 realizzato*, Mimesis, Milano, 2011.

²² Cfr., Chris Schilling, *The Body and the Social Theory*, London, Newbury Park, New Delhi, 1993

²³ *Ibid.*, cap. VI.

dell'interiorità, cogliamo nettamente lo svilupparsi di un processo ricorsivo di interiorizzazione del corpo e di esteriorizzazione dell'anima, processo che è ricco di implicazioni ideali e filosofiche²⁴. Oggetto indeterminato e manipolabile esso diviene il luogo dove il sé risale, dove l'interiorità si manifesta ed esteriorizza. La costruzione del corpo, la produzione di sé, implica che l'anima debba affiorare sulla pelle, rendersi trasparente emergendo in superficie e trasformando il corpo. La metafora dello specchio, che, secondo una secolare tradizione, rappresenta il percorso di purificazione che porta l'anima alla limpidezza e a poter così rispecchiare il volto di Cristo, si impiega oggi per delineare lo specchiarsi narcisistico - Narciso si innamora della propria immagine specchiata nell'acqua -: "lo specchiarsi trasforma ognuno nel proprio schermo, nel proprio voyeur...ciascuno diventa il suo proprio idolo sul suo proprio schermo."²⁵ Le mutevoli identità sono lo specchio del nostro io profondo. Il corpo si sovraccarica di significato: può essere cambiato, camuffato, operato, allungato e allargato, dimagrito e ingrassato, come fanno bene gli artisti che hanno fatto del loro stesso corpo l'oggetto di comunicazione simbolica per antonomasia, ovvero un'opera d'arte. Stelarc²⁶, al secolo Stelarc Arcadiu, si fa appendere con dei ganci infissi nella pelle a sostegni collocati in diversi contesti ambientali; si fa crescere un braccio meccanico che governa con degli elettrodi collegati con i muscoli dell'addome e di una gamba. La Olson²⁷ si fa installare degli zigomi artificiali e mette in rete l'operazione chirurgica commentandola in tempo reale. L'oggettivazione del corpo - la perdita dei suoi confini e limiti naturali e l'acquisizione di elementi artificiali - si rende evidente: la testa di *humanoid*, un simbiote in cui è la macchina ad assumere qualche tratto umano (un altro prodotto di Stelarc) è solo un oggetto, ma assomiglia in modo emblematico ed inquietante a dei modelli "veri" di Calvin Klein.

Come luogo di espressione dell'interiorità, specchio dell'anima, il corpo compendia un insieme molteplice di significati: la bellezza è anche sinonimo di perfezione interiore, di purezza. I manuali per ottenere la bellezza sono sempre più una sintesi di consigli su una forma di vita complessiva che investe tutto l'essere umano; i criteri obiettivi di salute si sono dissolti in un'immagine totale di

²⁴ Eric Voegelin, *Razza. Storia di un'idea*, Milano, 2006 passim.

²⁵ Hervé Juvin, *Il trionfo del corpo*, Milano, 2006, p. 92.

²⁶ Cfr., sito ufficiale di Stelarc.

²⁷ Cfr., sito ufficiale di Olson.

benessere fisico, psichico, intellettuale. In sostanza, quanto si afferma è una sorta di modello ideale che compendia la perfezione e che rappresenta quanto ognuno deve, in ultima istanza, a se stesso. Ecco che qui si mostra l'effetto paradossale della sovradeterminazione, che inverte di segno il rapporto interiore/estriore, anima/corpo. Laddove l'emancipazione dalle determinazioni della natura sembra aprire il campo della libertà - l'io si impone su quanto lo condiziona e lo limita permettendo all'anima di affiorare - i meccanismi di controllo e di condizionamento e, soprattutto, del mercato, si fanno fortissimi. La cura di sé diviene da un lato un imperativo morale, seppure di una morale stagionale, gregaria ed eterodiretta, dall'altro un *business*. La potenza condizionante della moda – la tirannia della taglia 42 è stata paragonata allo *chador* - è universalmente nota. Non si tratta, come è evidente se ci si sofferma sulle forme e i modi di tale tirannia, di un canone puramente estriore, ma, grazie al rapporto di trasparenza che si instaura tra l'anima e il corpo, è canone che investe anche la dimensione etica e morale. La morale capricciosa definita dalle mode che non ha come oggetto il vestito, bensì il corpo: l'esteriorizzazione dell'anima, il suo affiorare alla superficie del corpo, la libertà di disporre di questo, si trasforma qui in dovere, il piacere in disciplina, l'espressione di sé in legge.

Evidentemente riaffiora qui l'elemento normativo declinato nel *mindfulbody*: nell'immagine dell'uomo, del suo corpo, è contenuta non solo l'immagine del sé e della realtà sociale ma anche l'immagine di “ciò che dovrebbe essere”, la proiezione di aspirazioni ideali, modelli e proiezioni ideali. In questa guisa le caratteristiche esteriori del corpo si sovraccaricano anche di contenuti politici, il *mindful body*, in quanto canone estetico, si fa promotore di valori e disvalori. Il carattere progettuale del corpo, per cui esso è espressione del soggetto e della sua volontà, si irrigidisce nelle maglie dello stereotipo e del suo potenziale manipolativo. La pressione dello stereotipo, quale canone estetico, morale, sessuale che imbeve la personalità fino a non lasciare alcuna zona d'ombra, è evidente. Dietro la cosiddetta bellezza passano altri messaggi. La violenza con cui si impone il modello di bellezza femminile trova la sua ultima ragion d'essere nel desiderio maschile che è in grado di suscitare. Le operazioni di chirurgia estetica, del tutto indifferenti al delicato e misterioso nesso tra il corpo e la mente, adeguano macchinalmente quest'ultimo all'esteriorità con cui si offre allo sguardo maschile. Il dominio sul corpo che la libertà sembra garantire, si risolve in dominio del maschio, anche questo ridotto allo stereotipo prosciugato del maschio/macho aggressivo e dominatore. Che il modello sia pregnante lo cogliamo anche da altri, inquietanti messaggi. Si assiste

ad un vero e proprio uso del corpo femminile, un uso aggressivo che riduce il corpo ad un oggetto. Lorella Zanardo ha illustrato vivacemente come il corpo che è imposto alle donne dai modelli culturali presenti imponga un processo di estraniamento che toglie alle donne spazio sociale e politico. La “cancellazione del volto”, risultato della chirurgia estetica cambia radicalmente la capacità di relazione, trasformandosi in un “burka di carne” che nessuna si può togliere²⁸.

4. Nuovo realismo e corpo

Gli esiti politici con cui si risolve la de-realizzazione del post – moderno, hanno fatto riflettere. L’idea che l’ordine della natura e la realtà stessa, in fine, siano dipendenti dalle “lenti” culturali o dagli schemi concettuali a loro volta espressione di rapporti di potere ha rivelato il suo aspetto sinistro, ovvero la delegittimazione della verità. Maurizio Ferraris è il più significativo rappresentante di quello che è stato definito “nuovo realismo”, che risponde all’esigenza di restituire alla realtà i suoi diritti, riconoscendo “i valori positivi della certezza, di una fiducia pre-teoretica che rimedi alla sindrome del sospetto, alle lacerazioni del moderno e al nichilismo del postmoderno”²⁹. Riconoscere il carattere autonomo e originario della realtà (e della verità) non significa affatto accettarla, ma è il punto di partenza per poterla cambiare: “Dire addio alla verità non è soltanto un dono senza controdono che si fa al “Potere”, ma soprattutto la revoca della sola chance di emancipazione che sia data all’umanità.”³⁰ Su questo tentativo di uscire dalle contraddizioni sopra descritte, occorre spendere qualche parola. La categoria centrale che Ferraris utilizza è l’“inemendabilità”. In emendabilità definisce il carattere della realtà di cui si fa immediata esperienza. Ancora, è il corpo ad essere centrale. L’esperienza della “resistenza” che la realtà oppone è esperienza prima di tutto del corpo. Scrive Ferraris: “posso, guardando il fuoco, pensare che si tratti di un fenomeno di ossidazione o del flogisto e del calorico, ma non posso non scottarmi mettendo la mano sul fuoco”³¹. L’inemendabilità costituita dalla irrevocabilità del passato è un’esperienza che riguarda, in primo luogo, gli eventi della vita di ciascuno.

²⁸ Lorella Zanardo, *Il corpo delle donne*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 83.

²⁹ Maurizio Ferraris, *Il Manifesto del nuovo Realismo*, Laterza, Roma – Bari, 2012 p. 102.

³⁰ *Ibid.*, p. 112.

³¹ Maurizio Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce*. Laterza, Roma – Bari, 2009, p. 93.

L'ambito dell'esperienza non è, però, ristretto al puro "scontro" con gli oggetti, che del resto Ferraris divide in varie classi, tra cui quella degli "oggetti sociali". Questi ultimi non sono evanescenti o illusori per il fatto di non essere naturali; tuttavia, si tratta di oggetti che esistono "nella misura in cui almeno due uomini pensano che esistano"³². L'esperienza sociale presenta "elementi incontestabili" sebbene dipendenti dalla credenza. Per agire correttamente in un contesto sociale devo affidarmi ad una conoscenza che non necessariamente è scientifica ma che non di meno mi può mettere in condizione di agire in maniera corretta, ovvero consona al contesto. Il credere è un "quasi sapere, superficiale ma utile"³³. Interessanti sono le forme di sapere che Ferraris distingue e che sono importanti nell'esperienza: incontrare e vedere, pensare e vedere e, in fine, sapere e avere scienza. Per comprendere meglio la posizione realista in rapporto alla problematica del corpo, è utile qualche cenno. Il primo livello di realtà di cui facciamo conoscenza è quello dell'incontro, lo "sbattere contro". La realtà "incontrata" è inemendabile, si dà così e non altrimenti. Qui il corpo ha un ruolo di primo piano, Ferraris la paragona ad uno sgabello contro cui si sbatte³⁴. Eppure, malgrado la specificità che conservano gli oggetti sociali, in questa interpretazione del "vedere" non sono pensati nella loro specificità. Come ha mostrato Axel Honneth, la visibilità è frutto del riconoscimento. Senza il riconoscimento si ricade nell'invisibilità perché il "riconoscimento rimanda all'atto espressivo per mezzo del quale a quella identificazione è conferito il significato positivo di un'approvazione"³⁵. Il corpo che si vede è quello che si può vedere nella forma già presente in uno spazio mentale definito, quello in cui può essere ri-conosciuto (o misconosciuto). Il secondo livello di realtà, il pensare e il vedere, implicano una maggiore componente di "credenza", ovvero quanto è stato incontrato viene anche rappresentato, come scrive Ferraris: "l'abbiamo almeno in parete interiorizzata, la riferiamo ai lemmi di una nostra personale enciclopedia"³⁶. Qui, inevitabilmente, entrano in gioco i modelli culturali acquisiti, appunto l'enciclopedia, questa invece "emendabile", e dunque campo specifico delle lotte per il riconoscimento. Pensata a questa altezza, la conoscenza può solo essere considerata al plurale e riconsegnata, così, al terreno dell'interazione. Si affaccerebbe a questo punto il problema

³² *Ibid.*, p. 44.

³³ *Ibid.*, p. 114.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Axel Honneth, *La libertà degli altri*, Mulino, Bologna, 2017, p. 126.

³⁶ Maurizio Ferraris, *Documentalità*, *op. cit.*, p. 115.

di individuare una pragmatica universale che tenti di accreditare una prassi discorsiva umana come irrinunciabile presupposto alla riproduzione sociale. Un problema che mette in gioco la portata dell'universalità e le dinamiche della differenza, della emancipazione e del riconoscimento. Tale problema, che va assunto in tutta la radicalità, pena riconsegnare l'enciclopedia alle dinamiche di potere, rimane però inevaso. Infatti, il terzo livello di conoscenza quello del sapere e avere scienza non pone alcuna questione filosofica che investa i problemi del riconoscimento e della differenza³⁷. Il modo in cui Ferraris intende "scienza", definita l'opinione vera *accompagnata da ragione* è interamente riferito alle scienze cosiddette "dure". L'opinione accompagnata da ragione è la traducibilità del sapere nei termini della conoscenza scientifica che, a sua volta è sancita dall'istituzione³⁸. L'esempio che illumina la relazione tra il sapere dell'esperienza e quello scientifico ancora porta il corpo in primo piano. Un esempio luminoso dei due livelli di sapere è tratto dalla medicina, segnatamente dal rapporto medico – paziente, in cui il paziente deve limitarsi a descrivere i propri malanni al medico con "un linguaggio ordinario e per niente scientifico"³⁹ e il medico fa la diagnosi in base al sapere scientifico, in un'ordinata divisione del lavoro. Senza diventare costruttivisti, le cose non sono poi così lineari⁴⁰.

Supererebbe la portata di questo lavoro discutere a fondo le tesi qui enunciate. Mi limito, quindi, soltanto ad indicare una strada alternativa che, senza contraddire il realismo, cerca la "ragione che accompagna l'opinione" (ma la può anche contraddire) non nel sapere scientifico ma nel sapere come l'intende la tradizione classica. Si tratta di riscoprire le fonti dell'episteme, una forma di conoscenza capace di elaborare dei criteri qualificati per comprendere e giudicare la realtà sociale, assumendo un criterio di verità che nasce dalla e nella ricerca filosofica senza potersi cristallizzare in un sapere codificato e tanto meno istituzionalizzato⁴¹. Un modello di episteme radicato nell'esperienza del

³⁷ Cfr., Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Après l'Emancipation. Trois voix pour penser la gauche*, Seuil, Paris, 2017.

³⁸ *Ibid.*, p. 118.

³⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁰ Cfr., Umberto Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 2003.

⁴¹ Cfr., Eric Voegelin, *Che cos'è la realtà politica*, in *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano, 1972, p. 197-261.

filosofo, in cui è messo in gioco nuovamente il corpo quale fattore imprescindibile dell'esperienza filosofica⁴².

⁴² Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981 -1982)* Feltrinelli, Milano, 2007 p. 384 ss.



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



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

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



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