

# COME SI FORMA UN CORPO UMANO

Costellazione - 25.03.18

*μ*echrí

**Costellazioni**

# **COME SI FORMA UN CORPO UMANO**

A cura di:

Lorenzo Karagiannakos

Carlo Sini

Michela Torri

Marco Tronconi

## INDICE

|                                                                          |       |
|--------------------------------------------------------------------------|-------|
| PREMESSA .....                                                           | p. 2  |
| I. ATTRAVERSO I SEMINARI                                                 |       |
| 1. Seminario di Filosofia: <i>Corpi attratti e corpi distratti</i> ..... | p. 4  |
| 2. Seminario delle Arti Dinamiche:                                       |       |
| <i>Il corpo nelle arti dinamiche</i> .....                               | p. 8  |
| <i>Il corpo tra praxis e poiesis</i> .....                               | p. 10 |
| Nota: <i>Corpo-testo. Dallo stacco manifesto alla marionetta</i> .....   | p. 12 |
| Figura .....                                                             | p. 14 |
| II. PERCORSI NEI LINGUAGGI IN TRANSITO                                   |       |
| 1. Governo del territorio: <i>La città e la legge</i> .....              | p. 15 |
| 2. Governo del fenomeno migratorio: <i>Anime salve</i> .....             | p. 18 |
| 3. Diritto: <i>Evoluzione e interpretazione della legge</i> .....        | p. 21 |
| 4. Crocevia dei Linguaggi .....                                          | p. 23 |
| III. MARIONETTA VITRUVIANA .....                                         | p. 25 |
| BIBLIOGRAFIA .....                                                       | p. 26 |

## PREMESSA

Nel licenziare il plico destinato a inaugurare il secondo incontro delle Costellazioni, incontro del 25 marzo prossimo, ripetiamo quello che già il plico precedente segnalava: i materiali qui raccolti sono da intendersi come suggestioni per la costruzione di possibili percorsi utili alla discussione del tema generale. Nella prima Costellazione il tema era: “Vivere insieme, fare insieme”; in questo secondo incontro: “Come si forma un corpo umano”.

Il tema reca con sé uno dei punti più delicati e problematici dell’attuale confronto della filosofia con la scienza; quindi a suo modo il tema chiede come possa accadere il “fare insieme” della piccola comunità di studio e di ricerca di *Mechri*, che ha nella costruzione di un sapere transdisciplinare uno dei suoi intenti principali. Come si forma il corpo comune di un sapere inteso come “arte totale” della conoscenza, rispettosa nondimeno delle specificità e competenze disciplinari, degli idiomi particolari e degli apporti specialistici ai quali il nostro attuale vivere insieme non potrebbe certo rinunciare?

Il punto dolente riposa proprio nella nozione di “corpo”: essa si pone tuttora al centro della nostra convinzione “cartesiana” e “darwiniana”. Da un lato sappiamo da molto tempo che i corpi viventi sono apparsi sul nostro pianeta ben prima di noi; di qui la domanda: come un semplice corpo vivente si “umanizza”, diviene un corpo umano? Quindi, proprio alla base della domanda, ecco la preliminare distinzione “cartesiana” tra mero corpo esteso da una parte e *altro* dal corpo esteso dall’altra, ovvero corpo-sostanza del sapere, della autocoscienza, del pensiero ecc. Poi il grande tentativo darwiniano di ricavare la componente “umana” dell’autocoscienza e del pensiero dalla evoluzione naturale dei corpi viventi. In entrambi i casi siamo di fronte a un corpo-soggetto che parla sia del suo corpo-oggetto, sia del corpo-oggetto in generale, ma ne parla come ciò che va pensato comunque come prioritario nel tempo e nella sostanza, rispetto al corpo sapiente e parlante dello scienziato e degli esseri umani. Miracolo, o enigma, del primo che si fa derivare dal secondo e del secondo che si fa diventare il primo. Paradosso incancellabile nella investigazione delle scienze naturali (e non solo); paradosso che giace silenzioso alla base di ogni procedura metodologica e operativa delle scienze: un silenzio in realtà assai fragoroso, per chi ha orecchie per intendere.

Privilegiare questo tipo di domande significa ripercorrere l’intero cammino di *Mechri* 2016-17, dedicato in generale alla nozione di *nomos*, di ritmo e misura del vivente, ponendo in questione e ripensando la natura e la legittimità del percorso, nelle sue componenti operative (Seminari, Linguaggi in transito, Prospettive ecc.). Per questo è importante ricordare che i materiali qui raccolti sono solo una molto parziale e occasionale rivisitazione dei ricchissimi contributi che sono a disposizione di tutti i soci nell’Archivio di *Mechri*: a essi necessariamente rinviamo nella nostra contenuta e mirata rivisitazione.

Il plico è strutturato in tre sezioni.

Nella prima, “Attraverso i Seminari”, il riferimento è al cammino delle due colonne portanti del lavoro di *Mechri* (il Seminario di Filosofia e il Seminario delle Arti Dinamiche), cammino che viene dunque scandagliato sul filo della questione generale “Come si forma un corpo umano”. Al primo Seminario è riferito un testo illustrativo che pone questioni, domande e suggerimenti per la discussione (Lorenzo Karagiannakos). Il secondo Seminario è invece introdotto da due testi: un primo contributo più generale e anonimo e un secondo contributo più approfondito e specifico (Marco Tronconi). La sezione dedicata al Seminario delle Arti Dinamiche si conclude poi con una Nota di Michela Torri, illustrata da una figura specifica.

Nella seconda Sezione vengono presi in considerazione i Percorsi compiuti dai Linguaggi in transito coinvolti nel lavoro del 2016-17: il Governo del territorio (Gabriele Pasqui), il Governo del fenomeno migratorio (Maurizio Molina), l’Evoluzione e interpretazione della legge, fra certezza e incertezza del diritto (Riccardo Conte).

Nella terza Sezione vengono evocati alcuni momenti dei Crocevia dei Linguaggi svoltisi a *Mechri*, ovvero i confronti tra Biologia e Filosofia, Filosofia e Arti Dinamiche, Teologia e Biopolitica; Diritto e Biologia.

Conclude il plico una piccola bibliografia specifica.

Riprendiamo infine qui la conclusione che leggemo a suo tempo nella Premessa del primo plico: «Il plico è da intendersi dunque ed essenzialmente come un segnavia, un brogliaccio di lavoro, una indicazione di possibili percorsi di rilettura dei materiali prodotti a *Mechri* e di altri testi convocati intorno a un tema trasversale. L'utilizzo del plico dipenderà poi ovviamente dalla concreta pratica di parola e di dialogo che sapremo sperimentare nella sessione delle Costellazioni prevista per il prossimo 25 marzo 2018». Buona lettura.

## ATTRAVERSO I SEMINARI

### SEMINARIO DI FILOSOFIA

#### *Corpi attratti e corpi distratti*

Lo scritto seguente si compone di quattro parti, ognuna delle quali, sebbene composta in maniera classica (“secondo il prima e il poi”), mi rendo conto a posteriori che potrebbe essere considerata autonomamente, cioè come se non fosse collocata in un testo. Può invece essere presa come una variazione possibile, una prospettiva di accesso al tema del corpo, e fatta reagire con le altre in maniere nuove e impensate.

**La legge e l’attenzione.** Camminando verso il monte Ida al fianco di Platone, lo scorso anno ci siamo chiesti del senso e dell’origine della legge. Racconta Esiodo che, nell’antro della caverna del monte Ida a Creta, Rea (etimologicamente “lo scorrere”), madre degli Dei olimpici, nascose il piccolo Zeus (“la luce, la legge”) perché fosse protetto dalla danza frenetica dei coribanti dal padre Crono (“il tempo”) che voleva divorarlo, per timore che gli usurpasse il trono. Agli occhi di un ateniese, Zeus simboleggiava l’avvento della civiltà e della legge, e dei supremi doni della giustizia e della virtù politica, senza dei quali l’uomo non sarebbe mai sopravvissuto al cosmo di Crono e dei suoi fratelli Titani – quello che modernamente si è chiamato “stato di natura”, stato di oblio eterno dove unica legge è lo scorrere del tempo che divora ogni suo “successore”.

In un’epoca di degenerazione politica e morale, Platone interroga la propria tradizione risalendo alle origini remote della legge di Zeus, allo scopo di veder chiaro ciò che abitava oscuramente il suo presente e rendersi capace di una «profezia retrospettiva», necessaria a restaurare la civiltà dalla decadenza storica e naturale (cart. 14). A questa “magia”, che desidera la virtù (*arete*) per riportare la pace nella città e nell’anima degli uomini, Platone affida il nome di filosofia. Il problema centrale era per lui dunque quello della *formazione*, azione necessaria per quell’animale che ha perso la “legge di natura”, cioè che non è più adeso all’onda della vita, ma se n’è *distratto*. In altre parole, solo l’essere umano *ha* la legge (*nomos*), e quindi non è autonomo come lo sono l’animale e la pianta, ma deve imparare a diventarlo, facendo *attenzione* ad ogni passo, attenzione al *nomos* che governa il suo procedere. «L’attenzione è il nostro *nomos* di partenza» – ci avvertiva non a caso Sini nel primo incontro, pregandoci di non prendere questa frase con leggerezza (cart. 2-3). Questa la cornice.

**Apollo e Dioniso, misura e dismisura.** Il tema che a noi qui interessa, come cioè un corpo divenga umano, lo incontrammo esplicitamente nelle *Leggi*, dove infatti Platone scrive: «Mentre gli altri esseri viventi non hanno percezione dell’ordine e del disordine che si verifica in questi movimenti a cui diamo il nome di ‘ritmo’ e di ‘armonia’, a noi invece gli Dei, che ci furono dati come compagni di danza, fecero anche dono della percezione del ritmo e dell’armonia accompagnati al piacere, con cui ci muovono e guidano i nostri cori, legandoci gli uni agli altri con cori e danze» (654c). L’esercizio condiviso del ritmo dei corpi e delle voci, che i Greci chiamavano *mousike* e celebravano nelle feste in onore degli Apollo e delle Muse, incanta l’anima dell’uomo e la entusiasma, provocando un’interruzione dall’agonia della vita mortale, che nel ritmo ritorna a contatto con i propri padri divini e celesti. È dunque al “sentimento comune” del ritmo che Platone assegna il vero fondamento dell’arte di vivere insieme, della *politikè arete*: danzando e cantando secondo una misura comune scandita dal ritmo, l’essere umano impara l’armonia con il proprio corpo, con gli altri corpi e con gli Dei celesti. Politica, antropologia e cosmologia trovavano per noi una loro unità nella musica, intesa come arte del movimento ordinato del corpo che produce *vibrazione* e *incanto*. In realtà la *mousikè* era entrata in scena già dal primo atto, quando evocammo Zeus fanciullo (“la civiltà”) circondato dai coribanti

(“la musica”) a proteggerlo dalla furia titanica del Tempo (“la vita”) che inghiotte ogni suo figlio. A quanto pare, in quella scena era contenuto il nostro cammino alle origini dell’umanità.

Per comprendere meglio le parole di Platone (e diventare anche noi capaci di una piccola profezia retrospettiva sul nostro presente), abbiamo dovuto ripetere a nostro modo la strada a ritroso verso il monte Ida, verso l’origine del *nomos* che regola un corpo umano. Abbiamo allora abbandonato Platone e affrontato l’antichità cretese, supportati dalle intuizioni del *Dioniso* di Kerenyi (Adelphi, Milano 2011). Dioniso era la grande questione che Platone lasciava per noi irrisolta e drammaticamente problematica. Infatti, consegnando la filosofia al futuro Occidente, egli sosteneva che al suo discorso fosse necessaria una integrazione “dionisiaca”, una compensazione magica suscitata da un *pharmakon* – che in greco significa al tempo stesso “medicina” e “veleno”: veleno, perché genera sregolatezza in chi non sappia governarne il potere disinibitore; “medicina”, in quanto, se ben dosato, ha il potere di curare le inquietudini dell’animo umano, mettendolo in comunicazione con la sua natura divina. Per cui se si vuole educare alla virtù, è necessario uno strumento suscitatore di entusiasmo, attraverso cui allentare le inibizioni, abbandonare le paure e ammorbidire le rigidità del corpo e della mente, al fine di educare alla “con-cor-danza” e al “con-sentire”, cioè alla corallità delle azioni e dei discorsi che genera il sentimento di un ritmo comune (cfr. cart. 22-23).

**Ritmo implicito e ritmo manifesto.** Sembra dunque che tutto il problema della formazione del corpo umano stia nella percezione del ritmo e nell’entusiasmo che esso suscita. Così anche noi, fedeli all’onda della *mousike* teorica di cui siamo esecutori (secondo le figure utilizzate da Sini: cfr. cart. 24-29), abbiamo dovuto considerare la nozione teorica di *rithmos* (cfr. cart. 34) e ci siamo domandati della sua origine.

La domanda chiedeva come fosse accaduto che un vivente, inserito nell’onda di trasformazione ingovernabile (autonoma) che è la vita inconsapevole di sé, la sospendesse e ne uscisse, ritagliandosi in contrattempo uno spazio dove *rappresentare*, rendere manifesto a se stesso questo ritmo. In altri termini, volevamo sapere come accade lo stacco da un ritmo implicito a un ritmo manifesto. Solo se e quando il corpo vivente impara questo passo indietro dalla vita nella vita, la vita fa vuoto in se stessa e vede il suo Altro, misurando così la sua dipendenza, il suo *nomos* (cfr. cart. 31). Facemmo l’esempio di due ballerini che mimano mascherati il sole e la luna, senza altro scopo che quello di raffigurarne l’alternanza e così di riconoscere il *nomos* del loro ritmo di vita, luce/buio, giorno/notte, caldo/freddo, ecc. Nascono così i corpi abitati da canti e danze, gli Dei: essi sono le marionette di cui parlava ancora Platone (cfr. cart. 10).<sup>1</sup>

Abbiamo allora tentato un’indagine che ci avvicinasse ad una comprensione efficace delle origini divine della *mousikè*, così come Platone ce l’aveva consegnata. Il primo passo diceva così: «L’esercizio del ritmo manifesto sembra esigere una pluralità di esecutori, mossi dal *desiderio* e dalla *necessità* di andare a tempo, pluralità simultanea nell’unità» (cart. 35). Per esempio, nella rappresentazione dell’alternanza del sole e della luna, quegli animali si trovano nel bisogno di sospendere ogni attività per vedere il ritmo della loro stessa attività, e lo fanno mimando con le loro voci e con i loro corpi, unificati e distinti in un ritmo simultaneo di differenti ritmi, come marionette del sole e della luna. È qui che entra in gioco la *mousike*, cioè la straordinaria possibilità di sintonizzare il proprio con l’altrui ritmo, generando un’onda simultanea di euforia nelle nicchie che a loro volta ne sono generate: *vibrazione* tra la causa e l’effetto dell’onda che produce l’*enthusiasmos* dei partecipanti; e anzi che produce simultaneamente i partecipanti come “molti dell’Uno” e l’onda come “Uno dei molti”, in un mutuo riconoscimento emozionato (cart. 36). In questa onda musicale, grazie alla peculiare natura del suono (cart. 41), nasce quell’*attenzione congiunta* del vivente al suo ritmo esplicito

<sup>1</sup> Questa relazione interna e speculare di azione implicita (*praxis*) e azione manifesta (*poiesis*) è fondamentale per affrontare l’origine del corpo umano, e non a caso è stata centrale anche nel *Seminario delle Arti dinamiche*. Proporrei perciò di non lasciarsela scappare, portando con noi queste domande: come e perché *praxis* e *poiesis* devono stare insieme? E cosa significa “fare vuoto” nella vita e chi lo “fa”? Cfr. *infra*, pp. 8-11 (*Il corpo nelle Arti Dinamiche* e *Il corpo tra praxis e poiesis*).

che lo distrae dalla mera fruizione del mondo, mentre lo attrae e educa ad un comportamento controllato secondo un ritmo condiviso: nasce l'arte politico-formativa.

**Fare il sacro, fare l'altro.** Sarebbe impossibile ricostruire qui la profondità che abbiamo potuto intravedere sotto questa immaginaria situazione. Delle molte, vorrei ricordare una considerazione che riguarda l'entusiasmo, che anche Platone metteva al centro della formazione filosofica. La parola greca, che letteralmente significa "avere il Dio dentro di sé", e insomma riguarda la *possessione originaria della marionetta* che siamo, può essere anche tradotta con "sacrificio". Fare il sacro è allora l'azione che produce nel corpo una possessione e una follia, quella stessa dei coribanti che proteggono il fanciullo Zeus dalla devastazione, e quella che ancora Platone nel *Fedro* (250a) affidava alla "filosofia". L'azione che produce dentro di sé il *sacer* – la cui radice \*sk evoca ciò che è aderente, continuo, consecutivo, e perciò indivisibile, inviolabile – è allora l'azione capace di evocare dentro di sé il ritmo implicito, la legge assente che muove il corpo e da cui dipende, e così rappresentandolo. Infatti, in quanto il sacro è attuato, allora è conosciuto e rappresentato in un qualcosa che lo sostituisce, in un segno, che è innanzitutto il corpo. In questo senso il corpo umano è sempre distratto, attratto in un fare rappresentativo della propria origine (perduta). Il fare umano allora è sempre un fare-altro, danza di-, coscienza di-.

Per esempio, perché l'azione della caccia sia efficace è necessario sintonizzarsi con l'anima della preda, cioè con il suo "ritmo di fuga". È così che, col tempo, emerge nei corpi degli ominidi l'*anima*, che niente altro è se non la rappresentazione del ritmo congiunto della propria azione di caccia con quello della fuga dell'animale: incorporazione del suo fantasma attraverso la simulazione delle sue movenze. Incorporazione e possessione di un Altro e contemporanea "perdita" del corpo proprio. In altri termini, perché l'anima (la *zoe*) torni nel corpo è necessario "comprendere" il corpo dei cacciatori e dell'animale nel loro ritmo comune e implicito, esplicitandolo nella *mousike*, ricostituendo in questo modo un'anima comune tra animale e uomo (cfr. cart. 39). Questa è «la costituzione della sacralità della *religio* [...], la soglia strutturale e incancellabile dell'umano, la sua onda onniavvolgente e replicante, perché – si aggiunge – sempre disposta ed esposta, per sempre legata alla corporeità esosomatica del segno e del corpo proprio» (cart. 45).

**Strumento e possessione.** Per comprendere questa aggiunta abbiamo fatto un passo ulteriore, ricordando ciò che imparammo il primo anno (cfr. *Diventa ciò che sei*, cart. 26-28). Allora Sini mostrò che il fenomeno della conoscenza umana è comprensibile se si parte dalla originaria esposizione strumentale del corpo: il corpo è contemporaneamente vita e strumento della vita, doppio originario, che si muove secondo il ritmo della vita che lo attraversa e lo circonda; ritmo osmotico del respiro e della pressione, e poi della luce e del buio, della nutrizione e della riproduzione.

La sospensione rappresentativa di questa atmosfera globale comincia quando c'è la possibilità di trasferirla su un supporto, non corporeo ma mondano (cart. 32). Nel supporto l'attore legge il fine assente dell'azione (*intus-legere*), consentendosi così un'analisi e un controllo del suo stesso ritmo, poiché comincia a separarsene e a segnalarlo "fuori". Ecco in che modo accade la *possessione originaria*: essa è la possessione che il corpo subisce dalla "logica" dello strumento conoscitivo.

«L'espressione del ritmo prende corpo nelle protesi corporee della voce cantante, delle mani e dei piedi mossi e battuti a tempo, e poi nelle protesi extracorporee (bastoni, tamburi ecc.)» (*Considerazione dopo il sesto incontro*). Così si innesca, senza più arrestarsi, il "lavoro della conoscenza": ritmo della trascrizione del ritmo della vita corporea (l'anima) nel ritmo degli strumenti extracorporei, i quali sognano di appropriarsi del continuo ma non fanno che replicare il contiguo (+1+1+1).

Come abbiamo detto prima, complementare *necessario* a questo lavoro di produzione di conoscenza è il sacrificio, "lavoro musicale" che circoscrive l'azione della conoscenza in una memoria e in un ordine cosmico, donandole senso, entusiasmo e auto-riconoscimento, poiché è come se la vita dicesse a se stessa: "eccomi".

**Attenzione seconda e integrità.** In conclusione, sembra dunque di poter dire che un corpo umano esiste solo in quanto ha dimenticato il suo stesso ritmo d'origine, proprio perché lo ha rappresentato nel segno del sapere intersoggettivo, ricordando e dimenticando al tempo stesso. Un corpo diviene umano quando si *annulla* in un corpo-segno inerte, quando cioè la sua *attenzione* è unicamente attratta dalla oggettività del fatto e distratta dalla soggettività dell'atto. Ma non basta dire semplicemente "attenti all'Atto!", "attenti al Soggetto!", poiché anche "Atto" e "Soggetto" sono fatti, e attraggono l'attenzione con la stessa superstizione.

Come si può essere attenti a ciò che ci rende attenti, l'attenzione appunto? Come suscitare il desiderio di questa *attenzione seconda*? Come educare il corpo a fare attenzione al ritmo pre-individuale che governa i corpi "cosmici" – prima cioè che questi avvertano una differenza tra natura e cultura? È infatti dentro il ritmo dei cieli (giorno/notte, ecc.) che accade ogni distinzione di natura e civiltà, ogni *nomos* dell'umano e del divino (cart. 47-48).

Da questo punto di vista, il problema della formazione sembrerebbe concentrarsi proprio in quella magica "compensazione" a cui accennava Platone, compensazione per quel corpo che è stato distratto dal e nel sapere e ha perso così la sua "integrità". Tale compensazione potremmo immaginarla allora come quel rito musicale-sacrificale che genera *entusiasmo* e *possessione*, e ha il compito di far riaccadere nel corpo l'unità perduta con se stesso, suscitando cioè il ricordo e il riconoscimento di essere figli del cielo e del suo ritmo immenso e arcano. Unità che – aggiungiamo – può realizzarsi a patto che venga meno il principio di individuazione, a patto cioè che accada uno *spostamento di attenzione* sul sapere che rende tale un "individuo". Detto altrimenti, perché un corpo diventi pienamente umano è necessario addestrarlo ad un abbandono di quella fede che il sapere suscita necessariamente dentro di lui di essere "uno", per produrne un'altra, non certo più *vera*, ma più *attenta* alla vita cosmica che lo attraversa e lo possiede in maniera singolare: ogni-uno è non uno dei molti, né molti di un uno, ma uno di molti uno di molti.

Per cui, solo se viene iscritto in un *nomos uni-versale* il corpo umano, il corpo distratto dai segni, può tornare a sperare che ritorni la propria integrità: tale arte politica della iscrizione della conoscenza nel ritmo dei cieli è l'unica occasione per rigenerare una fede e un'attenzione condivisa a ciò che è sepolto sotto l'inerzia dei corpi del sapere. Solo nell'esercizio di questa arte dinamica si può abbandonare il mito dominante del sapere, che oggi è rappresentato dal progressismo positivista eurocentrico, e cominciare a indurre la speranza condivisa in un *nomos* all'altezza del «mondo post-istorico della ragione cosmologico-copernicana» (cart. 53), in una «lealtà copernicana verso la vita e verso il pianeta», premessa per una «riorganizzazione copernicana del lavoro e della conoscenza sulla terra». (cart. 54)

Sognando questo futuro dobbiamo però esercitare la drammatica consapevolezza del filosofo, che sa che ogni esercizio della legge e del ritmo, proprio per la sua leale osservanza, è destinato a trasformarsi e dissolversi nella polvere di stelle che già siamo. «Bisogna ogni volta partire per Siracusa, consapevoli dell'inevitabile naufragio, e della forza inarrestabile della vita» (cart. 54). Siamo ancora in cammino verso Ida, replicando a nostro modo i coribanti, per proteggere con la danza della memoria la civiltà fanciulla dalla furia della vita.

## SEMINARIO DELLE ARTI DINAMICHE

*Il corpo nelle Arti Dinamiche*

Interrogare i materiali del Seminario delle arti dinamiche del 2016-17 sotto il profilo del nostro tema generale (“Come si forma un corpo umano”) significa inoltrarsi in un cammino straordinariamente ricco e fecondo, testimoniato passo passo dalla documentazione a disposizione dei soci nel nostro Archivio.

Il titolo del Seminario era: “Variazione e vibrazione: il movimento ritmico come *kinesis* della vita sapiente”. Nella presentazione del Seminario Florinda Cambria ricordava come il Seminario delle arti dinamiche intenzionalmente si collochi al fianco del Seminario di filosofia, «essendone dal punto di vista genealogico l’antefatto e dal punto di vista metodologico il controcanto e la variazione tematica». Ma il Seminario di filosofia si concentrava proprio sulla educazione del corpo vivente, in una sorta di permanente umanizzazione pedagogica che non può fare a meno dell’arte dinamico-vibratoria del canto, della danza e in generale della parola. È chiaro allora in che senso il Seminario delle arti dinamiche si è fatto carico del luogo generativo, inteso come «prassi vivente, ovvero: vita che si fa nel suo formarsi e trasformarsi»; e nel contempo come questo farsi carico si sia svolto in direzione della formazione di un “corpo sapiente”, legato «alle pratiche artistiche in senso stretto, ma anche a tradizioni sapienziali che disegnano un comune sostrato cosmogonico per la vita sapiente (o sapere della vita), pur nelle diverse antropologie culturali».

Alla luce di questa cornice generalissima, per i fini del laboratorio della prossima Costellazione sarà dunque importante rianimare il tema specifico della *kinesis* del vivente, trattato in particolare nelle pagine 13-17 del brogliaccio consegnato in Archivio. Fondamentali, e meritevoli di ripresa discutiva, sono qui le seguenti osservazioni: anzitutto che il vivente (*bios*) è sia ciò che si muove, sia ciò che subisce modificazioni senzienti: un punto di vista così ampio che la vita vegetale è già senziente e la sensazione è già a suo modo coscienza. La vita vegetativa, leggiamo, sente, avverte, consente, si muove, ha il suo fine in sé (tra altri, Florinda Cambria citava il Goethe de *La metamorfosi delle piante*).

Ci si chiedeva se il sentire non fosse dunque “conoscenza estetica” (*cum-gnosco*, dal sanscrito *Gnana*, cognizione): in un certo senso qualcosa resta e qualcosa si stacca nel flusso del vivente, ma anzitutto qualcosa si protende, come variazione del *continuum* dell’indifferenziato. S’era partiti di qui, per poi affrontare il passaggio dalla presenza alla non presenza, cioè al movimento della vita cosciente, passaggio che implica differenza, decisione, usi strumentali, formazione di segni e di resti. La vita semplicemente vivente è in certo modo (ma solo in certo modo) già sempre sapiente (sente, si conforma ecc.), ma non ha il *cum* del co-noscere (del *cum-gnosco*, della gnosi autorappresentata). Taglio che de-cide il vivente nel suo sapere.

Il punto successivo che sarebbe utile riconsiderare riguarda quindi la formazione della coscienza (pagine 21-22). «Co-scienza < cum-scire = sapere accompagnato dal (cum) sentire quel sapere. Senza “stacco” sentire/sapere non potrebbe darsi alcun “cum”. Sentire e sapere, finché sono sinonimi (un medesimo movimento) non possono essere coscienza». E ancora (e più sottilmente): «Senza qualcosa che si frappone, che *stacca* il vivente dal vivente (nel vivente) e che *resta* disponibile *per*, non si dà propriamente conoscenza (questo è l’operare del segno)».

Analogamente non si dà “esperienza”, perché esperienza anzitutto si dà come movimento da... a, da dove a verso dove: se non si dà “taglio” nel continuo, non si dà alcuna esperienza. Ma dove non c’è taglio, neppure c’è “legge”, il tema generale dello scorso anno mechrítico. Goethe: «Alla “natura” non si può che consentire».

Terzo punto sul quale attiriamo l’attenzione è infine il grande tema dello “stacco”, variamente attraversato e tematizzato nel corso del Seminario. Qui in particolare ci riferiamo alle pagine 28-30 del brogliaccio.

Il punto di partenza, assai suggestivo, è lo stacco implicito: «Lo stacco implicito è un piegarsi del mondo in sé medesimo: è “prescissione” e *praecisio* nella *praxis* fluente, è battimento del mondo in se stesso, variazione nel medesimo, soglia osmotica, tattile (forse negazione del vuoto), attenzione, ATMAN: corpo vivo che si avverte intento alla propria attuazione»: così, con qualche licenza, riproduciamo la pagina 28, nella quale il riferimento iniziale è alla *praecisio* di Peirce trattata nel Seminario di filosofia.

Invece lo stacco esplicito «accade con la *kinesis* vivente della parola, col gesto della voce risuonante (pubblica) che *non ha dove, non ha luogo* [perché] il doppio della voce, il suo correlato, il suo oggetto è sempre altrove: *non* è presenza contigua. La voce risuona, pervade, ma *non tocca* il suo oggetto. *Non lo tocca ma lo evoca nominandolo* e rinviandolo alle risposte (agli abiti di risposta) comuni. È nello stacco della voce che accade lo *stacco manifesto*».

Siamo nel cuore del cammino dei due Seminari di Mechrí: il senso del loro intreccio e della loro differenza in esercizio è, in una certa misura, davanti a noi, nella richiesta di essere ridetto, ricompreso, riproblematizzato, riscritto.

### *Il corpo tra praxis e poiesis*

Il seminario delle arti dinamiche dell'anno 2016-2017 intitolato *Variazione e vibrazione: il movimento ritmico come kinesis della vita sapiente* costituisce un luogo privilegiato attraverso il quale illuminare il problema della nostra seconda costellazione: *come si forma un corpo umano*. Il problema costituirà anche il taglio attraverso il quale porremo domande e interrogativi ai materiali del SAD<sup>2</sup>.

Diversamente dal seminario del 2015-2016 intitolato *Ancora teatro?* per il quale si rinvia ai materiali depositati nel sito e al libro *Vita, Conoscenza* (appena apparso presso Jaca Book per la collana "Percorsi Mechri" a cura di F. Cambria), il SAD 16-17 si è interrogato fin da principio sulla locuzione stessa 'Arti dinamiche'. Giovandosi di uno sprofondo etimologico, da intendersi però come ostensione ed esposizione nella *rosa dei sensi*, si è trovato nella radice ariana AR l'origine stessa della parola arte. Essa rinvia, in senso generale, al movimento orientato, al muoversi verso; inoltre essa indica anche una certa aderenza, un adattamento. L'arte infatti concerne ogni movimento ordinato verso il suo fine, ogni movimento contiguo e tattile che non tende ad altro oltre a sè. Qui propriamente accade un sapere-sentire di natura estetico-senziente, osmotico e autotelico, il cui fine è consustanziale al proprio accadere medesimo. Attraverso uno sforzo speculativo che si è giovato anche della lettura di Goethe<sup>3</sup>, si è provato a gettar lo viso in dioniso, nella natura; essa allora si è mostrata come il regno della continuità tattile, perenne variazione, inesauribile compenetrazione: l'arte è natura, *performance*, movimento. In altri termini comunque passati a *Mechri*: l'arte è *praxis*, l'arte è *zoè*. E l'aggettivo dinamiche a cosa allude? Esso rimanda alla forza, alla potenza, alla capacità di effettuazione di un fine pre-visto, pro-gettato e pro-mosso. *Telos* sempre determinato che emerge come correlato di un corpo staccato; *telos* specifico che accade simultaneamente al corpo inerte. E ancora: *telos* manifesto che non si appaga della propria venuta a presenza e che implica, per la propria soddisfazione, l'instaurazione di una pratica votata al suo conseguimento. In questo senso il dinamico invoca sempre un'attività costruttiva o compositiva a venire che può, a seconda che l'esecuzione sia o meno *ben normata*, conformarsi al proprio scopo. Il dinamico è *poiesis*, il dinamico è *bios* (cfr. brogl. 3-5).

La comprensione della portata delle arti dinamiche, per come si è disegnata l'anno scorso, si iscrive e mette in gioco il *bios* fonetico con la produzione di uno specifico *stacco*, di una tipica *distanza*<sup>4</sup>. Esso si caratterizza per la propria potenza in/evocatrice che consiste sempre ambiguamente: mentre eviene la presenza dell'invocato, nello stesso tempo e nello stesso senso, eviene l'assenza, l'oblio, del gesto invocante. Proprio il sedimentarsi delle rappresentazioni costituisce il piano delle presenze, delle immagini, dei significati: l'automa culturale, si potrebbe dire rinviando ad una concettualità siniana. È in questo senso che l'effetto "fantasmatico" e "incantatore" della voce significativa produce spaesamento: la continuità tattile viene ora interrotta nell'unica direzione che compete il *bios* fonetico, *verso tutti i luoghi*. Luoghi emersi attraverso la forza evocativa del bios fonetico; luoghi dunque di presenze fantasmatiche che direzionano – *volens nolens* – la pratica in corso. È in questo senso che occorre ripensare anche la natura dell'arte, del sapere estetico-senziente: esso propriamente nasce solo ora assumendo le sembianze di *ciò che lo fece nascere*. Esso ha infatti natura propriamente oggettuale-significativa e si mostra come il correlato esplicito, utopico, fantasmatico, del corpo staccato, inerte e morto. Corpo staccato che siamo noi in quanto parlanti eredi della tradizione filosofico-scientifica; tradizione alfabetico-matematica che trova casa nel suo incedere analitico-anatomico tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo. Proprio la ripetizione automatica

<sup>2</sup> Per una comprensione più ampia delle poste in gioco del SAD si rinvia a *Fare communitas. Verso una composizione degli impossibili* contenuto all'interno del plico *Vivere insieme, fare insieme*. Questo invito muove dalla convinzione che nessuna esautività possa abitare questo tipo di ricerche; esse traggano buona energia, quando la traggono, in virtù dell'investimento vibrante e mechricamente condiviso a cui daranno luogo.

<sup>3</sup> J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante*, trad.it., Guanda, Parma 1989. pp.152-154. Inoltre, si ricorda D. Chamovitz, *Quel che le piante fanno. Guida ai sensi del mondo vegetale*, trad.it., Raffaello Cortina, Milano 2013.

<sup>4</sup> Per una comprensione adeguata del senso dello *stacco* qui in uso si veda: C. Sini, *L'origine del significato*, §§ 3.41,42-45, 50, 53, 93, 107-8, in *Transito Verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, in *Opere*, vol. V, Jaca Book, Milano 2012, pp. 252-259, 278-279, 285-286.

della possibilità analitica emersa con l'alfabeto e ulteriormente radicalizzatasi con l'algebra matematica, ha prodotto di rimbalzo un certo vuoto, una certa mancanza, una certa attesa. Attesa come controeffetto delle rappresentazioni; attesa come correlato del rinvio da segno a segno. Attesa da intendersi in senso pro-positivo come potenza della nostalgia: anelito al ritorno dell'intero, di *praxis*, di *zoè*. (cfr. brogl. 29-33).

Ma questa fede nel ritorno dell'intero è letteralmente fuorviante. Fuorviante poiché *praxis* e *poiesis*, così come *zoè* e *bios*, sono figure rinviantisi reciprocamente: accadendo la prima accade simultaneamente la seconda, accadendo il corpo morto accade simultaneamente il corpo utopico. Ma il corpo utopico, come anche il corpo morto, vengono ora compresi all'interno della luce fantasmatica che li ha prodotti. La fede nel ritorno dell'intero dunque, è propriamente fede in un abbaglio: abbaglio segnico che scambia il segno per ciò a cui esso rinvia. È proprio in virtù del continuo ritorno del segno, del segno che rinvia sempre ad un altro segno, di un morto che rinvia sempre ad un altro morto, che troviamo una ragione per la quale l'occidente è il luogo, tra molto altro, dell'enciclopedia e dei musei. Si annida forse in questo automatismo segnico, sia detto per inciso, anche lo specifico intellettualismo occidentale? (cfr. brogl. 53-57).

E allora: quale la fede delle arti dinamiche, quale la potenza anelata? Senza questa fiducia nella potenza, senza questa fiducia fondamentale verso una capacità di effettuazione in avanti, nessuna arte dinamica (cfr. brogl. 58-9). Ma potenza di che cosa? E la risposta accaduta nel SAD è di ordine politico-pedagogico: potenza di formare corpi vibranti, corpi migranti, corpi seducenti, corpi più grandi. Ecco il segreto pulcinellesco delle arti dinamiche. Attraverso l'itinerario svolto fin qui diviene subito chiaro che la questione è complicata: si tratta, in altri termini, di suscitare desiderio di inappropriabilità attraverso il gioco del proprio-improprio che avvolge l'oggetto utopico (così anche si formulava il I nodo problematico, cfr. brogl. 45). Ma nel suscitare questo desiderio è sempre in corso la possibilità dell'abbaglio segnico, è sempre in corso la possibilità di confondere il segno e ciò a cui rinvia (inappropriabilità). Come tagliare secondo diritto si chiedeva? Come rendere il taglio preciso, conforme, alla sua anelata potenza? La risposta accaduta nell'ultima sessione del SAD è di natura enigmatica; essa infatti si mette alla prova con il segreto stesso dell'enigma: come fare commessura dell'intero e del non intero? Del concorde e del discorde? (cfr. brogl. 59-60). E ancora: come suscitare una fede co-obbligante fondata sull'inappropriabile? (così si esprimeva il II nodo problematico cfr. brogl. 46).

La risposta intra-vista fino a qui, il *fuggitorium* da battere e sul quale scommettere per indurre una metamorfosi del desiderio in vista dell'inappropriabile non è propriamente un segno, un corpo morto, un corpo utopico. (verso il III nodo problematico cfr. brogl. 48, 64). È una risposta da fare, una risposta da divenire mechriticamente: il suo nome è Eros. Da intendersi sulla via di un contagio erotico come surrogato poetico del contatto prassico in grado di consentire una trasvalutazione di ogni corpo (morto o utopico) in vista di una form-azione politico-pedagogica. (cfr. brogl. 75-76). L'espedito erotico (cfr. brogl. 66, 66 retro) è il metodo che abbiamo incontrato sulla via del desiderio politico-pedagogico di creazione di corpi più grandi: solo giocando con la madre scura, solo sprofondando nell'abisso della generazione si dà la possibilità di costruire corpi più grandi. La fede insiste nella convinzione che il ri-canto, il gesto ri-battente, l'interpretante sia potenza politico-pedagogica.

### *Corpo-testo. Dallo stacco manifesto alla marionetta*

Questo piccolo scritto ha l'intento di far luce sull'itinerario sotterraneo che ogni via battuta traccia nel suo essere percorsa e ripercorsa. Il cammino intrapreso da Florinda Cambria l'anno passato, ha delineato un tacito proliferare di domande, che allo sguardo presente acquisiscono la profondità prospettica di nuove strade da imboccare.

Allo snodo di queste direzioni problematiche, si fa propria qui la questione inerente allo *stacco manifesto*. Tema dialogante tra i due seminari, si mostrerà filo di lenza sottile e rilucente con cui ricucire pezzo per pezzo, resto per resto, il corpo mechrítico.

Ma di che corpo si tratta?

Questo corpo è il segno di un attraversamento, non di un'organicità che si compie nella sua unità, ma piuttosto di un frammento che rievoca il tutto dal suo distanziarsene. Potremmo chiederci se il segreto dell'intero non sia la distanza, da cui ogni parte si fa segno della sua perdita.

Illuminare le distanze è il proposito di ogni costellazione, non solo nel cielo ma anche qui a *Mechrì*. Questo farsi luce nella distanza significherà in qualche modo imparare ad incarnarne il transito, divenendo congiuntura, commessura tra le urgenze inconciliabili.

Per comprendere la questione dello stacco manifesto dunque, vi propongo di fingerci faro al cospetto dell'oceano oscuro delle figure incontrate nel seminario di Arti Dinamiche l'anno passato. Nello stagliarsi luminoso della nostra attenzione tra le onde scorgeremmo immediatamente una distinzione tra:

- Ciò che è prassico, stacco implicito, ossia soglia osmotico-tattile del mondo che si piega in se stesso; il cui doppio, in quanto oggetto o correlato, o per meglio dire fine, si trova nella presenza contigua (*zoe*).

- Ciò che è poietico, stacco manifesto, ossia la soglia di mondo che si taglia dal mondo, trattenendone il battimento; il cui fine è un oltre se stesso utopico (*bios*).

Nell'accogliere questa distinzione, l'attuazione della nostra stessa pratica si investe di quell'utopia: qual è la provenienza o la destinazione verso cui il nostro faro attende?

La nostra *praecisio* luminosa avvista nel buio il *bios phonetikos* e subito riconosce l'essenza familiare che esiste tra luce e voce nel loro far segno a ciò che è assente. Lo stacco manifesto accade nella *kinesis* vivente della parola come risuonare della voce che non ha luogo, per cui il suo oggetto correlato non è nella presenza contigua. La voce pervade, ma non tocca, proprio come la luce. La voce evoca il proprio oggetto nominandolo e rinviandolo agli usi comuni, che sono risposte al suo appello (B. 29).

Questa soglia vibrante prescinde dalla prassi, facendosi suo segno, ossia trattenendo il ritorno autotelico della vita in se stessa. La voce sospende la prassi autotelica, facendosi suo rinvio, simbolo che la esegue ogni volta come variazione e ritorno di un'origine incoglibile di per sé. Il ritmo prassico implicito si fa attesa del ritorno nel ritmo esplicito dello stacco manifesto (B. 30).

La finalità incarnata nell'attesa dell'altrove, che supera i confini della performance come prassi, si fa *pro-getto, pro-messa, de-siderio* (B.31).

L'origine, il flusso dionisiaco che è battimento in se stesso, riaccade nel segno apollineo, come resto, morto, staccato o strumento. Ma è sempre e solo nel proliferare segnico della conoscenza che il flusso vitale accade: Dioniso è sempre stato figlio di Apollo. In questo corpo inerte la prassi ritorna come variazione nostalgica, come eco del canto e necessità di riprender parte al ditirambo del dio.

La direzione della voce non si mostra aderente al corpo che la esegue, che la incarna; piuttosto come suo contraccolpo, un battimento che risuona nella sospensione della prassi, che si fa fine da raggiungere.

Il corpo staccato della voce è un corpo poietico, ossia un corpo che trova il proprio fine oltre la propria azione. Ma è anche corpo simbolico e segnico, supporto degli assenti da cui proviene e a cui muove. In questo corpo di giunture in-compossibili si rimanda all'intero perso per sempre, perché da sempre assente.

In questo corpo simulacro del dio, come le piccole statuine devote alla vergine che presero il nome di marionetta, l'umano si tesse come un ordito, un testo, un manto di segni luminescenti di un'alterità che si manifesta in un nuovo squarcio, nel primo stacco di gambe che disegna la danza o nel primo sussulto ominide che scopre il sole.

L'onda prassica in cui ogni azione ricade, riaccade attutita, nello strato vitale da cui è emersa, è la prima costellazione di cocci, di resti in cui si avviluppano i corpi, che nel ricordarla, sentendone la mancanza nell'acutezza del primo vagito, non faranno che ridanzarla e richiamarla. Come i profili delle onde nella voce del faro innalzano storie di distanze e di corpi emersi o affondati, i fili di lenza sottile e rilucente intesseranno una corporeità che si staglia, si taglia, ossia si traccia e si fa mondo, uccidendolo, ripetendone la perdita.

Così ogni arto sarà un taglio, l'esecuzione del silenzio nel segno vocale, il sacrificio del dio e la sua ri-attuazione nel corpo patico e poietico di ogni marionetta.

Il nostro faro, vorticando nell'acqua nel suo irradiare direzioni apparentemente non corrisposte, scopre nuove domande:

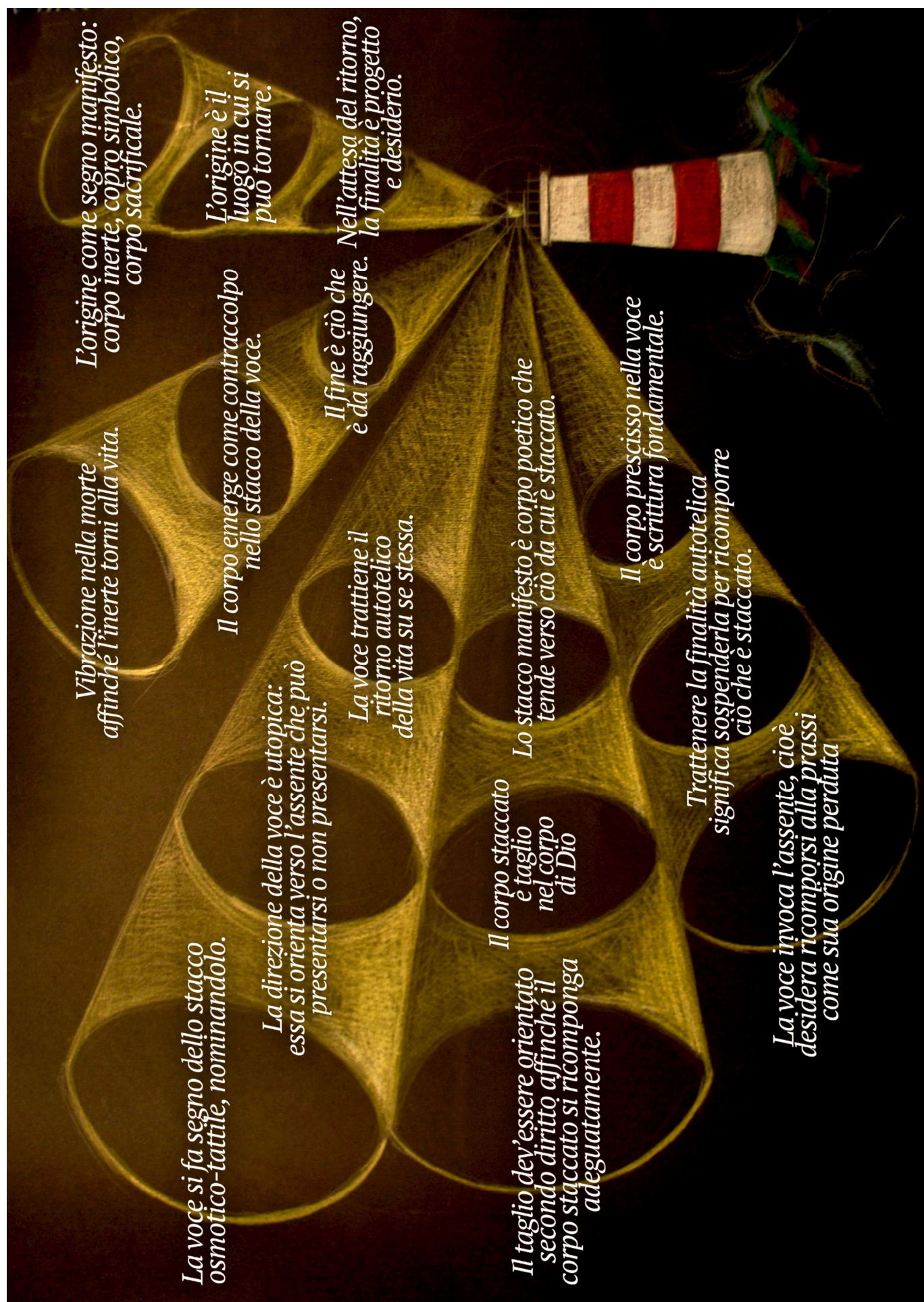
1. Il corpo-testo di ogni marionetta, quale ogni uomo come tale è, si mostra *prodotto*, ovvero strumento, di un lavoro di sutura e di taglio. In quale misura il lavoro che si fa corpo con i suoi resti delinea la postura, la *praecisio* del suo fare poietico?

2. Questo fare corpo con i resti si è detto non riguarda una tecnica di appropriazione, ma una certa maestria del contagio erotico. Come possono contagiarsi i corpi? Il far tesoro dei propri espedienti non significa prima di tutto dare voce alla propria povertà?

3. Se il corpo umano è corpo-supporto dei transiti delle pratiche che lo hanno costituito, l'illusione dei pronomi possessivi non indica forse una nuova pedagogia corporea? Una pedagogia della *praecisio* che faccia dell'esercizio dell'attenzione il taglio iniziatico, in grado di riorientare il corpo ogni volta verso il proprio desiderio, rendendolo corpo rivoluzionario e viatico dell'improprio.

Brogliacci di riferimento: dal 28 al 36.

*Figura*



## PERCORSI NEI LINGUAGGI IN TRANSITO

### Governo del territorio: *La città e la legge*

Le tre sessioni di «Linguaggi in transito» condotte da Gabriele Pasqui (6 e 20 novembre, 4 dicembre 2016) erano rivolte alle sempre più tumultuose modificazioni dell'abitare urbano, che ha da poco superato la popolazione mondiale delle campagne e che vede configurazioni inedite, sorprendenti e inquietanti sia del tessuto urbano, sia della natura dei suoi abitanti. La pianificazione urbana, disciplina della quale Gabriele Pasqui è docente ed esperto, si presenta come un crocevia di saperi molteplici: tecnici, giuridici, normativi, istituzionali, economici, politici, antropologici. In questo senso è un luogo eminentemente esemplare per l'interrogazione transdisciplinare di Mechrí e il lavoro di Pasqui, in proposito, è stato a sua volta un modello sul quale è necessario tornare sempre di nuovo a riflettere e a lavorare.

I ricchissimi materiali del ciclo di incontri (<http://www.mechri.it/archivio/2016-2017/governo-territorio/>) sono inoltre un luogo non secondario per esercitare, al loro interno e al loro margine, la nostra fondamentale questione: come si forma un corpo umano? Da sempre le modalità di rapporto con il territorio caratterizzano quel tipo di abitazione che è propria della specie umana; la quale non ha con l'ambiente una relazione meramente speculare, come accade prevalentemente per le specie animali, le quali *sono* il loro ambiente, non lo *hanno*; questo invece accade con gli umani, perché essi non hanno un dove definito e definitivo in termini biologici. Il dove degli umani è anche sempre un altrove sul pianeta, sicché, a dire propriamente, essi non sono il loro dove, ma lo hanno sempre provvisoriamente altrove, cioè in termini anche culturali. L'architettonica del corpo umano e del suo linguaggio è anche l'architettura del suo abitare, come comprese perfettamente Heidegger (cfr. *Costruire, abitare, pensare*, 1951, Colloqui di Darmstadt su "Uomo e spazio", trad. it. in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976). In sostanza un corpo è *umano* perché è abitato da risposte linguistiche e perché abita in modo altamente tecnico.

Nella plurimillenaria vicenda dell'abitare umano la dimensione urbana rappresenta un capitolo di primaria importanza, capitolo nel quale siamo fortemente collocati, in maniere, oggi, anche esplosive, ed è su queste che il lavoro di Pasqui ha donato contributi di grande rilievo. Forniamo qui una sintesi delle principali questioni emerse, in ordine progressivo rispetto a come il lettore le può via via ritrovare e studiare nei materiali dell'Archivio on line.

Anzitutto il nesso essenziale che da molto tempo lega la filosofia con la città: Platone, Aristotele, Agostino, Campanella sono gli autori che Pasqui richiama. Socrate lo disse espressamente: la filosofia è essenzialmente dialogo; inutile parlare agli alberi, perché gli alberi non rispondono. Il corpo umano del filosofo è essenzialmente un corpo cittadino, che ha entro le mura il luogo delle sue strategie e dei suoi desideri. Un luogo reale e ipotetico. La storia della città è estremamente varia e antica. Il filosofo può nascere solo in quella che vede propriamente la nascita della "vita urbana", come dice Pasqui, rinviando in proposito al libro di Massimo Cacciari *La città*, del 2004.

La ricostruzione introduttiva di Pasqui procede dalla città come luogo chiuso e murato alla attuale tendenziale scomparsa di un limite preciso fra città e campagna. Per altro verso, le città tendono ad assomigliarsi sempre più, cioè a essere luoghi semplicemente attraversati dalle popolazioni più diverse. I corpi stanziali e i corpi in transito si intrecciano in vari modi, non sempre pacifici, manifestando e acquisendo sensi di umanità corrispondenti.

Di qui, dice Pasqui, la duplice funzione delle leggi cittadine, le quali da un lato regolano i comportamenti degli esseri umani, dall'altro organizzano lo spazio urbano in base a obiettivi politici e di mercato (poiché la città, non solo moderna, è da sempre il luogo economico per eccellenza). In proposito Pasqui rinvia a tre libri dei quali ricorda l'importanza: L. Massa, *Spazio e cittadinanza. Politica e governo del territorio*, Donzelli, 2015; L. Gaeta, *La democrazia dei confini. Divisioni di*

*suolo e sovranità in Occidente*, Carocci, 2011; G. Ferraro, *Il libro dei luoghi*, Jaca Book, 2011, che analizza in particolare quelle che l'autore considera le tre città archetipiche dell'Occidente: Delfi, Gerusalemme e Roma. Dalla loro storia emerge anche la progressiva desacralizzazione dei luoghi, dovuta, dice Pasqui, all'imporsi della scienza fisica, della tecnica e della politica moderne.

Dopo questa ampia introduzione il lettore trova in Archivio una suggestiva ed eloquente raccolta di tavole relative alla urbanizzazione planetaria, a partire dalla celebre composizione fotografica che mostra, nella attuale Terra, i "Signori della luce". Bisogna considerare la pianificazione urbana come una scrittura di mondo, dice e mostra Pasqui: una scrittura che annoda le competenze più diverse, fondamentalmente articolate in attività politiche, amministrative e tecnologiche. Quale sia però l'unità di senso di questo lavoro composito è la domanda che attraversa tutti gli esempi e i problemi che Pasqui continuamente solleva. È evidente che ogni pianificazione urbana comporta esiti di inclusione e di esclusione e quindi, diciamo noi, effetti macroscopici, anche se apparentemente invisibili e inapprezzabili, di modificazione dei corpi umani, dei processi formativi e delle anime che abitano le relative capacità e risposte. Dimmi come abiti e ti dirò chi sei, si potrebbe dire, anche se è vero che degli esseri umani è proprio un limite di possibile trasformazione e ribellione nei confronti del *dato* di partenza.

In questo senso, la fondamentale costruzione delle mappe, che caratterizza il complesso lavoro della pianificazione urbana, assume un rilievo tutto particolare. Il Seminario di Pasqui ha inteso mostrare questo lavoro negli strumenti del suo farsi, rispondendo appieno alla esigenza che Mechrí suole porre alle discipline particolari: esibire le loro pratiche in atto e non soltanto i risultati e gli "oggetti". L'Archivio presenta una serie di materiali e di documenti relativi alla trasformazione degli scali ferroviari milanesi: un lavoro tuttora in corso che ha visto impegnato il Politecnico di Milano e Pasqui in persona. Le mappe, le figure, le fotografie degli incontri con gli abitanti direttamente interessati, le ipotesi e le proposte costituiscono luoghi preziosi per comprendere come concretamente si svolge il lavoro della programmazione urbana, con tutti i suoi aspetti eterogenei e nondimeno necessari. Pasqui ci insegna a non cadere preda di ideologiche e illusorie pretese di "oggettività scientifica". Osservare tutte le operazioni impiegate, analiticamente e da vicino, mostra, per esempio, che le pratiche in uso sono sia ampiamente discorsive sia non discorsive: orientare un'assemblea popolare verso la soluzione tecnica politicamente ed economicamente preferita comporta insospettite capacità retoriche che agiscono sotto l'apparenza di ragioni sovraperpersonali e necessarie. Così si modella la città futura e dunque anche il corpo dei suoi futuri abitanti. Di qui Pasqui allarga la sua documentazione e riflessione nel quadro più generale della urbanistica milanese, delle sue dinamiche decisionali, dei suoi limiti e paradossi.

Il materiale in Archivio comprende infine uno scambio epistolare tra Francesco Albanese e Gabriele Pasqui che invitiamo caldamente a rileggere con attenzione. Alla luce di un riferimento al *potlach* (Franz Boas), in cui la pratica del dono trova il punto più alto quando il dono stesso viene distrutto, testimoniando così il grande prestigio del suo ultimo possessore, Albanese scrive: «Una questione posta durante gli incontri è stata la seguente: come si intrecciano pratica urbanistica e conoscenza della stessa?». Il lavoro dell'urbanista prevede la costruzione di mappe, ma non prevede la loro distruzione, così che dai suoi frammenti (come nel *potlach*) possa nascere qualcosa di nuovo. D'altra parte, «come si distrugge la fiducia che mi fa credere che alle mappe non bisogna credere?»

Nella risposta Pasqui accenna al problema profondo di tutto il suo Seminario, problema che del resto è anche al centro della ricerca in Mechrí. Scrive Pasqui: «Come si può abitare una pratica e al tempo stesso dirla, raccontarla, scriverla, collocandola in un altro orizzonte di senso?». Il tema della sospensione degli effetti di verità oggettivamente dogmatici e superstiziosi di una pratica suggerisce, dice Pasqui, una trascrizione, una traslazione, una traduzione che non si ignora nel suo farsi. Per questa via è forse possibile una pratica urbanistica che non ignora come la scrittura di una mappa implichi sempre relazioni di potere, assetti istituzionali, tecniche specifiche: tutti fenomeni mutevoli nel tempo, che nel tempo ci tengono però in signoria. Come questa trascrizione possa avvenire, dice

Pasqui, è tuttora per lui, e certamente per tutti noi, ancora un gran problema; se si vuole, il problema di Mechrí.

Ma intanto noi possiamo aggiungere, come tema specifico di riflessione: relazioni di potere, assetti istituzionali, tecniche di sopravvivenza economica e di formazione spirituale generano specifici corpi umani, specifici corpi istituzionali e specifiche risposte sociali. Come farsene carico al di là del banale, e non sempre ingenuo, realismo scientifico e al di là di idealistici assoluti spirituali, naturali o morali? Come la formazione di corpi umani, abitanti delle nostre attuali frenetiche città, può essere un programma, un proposito consapevolmente perseguito, senza ignorarne i paradossi e le ambiguità?

### **Governo del fenomeno migratorio: *Anime salve***

Suggestivo il riferimento a una celebre canzone di Fabrizio De André, ma naturalmente le anime non si salvano senza salvare i rispettivi corpi. Che cosa significa dunque salvare un corpo “umano”? Il dovere “umanitario”, sancito da tanti documenti internazionali, si esaurisce con l’atto della semplice salvezza? Dalla nascita alla morte quali sono le caratteristiche che trasformano la semplice presenza di un corpo vivente in un corpo umano? Questo problema generale, che è alla base di ogni cultura presente e passata del pianeta, diviene oggi particolarmente drammatico di fronte ai grandi fenomeni migratori che investono varie regioni della terra e in modi particolari la zona del Mediterraneo.

Importante è anzitutto rileggere ciò che Maurizio Molina, coordinatore del ciclo di incontri («Linguaggi in transito: governo del fenomeno migratorio»), scriveva nella presentazione del suo Seminario:

Le dinamiche migratorie rappresentano una delle questioni più complesse e problematiche nell’attuale clima politico, economico e sociale, sia a livello nazionale che europeo. I flussi migratori, peraltro, sono sempre più spesso di carattere misto, riguardano cioè diverse categorie di persone che, partite volontariamente o forzatamente dai rispettivi Paesi d’origine, si mescolano fra loro durante il viaggio verso l’Europa, attraverso il Mediterraneo. I rifugiati possono essere definiti come “migranti involontari”. Sono donne, uomini, bambini bisognosi di protezione perché costretti a lasciare i loro affetti e la loro terra a seguito di circostanze indipendenti dalla loro volontà. L’opinione pubblica, che spesso non fa distinzione tra rifugiati e immigrati, considera entrambi come una minaccia per l’equilibrio economico e sociale dei Paesi di approdo. Complice l’atteggiamento spesso allarmista dei *media*, la “diversità” incarnata dall’ “altro” viene intesa in un’accezione quasi sempre negativa. Ma quello che veramente è in gioco è la possibilità di elaborare una diversa nozione di cittadinanza e di adottare, nel merito, nuove leggi che siano in grado di rispondere in maniera efficace alle trasformazioni che attendono le generazioni future.

I tre incontri (28-29 gennaio e 18 febbraio 2017) si sono anzitutto basati su solidi e molto ampi documenti che devono essere letti con grande attenzione da chiunque desideri dire la sua sugli aspetti attuali del fenomeno migratorio, con particolare riferimento all’Italia. In proposito Maurizio Molina ha donato all’Archivio di Mechrí una documentazione preziosa e per molti versi esauriente nei confronti delle procedure in atto e dei risvolti giuridici del problema. Si aggiunga a ciò la mirata e argomentata Bibliografia preliminare offerta da Francesco Albanese.

Tra i documenti resi oggetto di vivace e franca discussione si può qui ricordare il n. 4 dell’Archivio (<http://www.mechri.it/20162017/flussimigratori/sessione1/2016.pdf>): *Frontex: Risk. Analysis 2016*. Dopo un’ampia disamina, nelle Conclusioni del testo emerge la prevalente preoccupazione di fronteggiare il rischio dell’inserimento fra i migranti di soggetti terroristici. Certo, si dice che va sempre fatto salvo il diritto di accoglienza di coloro che fuggono da eventi bellici e da regimi oppressivi; ma il reale interrogativo è rivolto a come operare una rapida e sicura identificazione dei soggetti richiedenti asilo. Le fonti di informazione sono in notevole aumento, ma i tempi entro i quali vanno prese le decisioni restano minimi e perciò insufficienti a garantire margini di sicurezza.

Tutto ciò mostra la natura fortemente politica del problema della migrazione. Cioè la difesa di precisi interessi economici e con essi di un assetto sociale e ideologico che tende a chiudersi in se stesso e che in realtà non accetta pericoli concernenti trasformazioni delle modalità di vita e di lavoro ritenuti canonici e indiscutibili. La richiesta di identificazione dello straniero ha come unità di misura tacita l’identità di chi opera in proposito. Indubbiamente si apre qui un campo di discussione molto profondo, che sarebbe importante riattraversare.

Un corpo diviene umano mediante gli strumenti della cultura, cioè del lavoro, delle istituzioni, delle credenze, dei costumi e così via. Queste componenti sono storiche, cioè varie e mutevoli nello spazio e nel tempo, però anche e sovente ben consolidate nelle varie regioni del pianeta, tra i vari popoli, tra le differenti religioni e così via. Come addivenire a un ragionevole luogo, a una condivisa

frontiera di pacifico confronto che consenta di accogliere il diverso senza per questo distruggere il proprio? È un problema non certo nuovo, al quale non si è però mai fornita una soluzione teorico-pratica universalmente condivisa: le cose sono andate avanti sulla base dei fatti e della preminenza della forza, cioè con l'assimilazione del più debole da parte del più forte. Non può che essere così? Siamo oggi in vista di soluzioni alternative, meno violente e meno di fatto irrazionali? Allevare corpi umani presuppone un accordo universale su che cosa si intenda per "umano", oppure ci sono altre vie concrete per raggiungere un'intesa morale e perciò anche politica e sociale?

Invitiamo ora a riconsiderare in modo particolare il documento n. 10 dell'Archivio ([http://www.mechri.it/20162017/flussimigratori/sessione1/migrazioni\\_area\\_mediterranea.pdf](http://www.mechri.it/20162017/flussimigratori/sessione1/migrazioni_area_mediterranea.pdf)): *Boat migration across the Central Mediterranean*, che contiene l'importante saggio di Immacolata Caruso e Angelo Sciaudone, *I flussi migratori. Le migrazioni nell'area mediterranea*. Di notevole rilievo il paragrafo 2 che analizza il problema dell'immigrato come operatore economico. Trascriviamo le Conclusioni generali (p. 56):

Le migrazioni contemporanee nel Mediterraneo si verificano in un periodo di straordinario sviluppo di mezzi di comunicazione e flussi economici e d'intensificazione di processi sociali e culturali transnazionali. I mercati, gli individui e i gruppi sono sempre meno contenuti dalle frontiere territoriali e giuridiche degli Stati. Al contempo, si moltiplicano le relazioni transnazionali che sfuggono, almeno parzialmente, al controllo o alla mediazione dei governi. In tale contesto i migranti partono e tornano, mantenendo i contatti con il paese d'origine e con i membri della loro "comunità" residenti in altri paesi d'accoglienza con maggiore facilità. Di conseguenza, l'emigrazione, anche a seguito del cambiamento del modo di produrre e quindi del mondo del lavoro, diventa sempre meno uno spostamento definitivo e si trasforma in una serie di soggiorni intermittenti, soprattutto nel caso di prossimità geografica tra i paesi d'origine e di accoglienza. Parallelamente, lo sviluppo e il mantenimento di interessi e legami sociali in diversi spazi politici, economici e sociali, risulta potenzialmente più semplice. Si osserva così l'emergere di nuove possibilità per gli individui immigrati in termini di mobilità, comunicazione e commercio, e lo sviluppo di reti transnazionali economiche e sociali di migranti e di nuove identità transnazionali. In questo quadro, il rapporto tra migranti e sviluppo dei paesi di origine, a partire dallo strumento finanziario costituito dalle rimesse, può essere un elemento particolarmente promettente nella costruzione da parte dell'Unione Europea di una *politica di prossimità* verso i suoi nuovi confini. La proposta di articolare tale politica attraverso la promozione di Partenariati Interregionali che colleghino l'UE con i nuovi vicini si accorda pienamente con i caratteri e la logica riscontrata nelle migrazioni contemporanee. L'obiettivo a breve dell'Unione Europea è, pertanto, quello di intensificare e valorizzare i flussi materiali e immateriali bidirezionali e circolari fra i paesi e le aree coinvolte, trasformando sempre più i rapporti di cooperazione allo sviluppo di tipo unidirezionale (donatore-ricevente) in processi partecipati all'interno di partenariati internazionali tra i diversi soggetti dei territori collegati.

Altro documento di fondamentale importanza è il n. 13 dell'Archivio ([http://www.mechri.it/20162017/flussimigratori/sessione2/2\\_290117\\_PolitichemigratorieinEuropaeinItalia.pdf](http://www.mechri.it/20162017/flussimigratori/sessione2/2_290117_PolitichemigratorieinEuropaeinItalia.pdf)): *Sli-des sessione 2. Politiche migratorie in Europa e in Italia* (29 gennaio 2017). Testo fondamentale sia per la sua ricostruzione storica, sia per la raccolta dei successivi documenti giuridici, il tutto in una esemplare sintesi di facile lettura e assimilazione. Vediamo in un quadro chiaro il sistema comune di asilo europeo (con gli accordi di Dublino ecc.) nelle sue procedure e nelle norme di accoglienza. In primo piano, con diretto riferimento all'Italia, la politica dei respingimenti. Di fatto questa procedura (che varie forze politiche vorrebbero incentivare) si è svolta e si svolge in violazione dell'art. 10, commi 3 e 4, del Protocollo addizionale della Convenzione delle Nazioni Unite contro la criminalità organizzata transnazionale per combattere il traffico di migranti via terra, via mare, via aria. Ne è derivata una condanna dell'Italia da parte della Corte europea dei Diritti dell'Uomo (sentenza del "caso Hirsi").

Motivo di ulteriore riflessione sono, credo, i due criteri che vietano il respingimento: che nel paese di origine il migrante non possa disporre dell'esercizio di libertà democratiche; che in quel paese possa essere soggetto a morte, torture, trattamenti inumani e depravanti. Quindi una ragione politica e una ragione umanitaria. La prima suscita, credo, qualche perplessità. Essa in sostanza stabilisce che l'unica condizione "legale" di vita sul pianeta è quella delle società democratiche occidentali, caratterizzate da valori laici, da una organizzazione economica tendenzialmente liberistica, da istituzioni fondate sul voto popolare e così via: cose senza dubbio di grande valore, ma la cui imposizione universale non trova un fondamento di legittimità plausibile.

Il problema è quello di non trasformare una condizione di vita storica in una supposta verità ontologica. Se la storia culturale dell'Occidente ha un motivo di vanto è l'imporsi progressivo in essa della visione ermeneutica, a partire dalle considerazioni di Spinoza sui profeti biblici e sulle verità della Bibbia. Riconoscere questo approccio, di contro alle superstizioni e alle violenze delle ontologie e degli assoluti, non significa stabilire una superiorità "oggettiva", ma significa assumere una coerente postura pratica e morale. Per esempio, la rivendicazione della liberazione della condizione delle donne in Occidente (e conseguentemente nel mondo) non significa una verità assoluta relativa all'essere ontologico della natura femminile in generale; significa, nella consapevolezza che questa trasformazione cammina con le mutate condizioni storico-sociali dei rapporti tra i sessi e ne è conseguenza, fornire di fatto modi di vita attualmente preferibili, desiderabili, perseguibili con un senso di piena realizzazione e di giustizia. Che le cose stiano effettivamente così non è pertanto garantito da una sorta di fondamento "ontologico" relativo alla bontà della politica democratica e della sua filosofia al femminile, ma è piuttosto un impegno attivo che, se viene contraddetto e disatteso nella pratica, rende l'istanza democratica una menzogna e un'ipocrisia, cioè una ulteriore copertura di rapporti basati sulla mera forza e sull'assoggettamento di esseri umani. Ecco un punto sul quale la discussione a Mechri potrebbe dare frutto. Il modo con il quale il corpo dei migranti è, per esempio, trattato, una volta accolto, potrebbe fornire un indizio del fatto che, sul piano della espressione dei principi l'Occidente si muove in un modo, ma sul piano delle provvidenze politiche in un altro.

Il documento che stiamo citando presenta in effetti delle sintetiche Conclusioni che si possono così riassumere: fallimento sostanziale della politica degli ingressi e assenza di dispositivi atti a stabilizzare e a integrare gli stranieri residenti.

Suggeriamo un ultimo riferimento al documento n. 14 dell'Archivio: *Slides sessione 3A e 3B* ([http://www.mechri.it/20162017/flussimigratori/sessione3/3A\\_180217\\_AsiloinItalia.pdf](http://www.mechri.it/20162017/flussimigratori/sessione3/3A_180217_AsiloinItalia.pdf), [http://www.mechri.it/20162017/flussimigratori/sessione3/3B\\_180217\\_CittadinanzaeApolidiainItalia.pdf](http://www.mechri.it/20162017/flussimigratori/sessione3/3B_180217_CittadinanzaeApolidiainItalia.pdf)), entrambe del febbraio 2017, sul tema *Cittadinanza e apolidia in Italia*, con l'utile corredo di testi di legge e dati statistici. Che significa essere oggi uno straniero in Italia? Una condizione che in un passato anche recente gli italiani hanno vissuto in prima persona in vari paesi del mondo e che di nuovo in vario modo ancora li concerne.

**Diritto: Evoluzione e interpretazione della legge, fra certezza e incertezza del diritto**

Le tre sessioni di «Linguaggi in transito: diritto» (1, 8, 22 aprile 2017) trovano nell'Archivio di Mechrí un'ampia e circostanziata raccolta di documenti giuridici relativi ai temi esemplificativi posti sul terreno: in particolare la legge sulla fecondazione assistita e quella sulle unioni civili e i riflessi sulla *stepchild adoption*. Ma il tema generale è stato anche quello di invitare a riflettere sulle trasformazioni della società e dei suoi linguaggi.

Così scriveva Riccardo Conte nella presentazione del suo Seminario:

[...] La legge interviene a regolare rapporti sociali che già rappresentano una nuova realtà. Nel periodo che intercorre tra l'emersione di nuovi rapporti o istanze sociali e l'introduzione di una disciplina legislativa, nel caso in cui nascano delle controversie, il giudice (civile, non quello penale) deve sempre poter decidere, pur in assenza di una normativa *ad hoc*, applicando il criterio dell'analogia: il che rappresenta un'altra faccia della interpretazione. È solo in un secondo momento che il legislatore interviene con una nuova disciplina, spesso elaborandola sulla base degli orientamenti *medio tempore* espressi in giurisprudenza (non raramente contraddittori), in una valutazione che è legata ai rapporti tra le forze sociali: poiché le norme sono sempre la produzione di una lotta di classe, quali che siano queste classi (datori di lavoro/prestatori di lavoro, produttori/consumatori ecc.). In questa complessità di rapporti istituzionali e sociali, nel succedersi vorticoso delle idee e dei costumi, il concetto di certezza del diritto è viepiù una chimera.

Conte ebbe poi modo di mostrare come non sia necessario attendere Marx per comprendere la relazione del diritto con la lotta di classe: già Beccaria, fatto oggetto di analisi e riferimenti assai efficaci, era su questa strada.

Il punto molto discusso in tutte e tre le sessioni (e che potrebbe essere ripreso con profitto nelle Costellazioni) è quello del valore pedagogico delle leggi. La legge, ha sostenuto e mostrato concretamente Conte, non equivale solo a un divieto. Essa non è solo e non è sempre un comando associato a una pena. Ci sono per esempio leggi che sanciscono un diritto. Già qui vediamo chiaramente che l'attività legislativa e la sua applicazione concreta concorrono alla formazione di comportamenti e quindi di "corpi umani", come recita il tema in base al quale ripercorriamo qui i materiali dei Linguaggi in transito. Le norme giuridiche emanate da un'autorità sono preposte a regolamentare i rapporti sociali entro un determinato territorio. In questo senso concorrono a formare "cittadini" ovvero soggetti di diritto.

Naturalmente su questo tema delicato e importante si sono moltiplicate le domande; anzitutto due, che Riccardo Conte ha variamente documentato e commentato: domande sul fondamento dell'interpretazione e sul linguaggio della giurisprudenza. Chi stabilisce, per esempio, la differenza tra la legge naturale (posta come ovviamente esistente) e la legge civile? Come intendere la cosiddetta "famiglia naturale"? Non è evidente che qui si dà per scontata l'interpretazione aristotelica, con la quale si apre la *Politica*? Essa ha certamente segnato i destini dell'Occidente, trasformandosi con l'avvento del cristianesimo, con la reinterpretazione di San Tommaso ecc. E in effetti, ci si è chiesto, è possibile pensare a una legge naturale non divina? L'avvocato Margherita Conte, presente al Seminario, ha appunto sottolineato l'origine religiosa, cioè rituale, del diritto: non a caso si dice che i processi "si celebrano".

Conte propose di intendere la legge naturale come la differenza tra la legge positiva e l'istanza sociale; quest'ultima è più ampia della legge positiva e la legge naturale invocata costituirebbe l'area che si pone tra le due. Naturalmente questo è un luogo che mostra chiaramente il continuo modificarsi del diritto nel tempo e una delle domande emerse chiedeva se si possa legittimamente parlare di "evoluzione" del diritto, in senso positivo e necessario. Il linguaggio della legge è legato a trasformazioni sociali e culturali e poi a differenti interpretazioni delle norme del passato. Per esempio Conte ricordava la legge 459 del codice penale (poi dichiarata incostituzionale e cancellata nel 1968): essa stabiliva la responsabilità penale della moglie adultera (non del marito adultero). Una prima domanda

è: finché fu vigente, dobbiamo dire che fu “educativa”? Di certo contribuiva a costruire una certa immagine della “umanità” del corpo femminile. Coloro che la resero vigente partivano nondimeno dalla loro immagine del corpo umano sessuato e la stessa cosa è da dirsi per coloro che ne patrocinarono l’abolizione, non a caso, forse, nel clima del ’68.

Insomma, la legge riflette la mentalità del *quisque de populo*, ricorda Conte; il che significa che la sua funzione pedagogica va di pari passo con imposizioni di natura fattuale: non quale sia, o si possa legittimamente e fondatamente pensare che sia l’umanità del corpo femminile, ma come le forze sociali, in base a determinate situazioni economiche e rapporti di potere, ritengono giusto pensare che sia e perciò imporlo come modello, cioè dotarlo di specifici diritti, protezioni, doveri ecc. Si vede bene, se si considera la cosa senza pregiudizi ideologici di sorta, che, come ha osservato Gabriele Pasqui, la funzione pedagogica della legge trova unicamente fondamento nella sua efficacia *pro tempore* e nel suo avvalorare un sistema di valori presupposti e considerati come buoni in sé. Organizzare l’esistente, ha mostrato Conte, significa progettare ciò che esisterà. In questo senso il diritto è una delle più potenti istanze di realizzazione della *humanitas* degli esseri umani, una delle vie e dei mezzi per rendere umani gli umani in base ai loro reciproci rapporti e in base alle condizioni della vita naturale, economica e morale. Un punto nel quale diritto e filosofia del diritto si incontrano, si confrontano e infine anche si confondono.

Un punto che oggi appare particolarmente problematico e controverso. Chiede per esempio Conte: la desacralizzazione dei luoghi, sempre più evidente nel mondo occidentale, implica la scomparsa del sacro, che peraltro è per molti l’antica origine del diritto? E in tale caso, come stabilire che cosa sono spazio pubblico e interesse pubblico? Siamo sul crinale, ha detto Pasqui, tra l’universalismo del diritto europeo e il suo ideale di *humanitas*, e il particolarismo/pluralismo che da tutte le parti del pianeta rivendica ormai le sue buone ragioni e i suoi diritti. Chi però può decidere e in base a che? *Tertium non datur*. Aveva ragione Derrida: chi stabilisce le ragioni dell’ospitato? l’ospitante? Chi quelle dell’ospitante? l’ospitato? Non a caso la questione della legge e della sua fondazione è stato il tema portante dei lavori di Mechrí nell’anno scorso, lavori che qui rievochiamo.

## Crocevia dei linguaggi

### A. *Biologia e filosofia* (<http://www.mechri.it/archivio/2016-2017/crocevia-dei-linguaggi/biologia/>).

La corrispondente sezione dell'Archivio on line comprende numerosi interventi che testimoniano della ricchezza del confronto e della fecondità delle proposte e delle riflessioni che ne sono scaturite: a questo materiale prezioso, tra le realizzazioni più sorprendenti di Mechrí, si invita a rinnovare l'attenzione.

Per il tema che qui interessa (come si forma un corpo umano) numerosi sono gli spunti, diretti o indiretti, che emergono dalla rilettura dei testi; qui ci limitiamo a qualche sintetico riferimento, certamente inadeguato e ingiusto relativamente a ciò cui non si è potuto rinviare espressamente.

Per esempio, Eleonora Buono scriveva: «Le persone non prendono il senso da sé, non sono indipendenti da ciò che le attornia, vale a dire dal contesto culturale in cui si situano. [...] I singoli esseri umani sono delle stratificazioni di pratiche, che si sommano, si intrecciano senza posa, conferendo il senso al loro agire».

Si vedano anche le molto ricche considerazioni di Mario Alfieri sulla tecnica: può esistere un corpo umano senza riferimento alla storia della tecnologia? D'altra parte, «dove finisce il corpo?», si chiede Francesco Albanese. «Quale *lavoro* produce come *resto* il *corpo*?»

Fondamentali sono poi i riferimenti alle questioni di metodo, che emergono di fatto, in modi palesi o sottintesi, in tutti gli interventi; per esempio in quelli di Giuseppe Sparapano, Mario Alfieri, Egidio Meazza e di altri ancora. Con quale postura si affronta un dialogo tra la biologia e la filosofia? Che tipo di *humanitas* è in gioco in tale confronto? Chi parla nel dialogo? Un biologo? Un filosofo? Un "terzo"? Chi può rispondere, chi se la sente di farlo? Si può *non* farlo? Sono solo alcune domande fra le tante.

Alle questioni di metodo si connettono i quattordici interventi della sezione successiva («Esercizi di crocevia»): come si esercita il corpo dei saperi al confronto transdisciplinare, che è una delle anime portanti di Mechrí? Anche in questo caso la ricchezza delle quattordici proposte delinea un fondo di materiali scientifici di notevole e spiccata attualità, un vivo patrimonio di proposte da tenere a disposizione, da elaborare e da conservare con cura.

### B. *Filosofia e arti dinamiche* (<http://www.mechri.it/archivio/2016-2017/crocevia-dei-linguaggi/filosofia-e-arti-dinamiche/>).

Nel suo lucido intervento, riprendendo l'invito di Antonio Attisani a proposito della missione dell'arte («Tornare là dove non si è mai stati»), Egidio Meazza scrive: «Penso che l'abbandonarsi all'assenza di stabile identità per lasciarsi invadere dalla forza sovraindividuale di una materia oscura [...] possa mettere in relazione con questa vita transimmanente (un termine che Florinda Cambria ha usato in altro contesto, ma che anche qui mi sembra particolarmente adatto). Si può dire che cosa sia questa vita? Credo di no, o meglio, penso che si possa dire e di fatto lo stiamo continuamente dicendo, ma solo deformandola, dando la forma della nostra conoscenza a ciò che forma non ha».

In altre parole: il divenire "umano" del corpo umano sarebbe una sorta di deformazione trascendentale?

### C. *Teologia e biopolitica* (<http://www.mechri.it/archivio/2016-2017/crocevia-dei-linguaggi/biopolitica-e-teologia/>).

I due testi di questa sezione (Egidio Meazza e Lorenzo Karagiannakos) non sono certo privi di spunti importanti per il nostro tema. Karagiannakos, per esempio, scrive: «[...] se i segni che leggo sono morti come il corpo su cui sono incisi, allora "io" *sono* nella misura in cui, eseguendoli, resuscito un morto in me. *Solo morendo vivo, e vivendo uccido*».

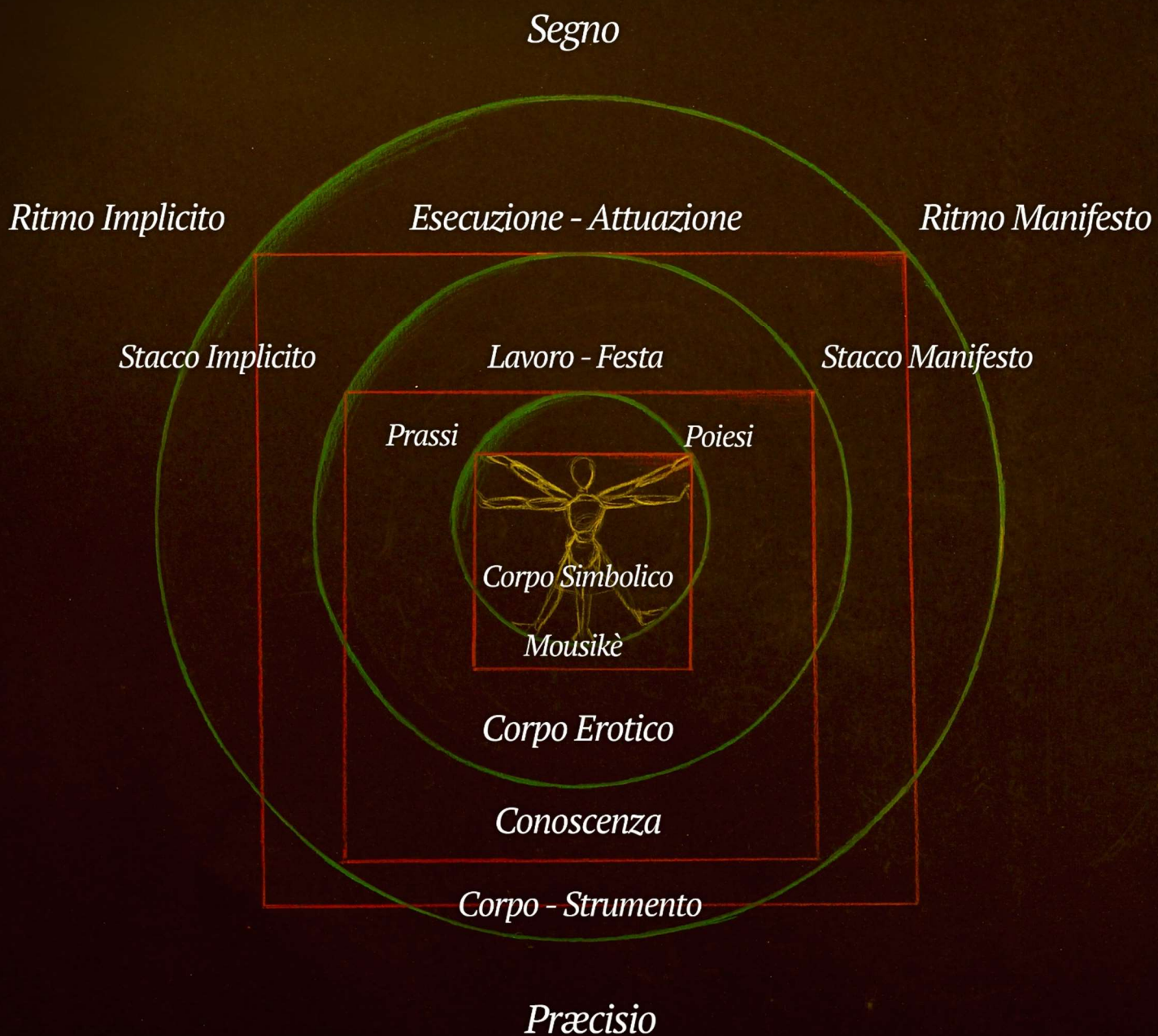
Un corpo diventa umano attraverso i suoi morti, non senza di loro; un corpo resuscita solo nell'attimo fuggente della vita che lo consegna alla morte: solo così, sembra, è "umano". Esattamente come il sapere dello sguardo di Orfeo che, per un istante, resuscita e insieme condanna il fantasma di Euridice.

**D. Diritto e biologia** (<http://www.mechri.it/archivio/2016-2017/crocevia-dei-linguaggi/diritto-e-biologia/>)

La sezione vede il confronto tra Carlo Alberto Redi e Manuela Monti da un lato e Riccardo Conte dall'altro: di nuovo il tema della umanità del corpo umano, colto ora in relazione costitutiva e strutturale con la morte. Certo, gli umani sono gli animali che sanno di essere mortali; questo "sapere" li abilita a decidere della propria morte? Questo il problema, morale e giuridico, religioso e filosofico, antropologico e tecnico. Il tema è quanto mai attuale e in esso ne va di come concepiamo la natura della *humanitas* che è in ognuno di noi. Sapere la morte, dare la morte, darsi la morte, proibire la morte: gioco dei quattro cantoni in cui si iscrive tutta la storia della civiltà.

*Marionetta Vitruviana*

Michela Torri



*M.T.*

**BIBLIOGRAFIA**

- AA.VV., *Vita, conoscenza*, a cura di F. Cambria, Jaca Book, Milano 2018.
- Aristotele, *Politica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1973.
- Attisani, A., *L'arte e il sapere dell'attore. Idee e figure*, Accademia University Press, Torino 2015.
- Beccaria, C., *Dei delitti e delle pene*, Feltrinelli, Milano 1991.
- Boas, F., *L'uomo primitivo*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1995.
- Cacciari, M., *La città*, Pazzini, Rimini 2004.
- Cambria, F., *Far danzare l'anatomia*, ETS, Pisa 2007.
- Chamovitz, D., *Quel che una pianta sa. Guida ai sensi nel mondo vegetale*, trad. it., Cortina, Milano 2013.
- Craig, G., *L'attore e la supermarionetta*, in *L'arte del teatro. Il mio teatro*, trad. it., Cuepress, Bologna 2016.
- Derrida, J., *De l'hospitalité*, a cura di Anne Dufourmantelle, Calmann-Lévy, Paris 1997.
- Ferraro, F., *Il libro dei luoghi*, Jaca Book, Milano 2011.
- Gaeta, L., *La democrazia dei confini*, Carocci, Roma 2015.
- Goethe, J. W., *La metamorfosi delle piante*, trad. it., a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 1989.
- Grotowski, J., *Sulle tracce del teatro delle fonti*, in *Oltre il teatro*, vol. 3, trad. it., La Casa Usher, Verona 2016.
- Id., *Tu es le fils de quelqu'un*, in *L'arte come veicolo*, vol. 4, trad. it., ivi, Verona 2016.
- Heidegger, M., *Costruire, abitare, pensare*, trad. it., in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- Kantor, T., *Il teatro della morte*, trad. it., Ubulibri, Milano 2000.
- Massa, L., *Spazio e cittadinanza. Politica e governo del territorio*, Donzelli, Roma 2015.
- Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, trad. it., Adelphi, Milano 2011.
- Platone, *Fedro*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1976.
- Sini, C., *L'origine del significato e Le arti dinamiche*, in *Transito Verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, in *Opere*, vol. V, Jaca Book, Milano 2012.
- Sironi, A., (a cura di), *Vijñānabhairava. La conoscenza del tremendo*, trad. it., Adelphi, Milano 1989.
- Spinoza, B., *Trattato teologico-politico*, trad. it., Einaudi, Torino 1980.
- Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, ESD, Bologna 2003.