

Ripensare l'identità: nuove prospettive di teoria critica

di Giorgio Manfré

«L'identità non è una sostanza autosufficiente, ma è una sintesi coordinante che conferisce un determinato ordine ai rinvii ad altre esperienze possibili» (Niklas Luhmann 1983b: 27).

I

Da una prospettiva sociologica¹, il concetto di identità (dal latino *idem*, lo stesso) può essere efficacemente descritto come l'insieme di due processi fra loro interrelati: il processo di *individuazione* e quello di *identificazione* (Gallino 1987). Individuazione significa, per l'individuo, capacità di osservare una differenza tra sé e l'altro da sé, di differenziarsi dal mondo esterno, e di mantenere, nel tempo, il senso di tale differenza. Al contrario, l'identificazione è il risultato della disposizione a essere incluso, a con-fondersi, del senso di una comunanza o di un'affinità con altri per effetto della quale l'individuo percepisce di essere assimilato in un'entità più vasta, che lo esorta «a usare come parlante il 'noi' in luogo di 'io'» (*ibidem*: 169). Questi due processi – lo si è detto – sono interrelati, reciprocamente funzionali, e dunque non si dà individuazione senza identificazione e viceversa. L'identità, in altre parole, si presenta come il risultato di un continuo e mutuo rinvio fra differenza (individuazione) e uguaglianza (identificazione).

Ora, il problema sembra essere che nella nostra società occidentale la necessaria reciprocità funzionale fra i due processi di cui sopra sia progressivamente venuta meno. A tal proposito la teoria della società parla opportunamente di *surplus* di individuazione e di *deficit* di identificazione. In una dinamica alquanto paradossale, l'individuo tenta di recuperare il senso della propria identità cercando di colmare il deficit di identificazione attraverso sempre nuove individuazioni. E tuttavia non vi riesce, poiché sono le identificazioni che rendono poi possibile l'individuazione. Più direttamente, è solo

Presentato dal Dipartimento di Scienze della Comunicazione.

¹ Alcune delle idee espresse in questo studio sono state presentate in forma orale durante la terza delle sessioni di *Pensando di Sera*, tenutasi il 2 novembre 2010 a Urbino presso la sede del Legato Albani. Colgo l'occasione per ringraziare gli ideatori dell'iniziativa (i componenti della Commissione Interdisciplinarietà dell'Ateneo di Urbino 'Carlo Bo') – in particolare, Maria Paola Mittica – e Riccardo Cuppini, con il quale in quella circostanza ho avuto il piacere di dialogare in merito a questioni scientifiche talvolta trascurate, ma in realtà di una certa rilevanza: se non altro ai fini dei successivi sviluppi della sua e della mia ricerca.

l'appartenenza a un contesto socio-culturale – l'interiorizzazione dei suoi valori e delle sue norme – che mette l'individuo nelle condizioni di sapere come individuarsi: venendo a mancare o essendo labile l'identificazione, insomma, l'individuazione va inevitabilmente in corto circuito.

Così, con la progressiva evanescenza di ogni spazio collettivo di identificazione, il singolo individuo si ritrova a fronteggiare un carico notevole di stimoli e sollecitazioni, senza però avere più a disposizione contesti di condivisione e di contenimento adeguati. Non solo: a ciò va aggiunto che, rispetto a quelle che sono le sue effettive capacità di elaborazione, l'individuo dovrà poi gestire siffatta eccedenza di stimoli e sollecitazioni in un'ottica selettiva di persistente reversibilità.

Si può parlare, in tal senso, di un mutamento di portata epocale: da una società delle appartenenze in cui l'individuo costruisce la propria identità all'interno di un *rapporto organico*, si è passati a una società sempre più complessa rispetto alla quale l'individuo stesso costituisce il suo ambiente².

Il mutamento epocale di cui sopra riguarda, dunque, qualcosa che è *tipico* della condizione umana, e che investe il rapporto tra la natura – o vita – individuale, da un lato, e la sua organizzazione collettiva – *emergente* – dall'altro. Fra l'esperienza individuale e l'esperienza sociale. Fra individuo e società (comunità).

II

Il precedente rapporto fra i due livelli di realtà ora richiamati – il *rapporto organico* individuo/comunità – ha prodotto sviluppi indubbiamente decisivi per la condizione umana.

Organico vuol dire, in primo luogo, che, nell'ambito di tale rapporto, l'individuo va inteso come *bíos*, come corpo vivente fatto di materia e *non*, invece, come persona, soggetto, sistema psichico, ecc. D'altra parte, la realtà sociale (comunità, società, ecc.) va intesa come esperienza di livello superiore – trascendente – sia rispetto all'esperienza individuale (nello specifico, la coscienza) sia alla materia vivente del singolo corpo-cervello. La comunità (società), in altre parole, deve essere considerata come *emergente*, come esperienza qualitativamente altra rispetto al piano dell'esperienza individuale, tanto del corpo quanto della mente.

Ciò che rende straordinariamente significativo questo rapporto è che, durante la sua filogenesi, *dentro* il corpo-cervello dell'individuo avvengono

² Detto altrimenti: in questa transizione oggi la dimensione del sociale dischiude allo sguardo dell'individuo (inteso quest'ultimo come *ambiente* del sociale) orizzonti di elevata contingenza. O, come si dice anche, appunto, di complessità indeterminata e talvolta indeterminabile (Luhmann 1985).

processi di *miscelazione* fra il piano del vivente puro e semplice e il piano dell'esperienza simbolica (Freud 1989), fra *bíos* e *lógos*, fra ciò che è natura vivente (bio-chimica), da un lato, e ciò che è cultura, trascendenza, ecc., dall'altro (Piazzi, 2009). Nei circuiti bio-chimici del corpo penetrano e si amalgamano non tanto le sensazioni, le esperienze concrete, i fatti empirici collegati a tali esperienze, quanto piuttosto la sintesi ideale del loro insieme, la loro *Gestalt* astratta. In breve, di tutte quelle esperienze, sarà il concetto – l'idea astratta, appunto – a farsi ricordo nel nucleo pulsante della memoria biologica.

Certo, le emozioni, i sentimenti, i pensieri che l'individuo vive dentro di sé sono senz'altro quelli che lui stesso elabora nei modi e nelle forme proprie alla sua identificazione culturale, nel suo rapporto reale con le cose, nelle relazioni con gli altri individui, ecc. Tuttavia, a conseguenza di ciò, accade che da quelle stesse esperienze tangibili, dalla concretezza di quegli stessi rapporti con le cose e con gli altri, l'individuo memorizza – proprio lì, nel corpo che lui è – non i risvolti empirici, non la consistenza dei fatti, bensì il concetto, l'idea astratta che ne è conseguita, le implicazioni, per così dire, teoriche. Il punto cruciale è che a essere impressi, radicati, sedimentati nei circuiti neuro-chimici del corpo vivente sono proprio il concetto, l'idea astratta, il *nucleo teorico* e non, invece, la materialità delle cose o la loro concretezza empirica.

Come suggestivamente si narra nel film di Alejandro Amenábar.

*Mare dentro, mare dentro
senza peso nel fondo
dove si avvera il sogno
due volontà suscitano un desiderio nell'incontro
il tuo sguardo, il mio sguardo
come un'eco che ripete senza parole:
più dentro, più dentro
fino e al di là del tutto
attraverso il sangue e il midollo.*

A seguito di continui aggiustamenti di azione e reazione metabolica, nell'intimo vitale dell'individuo prende forma un'organizzazione astratta, una struttura di ordine interno in grado di elaborare un senso autonomo rispetto alle informazioni che l'individuo medesimo rinviene sia in se stesso sia all'esterno. Tale organizzazione astratta è ciò che costituisce la dimensione più autentica del singolo corpo-cervello, la sua specifica realtà olistica. O, se si preferisce: ciò che costituisce un'*anima* – che nel singolo corpo-cervello

vive – la cui caratteristica fondamentale è quella di riproporsi sempre come tale nell'illimitata varietà delle sue forme espressive.

Ebbene, ciò che oggi viene frantumato – o, quantomeno, che rischia seriamente di esserlo – è proprio il nucleo essenziale di questo rapporto organico. Con tutti gli effetti che la cosa comporta e potrà comportare nel prossimo futuro per le sorti individuali e sociali dell'identità.

III

Viste più da vicino, le conseguenze importanti di tale frantumazione sono le seguenti.

In primo luogo, una distanza significativa fra il senso dell'esperienza individuale, da un lato, e il senso dell'esperienza sociale, dall'altro. In particolare, ciò si riferisce al forte distacco che recentemente si è venuto a determinare fra la ricorsività di una memoria sociale sempre più astratta, orbitale, e quella parte della memoria individuale che rimane ancora legata alla concretezza organica del corpo-cervello-mente individuale.

Tuttavia, questo distacco è rilevante *non* perché riguarda due livelli di esperienza che differenziano l'individuo da ciò che lo trascende, dal sociale insomma (il che, naturalmente, è piuttosto scontato). È rilevante, invece, per il fatto che esso si fa sentire all'interno dell'individuo stesso producendo su di lui notevoli effetti di criticità.

In realtà, dunque, le divergenze di cui sopra fanno sì che, *dentro* l'individuo, si attivi una crisi molto seria. Talmente seria da arrivare a turbare quell'equilibrio ancestrale che la filogenesi ha realizzato fra il corpo e la mente, fra la forma delle emozioni e del sentimento, da un lato, e la forma della ragione, dall'altro.

È questo il punto cruciale: la condizione evolutivamente necessaria alla formazione dell'identità che oggi viene meno è la presenza di un rapporto solidale fra *bíos* e *lógos*, fra corpo e mente. Se il terreno su cui si costruisce l'identità oggi è diventato scivoloso, dunque, è proprio perché, evidentemente, quella solidarietà è divenuta friabile.

Ciò dovrebbe indurre a osservare il problema ancora più in profondità di quanto la maggior parte delle istituzioni non abbia fatto finora. Certo, a queste ultime ciò che accade al livello dell'esperienza individuale suscita interesse. Ma si tratta sempre di un interesse vissuto con un certo distacco, di un interesse secondario. Un po' *blasé*, per così dire. Se non altro perché quelle stesse istituzioni al momento sono fin troppo impegnate a far fronte, nell'ottica della propria ricorsività, alle turbolenze del cambiamento in corso.

A ogni modo, e al di là degli atteggiamenti delle istituzioni, volendo stabilire delle priorità, il mutamento epocale di cui sopra significa, prima di tutto, una crisi acuta del coordinamento fra struttura emotiva e procedure cogniti-

ve nel singolo individuo³. Riguarda ciò che l'individuo stesso è come *bíos*, da un lato, e ciò che lui è come *lógos*, dall'altro. Più direttamente: ha a che fare con il suo benessere psico-fisico. Soprattutto là dove le pratiche socializzanti e il processo di identificazione/individuazione servono – o dovrebbero servire – a favorire l'equilibrio organico fra la mente e il corpo, fra la coscienza e i sentimenti, fra la forma-persona e, per l'appunto, il *bíos*.

Si tratta, forse, di una crisi endemica. In ogni caso non più rimediabile attraverso strategie simili a quelle praticate precedentemente in società meno complesse e che riuscivano ancora a realizzare una solidarietà organica. È lì che qualcosa si è inceppato; proprio lì, nella zona nevralgica e vitale in cui il coordinamento funzionale fra *bíos* e *lógos* fissa le proprie radici e sulla quale si fonda l'intera organizzazione dell'esperienza individuale. E non sarei per niente sicuro che le possibili strategie di ricomposizione possano avere successo conciliando le esigenze delle istituzioni con le esigenze dello stesso individuo.

Oltre a coinvolgere la società, il mercato, le culture, le istituzioni e tutti gli altri ordini emergenti, il mutamento riguarda anche gli individui. Non vi è alcun dubbio.

Il problema, però, è quello di vedere se culture, istituzioni, società, da un lato, e individui dall'altro, sono disposti a cambiare seguendo la stessa logica.

Ovvero – e meglio – quali costi si dovranno sopportare affinché i rispettivi cambiamenti procedano nella stessa direzione.

IV

È proprio sulla base del quadro teorico-concettuale appena delineato che ora vorrei mostrare, da una collaudata prospettiva diacronica (*premoderno* vs. *moderno*), come il mutamento della struttura della società prefiguri, storicamente, forme diverse del rapporto tra individuazione e identificazione, nonché differenti forme dell'identità. Vale la pena concentrarsi in questo sforzo, non foss'altro per comprendere meglio la genesi, l'evoluzione e i possibili sviluppi futuri del mutamento in atto che questo studio vuole porre all'attenzione.

Va detto, innanzitutto, che in ogni epoca storica, affinché venga interiorizzato un certo tipo di ordine sociale, si rende preliminarmente necessaria una

³ A tale proposito può essere utile un esempio. Per poter *educare* alla persona – ovvero ciò a cui la scuola e ormai anche l'università sembrano *costrette*, spesso a discapito della pura e semplice funzione di insegnamento – è indispensabile che vi sia, a monte, la presenza attiva di quella solidarietà fra struttura emotiva e crescita cognitiva. Che, al contrario, sembra essere proprio ciò che in ultima istanza oggi manca. Lo possono facilmente esperire tutti gli insegnanti nell'ambito delle più comuni attività didattiche cui prendono parte studenti dagli undici ai ventiquattro anni di età.

cesura più o meno marcata fra *bíos* e *lógos*, fra natura e cultura: la cosiddetta distanza dall'origine. Distanza su cui, per così dire, si innestano poi i modelli di socializzazione. Le diverse strategie di ricomposizione di tale cesura dipendono, in buona sostanza, dalle diverse strutture societarie. E viceversa.

Ebbene, attraverso l'attuazione di quale strategia specifica il *premoderno* affronta il problema della ricomposizione fra natura e cultura? Una risposta essenziale potrebbe essere la seguente: nelle forme tradizionali di *Gemeinschaft* lo scarto che separa la natura vivente individuale dall'esperienza simbolica (cultura) viene ri-composto attraverso il *mito* (Tullio-Altan 1995). L'esperienza mitica si basa, infatti, su una 'narrazione tramandata' con cui la comunità riesce efficacemente a ricomporre la distanza dall'origine, e ciò si realizza nonostante – o forse proprio in forza del fatto che – nella comunità sia sempre implicito un certo grado di violenza (i valori e le regole della comunità stessa si impongono). Nel *premoderno*, in altre parole, la narrazione mitica favorisce la *sublimazione* dello scarto fra natura e cultura perché lo riproduce (lo 'sublima', per l'appunto) in una forma storica, lo preserva dalla contingenza – dal divenire delle cose – immobilizzandolo nella memoria ancestrale della comunità di appartenenza (*mitopoiesi*). In questo modo, l'individuo che si *identifica* in tale realtà realizza un equilibrio *organico* fra il corpo e la mente, fra *bíos* e *lógos* (Piazzi 1999). È questa la principale ragione per cui tanto l'antropologia culturale quanto la psicoanalisi definiscono il mito come una trasfigurazione simbolica che pertiene alla sfera del sacro. A essere cosa *sacra* è tale solidarietà *bíos-lógos*, la quale viene a consolidarsi nel contesto di una forte identificazione. In ogni caso, questa strategia di socializzazione del corpo-mente individuale va ben oltre la mitopoiesi in senso stretto. La medesima ricomposizione *organica* della cesura *bíos/lógos* registra una certa efficacia nell'arco di tutto il *premoderno* e in parte anche nel *moderno*, almeno fino a quando a favorire l'inclusione sociale intervengono forti contesti socio-culturali di appartenenza: nobiltà e popolo comune, coscienza di classe e identità nazionali in genere.

In seguito, con la scomparsa dei tradizionali contesti di appartenenza, la società *moderna* – come afferma Niklas Luhmann – perde il *luogo* della localizzazione dell'individuo, della sua inclusione. Tutto ciò viene suggellato nei rispettivi correlati semantici della *libertà* e dell'*uguaglianza* – uguaglianza come pari opportunità nelle condizioni di partenza e libertà come garanzia di attribuzione individuale e non societaria (Luhmann 1983a). Si tratta della *semantica borghese* e della sua specifica forma di identità.

La borghesia è la classe che si fa interprete di un profondo mutamento che non è unicamente sociale, ma anche – forse, soprattutto – *antropologico*.

Il tratto essenziale di tale mutamento consiste in questo: nella sua veste inedita e innovatrice – rivoluzionaria, oserei dire – *la borghesia proclama l'affermazione storica del processo di autonomizzazione dell'individuo dai gruppi di appartenenza*. Grazie alla sua specifica impronta culturale, ai suoi precipui modelli testuali e comportamentali – a partire dalla Francia e poi in tutto l'Oc-

cidente – la mobilità, gli scambi commerciali, l'inclinazione imprenditoriale registreranno un notevolissimo slancio. Così che la prestazione (*performance*) potrà imporsi sulla qualità (e la componente *acquisitiva* su quella *ascrivita*).

E allora si dirà:

*L'âme bien née
est pour soi même universelle
et susceptible de
plusieurs formes.*

Quella borghese è, per l'appunto, una forma marcatamente socio-antropologica poiché con essa si fa strada l'idea di un individuo che costruisce la propria identità non più nelle appartenenze forti (Noi), ma in se stesso (Io). È questo, essenzialmente, l'Io dell'antropologia borghese (Piazzi 1995). Così, in un momento cruciale dell'evoluzione sociale, si vengono a creare le condizioni favorevoli per la costruzione di un Sé flessibile, nomade, più *adeguato alla forma del mercato e della libera concorrenza*. Da un confronto-differenza di forte valore identitario e ancora legato alle appartenenze di gruppo (noi/loro), si passa a una differenza più debole (io/tu) che è il risultato – quanto meno nella vecchia Europa – della progressiva emancipazione dell'individuo dai tradizionali gruppi di appartenenza (nobiltà/popolo comune).

Pur tuttavia, nonostante la debolezza della differenza di valore di cui si fa portatrice, la borghesia riesce ugualmente a costruire dei Sé psichici, e quindi un'identità di una certa consistenza. Il motivo è semplice: la borghesia – come si è detto – è una 'classe', e quindi quella differenza apparentemente debole io/tu funziona poiché viene ancora appresa nei termini di un'esperienza di appartenenza a un gruppo – la classe borghese, appunto (*ibidem*). Ecco perché la borghesia riesce a realizzare *comunque* una propria semantica, una propria forma relazionale, una propria antropologia e, non ultimo, come ora si vedrà, un certo tipo di coordinamento corpo-cervello-mente.

V

I presupposti storici del mutamento sociale e antropologico che si afferma con la borghesia vanno individuati nell'Inghilterra del XVI secolo. È in quell'epoca, infatti, che si impongono all'attenzione l'individualismo possessivo (Macpherson 1982) e le leggi sulle recinzioni introdotte dalla dinastia dei Tudor.

Individualismo possessivo significa: l'individuo è proprietario della propria *persona*, di cui può liberamente disporre nel quadro di relazioni sociali che si configurano come relazioni di scambio fra proprietari. È così che il corpo – la forza-lavoro – diviene una merce che può essere acquistata e venduta sul mercato. Prima ancora di essere esercitata sulla terra, dunque, la proprietà privata riguarda il corpo. *Il corpo è la proprietà privata originaria* – dirà Norman O. Brown (1991).

A ogni modo, come ci ricorda Thomas Hobbes (1976), da lì in avanti a diventare “naturali” saranno diffidenza, gloria e, soprattutto, una libera e spietata *concorrenza*. È su questa scia che, nel quadro della semantica borghese che progressivamente va consolidandosi, il precedente *rapporto organico* fra corpo e mente viene sostituito da una diversa visione di tale rapporto in cui il corpo diviene ancillare rispetto alla mente. Il contesto culturale appena descritto è senz'altro in perfetta sintonia con la distinzione cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa* (*cogito ergo sum*), ciò che oggi, in ultima istanza, il neurobiologo portoghese Antonio Damasio (1995) indica come il più grave errore del *célèbre savant français*.

Sulle orme del filosofo ebreo Baruch Spinoza, e quindi in esplicita opposizione rispetto alla posizione di René Descartes (1967), Damasio (2003) sottolinea a chiare lettere come la mente sia, in realtà, nient'altro che l'*idea del corpo vivente*. Ma, al di là delle possibili considerazioni sulla nota posizione dell'“eretico” Spinoza (non sorprende che venisse considerato tale nella sua epoca), qui è importante sottolineare che, da Cartesio in poi, il *moderno* si premurerà di descrivere il rapporto fra la mente e il corpo nella prospettiva di una formulazione reificata e gerarchica nell'ambito della quale il secondo – ossia il corpo – verrà ogni volta subordinato alla prima – cioè la mente.

Nello specifico, pressoché tutte le successive ‘teorie della società’ descriveranno un ruolo ancillare del corpo rispetto alla mente.

Karl Marx (1977): il corpo come forza-lavoro (quindi, come merce) che, in quanto tale, viene trasfigurato nei termini di una grandezza quantitativa – vale a dire in ciò che in concreto *non* è – per essere venduto e acquistato sul mercato, e poi sfruttato nel processo di produzione dal *would be capitalist* e/o dal *General Intellect* ai fini della realizzazione del plusvalore (sottomissione formale e/o reale del lavoro al capitale).

Con un linguaggio completamente differente, posizioni di analoga subordinazione del corpo rispetto alla mente sono presenti in altri autori, sicuramente non marxisti.

Talcott Parsons, il campione della *successful modernity*, ad esempio, formula la sua gerarchia cibernetica (*kybernes*, pilota) indicando l'organismo come mero serbatoio di latenze energetiche in riferimento alla necessaria subordinazione dell'organismo stesso sul piano del controllo da parte del sistema della cultura, del sistema sociale e di quello della personalità (Parsons, 1961).

Oppure ancora Niklas Luhmann che, escludendo il sistema biologico (corpo o individuo), descrive i soli sistemi psichici e sociali quali costitutivi di 'senso'. Per il sociologo di Bielefeld, infatti, il senso è quella conquista evolutiva che, con la mediazione del linguaggio, eleva il cervello-mente individuale all'osservazione di secondo ordine o dignità della *persona* – la forma adatta a garantire l'autopoiesi della comunicazione, e dunque il mantenimento di *un certo tipo* di ordine sociale (Luhmann, 1985).

Sulla base della stessa logica gerarchica, al livello semantico vengono espresse altre coppie dicotomiche del medesimo tipo: mente/corpo per l'appunto, ma anche anima/corpo (sulla base di presupposti ben diversi rispetto all'epoca di Platone, ovviamente), spirito/materia, cultura/natura, trascendenza/immanenza, ragione/passione, cognitivo/emotivo. E si potrebbe proseguire.

Tutto ciò, come tra poco si avrà modo di mostrare, suona in modo quanto mai stridente rispetto ai risultati più recenti delle neuroscienze, i quali ci rivelano, sulla base di ricerche sperimentali (in particolare, nel campo della neurobiologia), che in realtà tali gerarchie non corrispondono in alcun modo alla realtà della *natura* umana, bensì – così ci dicono tanto la teoria marxiana quanto le teorie parsonsiana e luhmanniana della società moderna – alle esigenze di controllo e di riproduzione ascrivibili a un certo tipo di ordine sociale emergente. Ed è ormai pressoché pleonastico sforzarsi di stabilire se questa logica si è pienamente dispiegata in funzione dell'autopoiesi del sistema della comunicazione *tout court* oppure della riproduzione allargata del capitale – quest'ultimo attualmente pervenuto alla sua forma potente e vertiginosa di *capitale finanziario*⁴. Oggi, d'altronde, si può affermare senza particolari esitazioni che gli interessi di entrambi convergono nella comune necessità di creare surplus di opportunità, di contingenza, di rischio e, non ultimo, di una particolare forma immateriale del *denaro* che, avvalendosi di un ricchissimo potenziale chimico-digitale, amplifica come non mai il suo inorganico *sex appeal* (Perniola 1994).

VI

A offrire convincenti prospettive di teoria critica nell'ambito dello studio del rapporto individuo/società oggi sono, sorprendentemente, come in precedenza si è accennato, le scienze naturali.

In particolare, dalle neuroscienze provengono novità rilevanti per quanto riguarda il rapporto tra corpo, mente e ambiente dell'essere umano. Rivelando la presenza nella struttura biologica umana di una naturale predisposizione fisiologica alla compartecipazione e alla condivisione con gli altri, già da

⁴ Solo per la cronaca: io propendo per la seconda ipotesi!

qualche tempo gli sviluppi delle neuroscienze hanno aperto la strada a una serie di interessanti implicazioni in ambiti molto diversificati della ricerca, non ultimo quello sociologico⁵. Vi sono ormai pochi dubbi sul fatto che l'integrità dei meccanismi dell'emozione e del sentimento sia necessaria ai fini di un comportamento umano conforme all'etica e alle leggi; oppure, che non avrebbero potuto aver luogo le codificazioni delle diverse regole espresse nella società se non vi fosse stato un naturale orientamento emozionale e dei sentimenti in tal senso. Inoltre, un mondo senza le emozioni della simpatia, dell'attaccamento, della compassione, dell'imbarazzo e le altre emozioni sociali sarebbe del tutto impensabile.

Le indagini sperimentali della neurobiologia, dunque, individuano come elemento centrale il riconoscimento del corpo e delle emozioni nell'ambito del discorso scientifico sulla coscienza. Una simile impostazione conferma, in ultima istanza, l'idea che il *bíos* partecipa a pieno titolo all'esperienza cosciente, rompendo così in modo netto con una certa impostazione culturale che per lunghissimo tempo (se non altro in Occidente) ha voluto la mente ben distinta dal corpo, nonché il corpo stesso relegato a una funzione subordinata rispetto a essa.

Ma è proprio a partire dal superamento della dicotomia cartesiana mente-corpo che le neuroscienze oggi ci mostrano l'essere umano come entità unitaria, e ciò con implicazioni di vasta portata non solo nell'ambito della neurobiologia delle emozioni, ma anche – forse, soprattutto – in variegati e complessi ambiti interdisciplinari di indagine.

Dal canto suo, invece, la cultura occidentale finora dominante – da sempre ingabbiata nella mitologia della ragione – si è data molto da fare proprio nell'esaltare una forma di razionalità pura, dissociata dalle emozioni e dalle passioni umane. Tuttavia, Antonio Damasio (2003; 2000; 1995) e altri autori eccellenti (Edelman 2007; LeDoux 2002) hanno ormai esaurientemente spiegato che allo stato puro la razionalità non esiste. Che le procedure cognitive sono sempre affiancate e sostenute da una dimensione emotiva.

Lo sviluppo della nostra cultura, invece, così come ha efficacemente osservato tra gli altri Max Horkheimer (1969), ha perennemente seguito le orme di una razionalità astratta e strumentale, del tutto asservita al profitto

⁵ Uno dei più importanti passi in avanti compiuti di recente dagli studi sul cervello è stata la scoperta, nei primi anni Novanta, dei *neuroni specchio* da parte del gruppo di Giacomo Rizzolatti (Università di Parma). Rilevati inizialmente nelle scimmie con metodologie elettrofisiologiche, e successivamente studiati sugli esseri umani utilizzando fMRI, PET e TMS, i sistemi *mirror* – che si attivano attraverso un dispositivo di 'risonanza' o 'rispecchiamento' tanto nel corso di esecuzione di azioni proprie quanto durante l'osservazione di azioni altrui – sono ormai considerati alla stregua di un modello teorico che i ricercatori sperimentali hanno avuto modo di mettere ampiamente alla prova in relazione alle emozioni suscitate dalle mimiche espressive del volto altrui (Rizzolatti e Sinigaglia 2006).

economico e al dominio illusorio della natura. Non a caso, fatto salva qualche rara eccezione, la parte del cervello-mente individuale più celebrata dall'Occidente è sempre stata quella cognitiva (la sede neocorticale o delle funzioni superiori) – la quale, in ragione della sua plasticità, della sua spiccata propensione alla flessibilità e all'apertura, si è giocoforza prestata a favorire un certo tipo di inclusione e di controllo sociale⁶.

Al contrario, le emozioni hanno sempre goduto di una minore considerazione, poiché erroneamente ritenute un residuo irrazionale del comportamento animale, come se non fossero degne della razionale ed evoluta mente umana. Eppure – come mostrano le più recenti indagini sperimentali – le emozioni sono tutt'altro che irragionevoli; hanno, anzi, una ragione intrinseca – *bio-psichica*, per così dire – che con il contributo decisivo del sentimento assume la forma di una configurazione neurale che, per dirla con Spinoza (2007), esprime l'*idea del corpo*.

Alle emozioni va dunque assegnata una sostanziale valenza cognitiva, in quanto svelano il mondo all'individuo consentendogli di osservarlo dal proprio punto di vista, alla luce dei propri obiettivi e aspirazioni, di valutarlo nella prospettiva di ciò che è funzionale o disfunzionale per lui. L'esperienza emotiva rivela, inoltre, parecchie cose riguardo a ciò che è bene e ciò che è male nell'incontro fra l'individuo e l'ambiente, ed è per questo che la tonalità di tale esperienza assume un ruolo fondamentale nell'ambito dei processi decisionali. Essa, pertanto, va considerata quale espressione di una razionalità pratica, come una vera e propria forma di intelligenza consapevole che offre all'elaborazione individuale una vasta gamma di informazioni e conoscenze sul mondo esterno (come, del resto, le altre forme di percezione); costituisce, in buona sostanza, un'indispensabile *guida interna* rispetto al rapporto tra l'individuo stesso e il contesto sociale che lo circonda.

Queste argomentazioni – va ribadito – non vanno prese con eccessiva leggerezza, come se si trattasse del portato di un orientamento isolato della ricerca scientifica. Iniziando dalla teoria evoluzionista di Darwin, proseguendo con gli studi della genetica di Mendel, fino ad arrivare alle più recenti ricerche sperimentali sulle emozioni di Antonio Damasio, Candace B. Pert (2005) e a quelle sul *bíos* come spazio matematico-ideativo condotte dalla scuola di Santa Fe (Waldrop 1995), è stato possibile mettere in evidenza il valore cognitivo delle emozioni, nonché il fatto incontestabile che *i più arcaici meccanismi fisiologici regolano armonicamente la relazione fra corpo e mente, da un lato, e società, dall'altro*. Fra *bíos* e *lógos*, per l'appunto.

⁶ Come sostiene Giuliano Piazza (2009), mentre la neocorteccia è una struttura plastica che può essere facilmente controllata dall'esterno, la struttura più profonda (emotiva), che è maggiormente vincolata al corpo-cervello individuale non può essere resa funzionale più di tanto alle esigenze funzionali del sistema sociale.

VII

Prima di procedere oltre (e poi giungere alle conclusioni) è utile riepilogare alcuni passaggi salienti delle riflessioni finora espresse nel presente studio.

Si è detto: oggi la gran parte dei parametri che scandisce la nostra esperienza quotidiana è contraddistinta da un imponente e invasivo processo di ristrutturazione. Ciò riguarda il mercato, la cultura, la comunità, la famiglia, ecc.

Nello specifico, la corsa al rinnovamento è volta a sostituire il sapere – ogni forma di sapere: grandi narrazioni, appartenenze collettive, ecc. – con l'informazione (Lyotard 1981). Dal canto loro, tutte le istituzioni coinvolte si adoperano con grande impegno per imprimere un'ulteriore spinta alla propria riorganizzazione. E lo fanno conformando i propri codici operazionali a quelli di una nuova e influente cultura, anch'essa in via di formazione: la cultura chimico-digitale. Nella prospettiva di queste riflessioni, 'chimica' e 'digitale' sono accomunati dalla stessa logica operativa; dalla medesima spinta compulsiva a scomporre e a ricombinare ogni datità ultima (Luhmann 1983a) nel segno della contingenza, della negazione di ogni vincolo normativo. Il che si fa sentire tanto al livello del *bíos* quanto al livello del *lógos*. Chimica e digitale sono, in tal senso, formidabili amplificatori della capacità specificatamente *moderna* di procedere nella direzione della dissolvenza di ogni datità ultima.

Il fatto è che, osservando le cose con una certa sensibilità, ci si accorge che a innescare tutte queste dissolvenze è, così come d'altronde si è precedentemente avuto modo di mostrare, la progressiva frantumazione del rapporto organico (individuo-società, corpo-mente). Mentre il tentativo di porvi rimedio è quello di elevare la tecnologia digitale (Lévy 1996), o chimica (Ehrenberg 1999), alla dignità di cultura umanistica (*sic*).

La socializzazione che forma l'identità utilizzando i modelli e le pratiche culturali della metafora linguistica viene rimpiazzata da una socializzazione che forma un'identità fluttuante – flessibile, nomade, sperimentale – sulla base della realtà chimica, o digitale. Solo che questa sostituzione è estremamente rischiosa. E determina un modo di essere *normale* che non può lasciarci tranquilli. Nessuno può esserlo.

Ora, può essere interessante constatare che, proprio là dove la cultura chimico-digitale viene messa nelle condizioni di dare un'impronta effettiva (nella svariata gamma delle comunità virtuali, ad esempio), gli eventi che essa stessa crea sono sempre meno in grado di suscitare emozioni: a meno di non voler confondere le scariche di adrenalina con le emozioni.

In realtà, però, ci si accorge che gli effetti più spiacevoli sono altri. E generalmente hanno in qualche modo sempre a che fare con la crisi del rapporto organico fra il corpo e la mente; riguardano la difficoltà di

coordinare fra loro l'elaborazione dell'esperienza emotiva e l'elaborazione dell'esperienza cognitiva. Non solo le forme più diffuse del disagio e della sofferenza individuale (depressione, tossicodipendenza, alcolismo, anoressia e/o bulimia, psicosi e schizofrenie di vario ordine e grado), ma anche le stesse *forme della normalità* nascono dalla crisi del rapporto corpo-mente.

Se le cose stanno così, allora questi problemi rappresentano un sintomo assai eloquente del fatto che qualche cosa di molto serio sta cambiando nella nostra condizione evolutiva. Proprio evolutiva, e non solo storica.

Oggi – così si dice – è ‘normale’ soffrire di problemi cardiovascolari, problemi ginecologici e sessuali, lievi disturbi dell'alimentazione, crisi di panico latenti, allergie, malattie autoimmuni, malattie neurodegenerative, anemie, micro-dipendenze tecno-mediali, shopping compulsivo, ecc. E si dice così perché, effettivamente, questi disagi fanno parte della condizione *normale* del nostro tempo. Perché, ormai, nella nostra epoca è del tutto normale fronteggiare la crisi del rapporto corpo-mente unicamente attraverso una socializzazione chimico-digitale dello stesso rapporto.

Dunque, tanto le forme diffuse del disagio quanto le forme della normalità sembrano costrette a convivere con questa crisi. Con ogni probabilità è proprio questa convivenza a farla apparire normale.

Anche se così non dovrebbe essere.

Voglio dire: tutto ciò può andare benissimo per la memoria sociale e per le metafore enigmatiche della sua contingenza. Sicuramente, invece, non va affatto bene per la memoria dell'individuo e i vincoli normativi di quel corpo-mente che, *in natura*, lo stesso individuo è. Per questo, proprio per questo, credo sia proprio il caso di guardarla dritta in faccia questa crisi. Magari sottraendola allo sguardo di quell'ideologia chimico-digitale che vorrebbe affrontarla – *ideologicamente*, per l'appunto – rifacendosi a una strategia del tutto *contro natura*. Magari sostituendo quel rapporto organico con un nuovo rapporto che possa davvero ridurre lo scarto che separa la memoria sociale da quella individuale. Per poi tornare all'interno dell'individuo stesso creando i presupposti adeguati per tentare di coordinare con successo il corpo e la mente. E, per questa via, sperimentare nuovi spazi espressivi per i sentimenti, le emozioni, le procedure cognitive. Spazi nei quali il corpo non è – così come, invece, viene osservato dall'ideologia chimico-digitale – un mosaico di elementi fisico-chimici, ma un *tutto* a partire dal quale anche i singoli elementi diventano comprensibili.

Eccoci giunti di fronte alla distinzione husserliana tra il corpo che la scienza e la tecnologia oggettivano attraverso l'indagine anatomico-fisiologica (*Körper*) e il corpo concretamente vissuto e sperimentato dall'esistenza (*Leib*), come espressione diretta del potenziale evolutivo dell'identità e della memoria (Husserl 1960). Si tratterà di comprendere, alla fine, essenzialmente questo.

VIII

Lo sviluppo capillare della soluzione chimico-digitale alla crisi del rapporto organico (corpo-mente, individuo-società) implica e nasconde la difficoltà di un individuo per il quale sta diventando sempre più *non naturale* organizzare la propria esperienza quotidiana in funzione del sociale. In funzione, cioè, della riproduzione autoreferenziale di un livello sempre più astratto (non organico) della comunicazione e della sua tecnologia microfisica.

Certo, è vero anche che tale individuo si comporta e per certi versi continuerà a comportarsi sempre più in modo da soddisfare a pieno questa funzione (magari operando perennemente in *multitasking*). Ciò nondimeno, ciò è e sarà per lui un comportamento sì del tutto normale, ma, al tempo stesso, anche del tutto contro natura.

Ecco la distorsione ideologica: *ciò che oggi è normale per la trascendenza (per il sociale, insomma), non è più naturale per l'individuo.*

La strategia chimico-digitale della crisi corpo-mente è una soluzione, per così dire, paradossale. Con *effetti*, per così dire, altrettanto paradossali: quelli di una normalità che, però, al contempo, è *contro natura*. Ma al di là della logica formale e delle sue raffinatezze concettuali, va detto chiaramente che tali effetti paradossali, in realtà, implicano un costo ulteriore. Forse non più sostenibile.

Ebbene, si intervenga pure attuando su larga scala la strategia chimico-digitale. Si sappia anche, però, che in questo modo viene negata – rimossa, resa sterile – un'altra importante possibilità evolutiva implicita nella crisi del rapporto organico individuo-trascendenza (comunità, società). Che per essere pienamente realizzata, richiederebbe ben altre strategie. Non certamente quella chimico-digitale.

Il fatto è che tutte queste sofferenze – tanto quelle relative alle forme del disagio, quanto quelle che coinvolgono le cosiddette forme della normalità – fanno intendere *non solo e non tanto* una tenace indisponibilità da parte dell'individuo a risolvere la crisi del rapporto corpo-mente nei termini di una socializzazione chimico-digitale. In effetti, quella sofferenza fa capire che, oggi, sul piano dell'esperienza individuale, c'è una forte spinta evolutiva a superare la crisi del rapporto organico proprio resistendo a qualsiasi forma di socializzazione che voglia, per l'ennesima volta, rendere l'identità e la memoria dell'individuo stesso una funzione di ciò che è altro da sé.

Viviamo in un'epoca in cui dappertutto si assiste a una pigrizia scioccante dell'immaginazione e della creatività individuale, sempre più artificiosamente sostituita dall'invasione dei nuovi media interattivi, i quali, con il loro ostinato prossimamente, educano a dire sempre di sì in una sorta di acritico conformismo.

Forse, allora, per dare nuovo slancio alla creatività individuale, per ripensare su nuove basi l'identità, è necessario riappropriarsi della capacità di dire no!

Si tratta di un'opposizione all'ideologia chimico-digitale. O meglio: di un'altra possibile strategia che riporti sia la chimica sia il digitale a essere dei semplici (ancorché formidabili) *mezzi* al servizio della creatività del corpo-cervello-mente individuale e del suo specifico benessere. E non, invece, la forma più avanzata della razionalità strumentale e del suo turpe cinismo.

Sono sempre più frequenti forme della creatività individuale che esprimono un immaginario diverso, molto diverso; che nulla ha da spartire con quello che la costruzione sociale del corpo-mente conosce. Un immaginario decisamente vicino all'identità specifica della singola vita.

*La vita dentro la cellula è, in gran parte, stabilità e identità.
Ciò che rimane identico, al di là dell'incessante variazione-selezione,
è il progetto costitutivo del corpo vivente,
lo spirito nella sua forma,
il suo modo specifico di essere al mondo.*

Oltre la crisi del rapporto organico.

E, quindi, al di là di ogni possibile espediente chimico-digitale. Necessariamente, senza compromessi di sorta.

Oltre e al di là della crisi di cui sopra c'è la storia filogenetica del rapporto organico radicato nei circuiti del corpo-cervello-mente individuale. C'è un potenziale creativo sempre più intraprendente che vuole esprimersi solo in funzione di sé. Non più in funzione di ciò che lo trascende.

C'è, infine, il netto e risoluto rifiuto di una socializzazione che non può fare altro che rendere, ancora una volta, l'individuo una funzione del sociale e della sua trascendenza.

Ma tant'è: questo rifiuto non è fine a se stesso.

Il fine ultimo non è quello di *contestare* il potere e le sue (forse) legittime pretese di espansione o di dominio. Sono fatti e problemi suoi.

A patto, però, che non sbarri il passo alla vita che avanza.

E già, perché il rifiuto è solo un mezzo.

Lo scopo, invece, è quello di creare un ordine discorsivo in grado di essere *sensibile* a ciò che nelle cose è il risultato (mai celebrato; anzi, sempre più spesso taciuto, celato, occultato) di una storia che si è resa essa stessa essenziale come *teoria*. Sensibile a ciò che, solitamente, rimane *fuori campo* per chi osserva quelle stesse cose con serietà empirica.

Magari per esprimere anche, e al di là di tutto il resto, una nuova visione

delle cose: come oggi in tanti vorremmo che fosse, come non è ancora ma che potrebbe essere.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Norman O. Brown, *Corpo d'amore*, Milano, Edizioni SE 1991 (1990).
- Antonio Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano, Adelphi 2003.
- *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi 2000 (1999).
 - *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e sentimento umano*, Milano, Adelphi 1995 (1994).
- Derrick De Kerkhove, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato*, Bologna, Baskerville 1993 (1991).
- René Descartes, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere*, vol. I, Bari, Laterza 1967 (1641).
- *Discorso sul metodo*, in *Opere*, vol. I, Bari, Laterza 1967 (1637).
- Gerald M. Edelman, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Milano, Raffaello Cortina 2007.
- Alain Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Torino, Einaudi 1999 (1998).
- Sigmund Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-38), in *Opere*, vol. 11, Torino, Bollati Boringhieri 1989.
- Luciano Gallino, *L'attore sociale*, Torino, Einaudi 1987.
- Thomas Hobbes, *Leviatano*, Firenze, La Nuova Italia 1976 (1651).
- Max Horkheimer, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi 1969 (1947).
- Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani 1960 (1931).
- Joseph LeDoux, *Il sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quello che siamo*, Milano Raffaello Cortina 2002.
- Pierre Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Milano, Feltrinelli 1996 (1994).
- Niklas Luhmann, *Come è possibile l'ordine sociale*, Roma-Bari, Laterza 1985 (1981).
- *Struttura di società e semantica*, Roma-Bari, Laterza 1983a (1980).
 - *Illuminismo sociologico*, Milano, il Saggiatore, 1983b (1970).
- Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli 1981 (1979).
- Crawford B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Milano, Mondadori 1982 (1962).
- Fabrizio Manattini, *Neutralizzazione del conflitto e disagio individuale*, Urbino, QuattroVenti 1996.
- Giorgio Manfré, *La società della società*, Urbino, QuattroVenti 2008.
- Karl Marx, *Il capitale. Libro primo. Capitolo VI inedito* (1966-1968), Firenze, La Nuova Italia 1977.
- Humberto Maturana e Francisco Varela, *Autopoiesi e cognizione*, Padova, Marsilio 1988 (1980).
- Talcott Parsons, *Per un profilo del sistema sociale*, Roma, Meltemi 2001 (1961).
- Mario Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Torino, Einaudi 1994.

- Candace B. Pert, *Molecole di emozioni*, Milano, TEA 2005 (1997).
- Giuliano Piazzi, *Julie*, Urbino, QuattroVenti 2009.
- *Il principe di Casador*, Urbino, QuattroVenti 1999.
 - *La ragazza e il Direttore*, Milano, FrancoAngeli 1995.
- Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Raffaello Cortina 2006.
- Loredana Sciolla (a cura di), *Identità*, Torino, Rosenberg & Sellier 1983.
- Baruch Spinoza, *Etica Dimostrata con Metodo Geometrico*, Roma, Editori Riuniti 2007 (1677).
- Paolo Stauder, *Il narcisismo esteso*, Urbino, QuattroVenti 2009.
- Carlo Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà*, Milano, Feltrinelli 1995.
- Morris Mitchell Waldrop, *Complessità. Uomini e idee al confine tra ordine e caos*, Torino, Instar 1995 (1992).