

COMUNICAZIONE E CORPO

Il corpo dismesso e il suo spazio eccedente

di Augusto Ponzio

Le sopraffazioni, li omicidi, le guerre: "Chi altri ne è cagione se non il corpo e le passioni del corpo?" (Platone, Fedone, 66c) No, non il corpo, ma l'affermazione dell'identità e il conseguente sacrificio, a gradi diversi, fino all'annientamento, fino alla guerra, dell'alterità propria e altrui.

Il corpo ci è dato, indipendentemente dalla nostra coscienza e dalla nostra identità. E' materialmente dato a ciascuno di noi. E ciascuno di noi con esso. E' in questo senso che esso è per ciascuno di noi "una specie di carcere"(ivi, 62b) e quindi non possiamo liberarcene da noi medesimi e tanto meno svignarcela. Curiosa idea quella di rinunciare a ciò che non è mai stato in nostro possesso! Certo, il suicidio. Ma quest'atto è il massimo riconoscimento dell'immodificabilità di questo suo e mio esser dato così; così come l'annientamento dell'altro è la massima attestazione, testimonianza, della sua resistenza, della sua alterità. Il corpo non mi appartiene, non è mia proprietà, e con ciò io stesso non mi appartengo.

Il corpo (soma) è tomba (sema), secondo l'etimologia del Cratilo di Platone solo se incatenato all'identità, inchiodato ad essa. Ma esso è anche segno (sema) (ivi) dell'eccedenza dell'alterità, dell'evasione dall'angusta prospettiva dell'identità dell'essere. Rispetto al corpo inchiodato all'identità, l'eccedenza si prospetta in termini di "asomasia" e di "immaterialità". Ma come irriducibile alterità, il corpo è esso stesso eccedenza. E se per "materia" si intende non semplicemente ciò che è fisico, ma ciò che non si lascia ridurre all'identità, sicché l'effettivo termine di contrapposizione della materia è l'identità, risulta allora che proprio in termini di somasia e di materialità si dà la possibilità di affrancamento, di fuoriuscita, di salvezza dall'identità dell'essere. Paradossalmente il carcere del nostro corpo è la nostra possibilità di evasione da noi stessi, dalla nostra identità individuale e collettiva - evasione di ciascuno verso l'altro di sé e da sé.

"Tutte le guerre scoppiano per acquisto di ricchezze; e le ricchezze siamo costretti a procurarcele per il corpo e per servire ai bisogni del corpo. E così non abbiamo modo di

occuparci di filosofia, appunto per tutto questo" (Fedone, 66c, d). Povera filosofia! Ha bisogno di pace e di silenzio! Ma la sua pace e il tuo silenzio è proprio quella ottenuta con il sacrificio dell'altro, l'altro di sé e da sé (il sacrificio dell'altro di sé è l'esercizio primario per essere pronti al sacrificio dell'altro da sé), e con la pace delle guerre e degli stermini, che fanno parte della stessa catena logica del bisogno dell' anima di filosofo di essere "tutta sola raccolta in se stessa" (Fedone, 65c), avendo "in dispregio "più di ogni altra cosa" il corpo e fuggendo da esso. Alla verità non si va da soli, a meno che non si tratti della verità che giustifica gli omicidi, gli stermini e le guerre.

Il "dialogo", certo. Ma ci può essere dialogo senza corpo? In che cosa si differenziano fra loro menti disincarnate? La ragione senza corpo non conosce pluralità, non conosce differenze, è ragione indifferente: cosa pericolosissima, perché essa è pronta a giustificare tutto indifferentemente in nome di se stessa, anche la guerra come extrema ratio. La ragione senza corpo è ragione monologica, anche dialettica, ma monologica. Ragione assoluta. Solo il corpo la riconduce alla ragionevolezza. Alla non indifferenza. Alla inevitabile considerazione dell'altro. Ne fa una ragione relativa, differente e non indifferente all'altro: l'altro di sé, cioè il corpo (e il suo mondo) e l'altro da sé, cioè altri. Ragione relativa e ragionevole, che ha nel dialogo, nel dialogo di ragioni non disincarnate, l'unica possibilità di uscita dal relativismo e dal dogmatismo.

Il corpo unisce quello che noi vorremmo fosse separato. Il piacere e il dolore, ma anche la ragione e i sensi, la verità e l'errore, ciò che chiamiamo "anima" e ciò che chiamiamo "corpo", la filosofia e la vita, ed anche il "proprio" corpo, con i "propri" bisogni, con i "propri" interessi, e i corpi altrui, unisce la propria morte e la morte dell'altro.

Nella mia diretta esperienza non può entrare la mia nascita: di essa solo gli altri mi possono dire. E non può entrare la mia morte: essa è consegnata ad altri, solo essi ne possono testimoniare. Due momenti essenziali della mia vita, l'inizio e la fine non appartengono alla mia coscienza, e la mia vita è irreparabilmente aperta all'ingresso e all'uscita, affacciandosi su un'esperienza che appartiene irriducibilmente ad altri.

E il dialogo non è una scelta arbitraria, una iniziativa del soggetto, ma è la conseguenza necessaria dell'interrelazione in cui, ci piaccia o non ci piaccia, il corpi vivono. I corpi sono già in relazione, nella contemporaneità e nella successione, prima che le parole si incontrino nel dialogo. Sono fin dalla loro origine coinvolti nell'intercorporeità.

Il sapere della morte è sapere della morte di altri. Esso mi viene da altri, dall'esperienza della morte di altri. Se altri muore, anch'io sono moriturus. Questa inferenza presuppone che la morte dell'altro mi riguarda, che si muore perché altri muore, che ciò che accade al corpo altrui accade anche al mio corpo, che io e l'altro siamo coinvolti in una stessa sorte. Ed è sempre la morte di qualcuno, una morte che fa differenza, ad attestarci che tutti gli uomini indifferentemente sono mortali. La paura per la propria morte viene dopo quella della morte dell'altro. Senza questa esperienza, diretta, o indiretta perché altri me l'ha comunicata, non potrei rammaricarmi di dover morire. La paura della propria morte è prima di tutto paura della morte altrui. Ed è difficile separare le due cose, è difficile dire quale delle due generalmente faccia più paura.

La "propria morte" è sempre morte altrui vissuta come propria. Uno stato luttuoso anticipato: nei confronti della morte di chi ci è caro, a cui può seguire l'esperienza reale della perdita; nei confronti della propria morte, della quale è impossibile l'esperienza reale. L'impossibilità dell'esperienza della propria morte può diventare anticipazione luttuosa di una perdita impossibile solo perché è vissuta come anticipazione o come esperienza reale della morte di chi ci è caro. Il rammarico per la propria morte è anticipazione dell'impossibilità assoluta, che costituisce il limite di ogni mia esperienza possibile: anticipazione di una esperienza impossibile, che solo la possibilità della perdita d'altri rende possibile.

E anche il rammarico per la propria morte non è fatto soltanto dell'amore di sé, del proprio isolato corpo, è fatto anche dell'amore per altri e dell'amore di altri per noi. Rammaricarsi della propria morte non è solo soffrire anticipatamente l'esperienza impossibile della propria assenza, ma soffrire quest'esperienza sentendola anticipatamente come possibile esperienza di altri. Tanto più quanto più siamo legati ad altri e quanto più altri sono legati a noi.

Per uscire dalla logica utilitaristica del baratto e dell'interesse non è forse necessario un rapporto con un qualcosa di assolutamente eccedente, qualcosa che per la sua incommensurabilità fuoriesca da qualsiasi calcolo del più e del meno, si sottragga allo scambio e alla equiparazione e non si lasci circoscrivere nel dominio del sapere? Ebbene tale qualcosa, che sta prima e fuori di qualsiasi alternativa rispetto alla quale io autonomamente e liberamente mi proponga di scegliere e di valutare ciò che è più opportuno e più conveniente per me, ma anzi ne è la condizione, è l'alterità a cui il corpo ci espone: l'alterità di me che non si lascia mai rinchiudere in nessuna delle immagini, dei ruoli, degli interessi, dei progetti, dei

rapporti con i quali di volta in volta mi vado identificando; e l'alterità da me, quella assoluta e irriducibile di altri.

La morte, al contrario, dice dell'inconcludenza della vita. La mortalità del corpo è il segno dell' infunzionalità costitutiva di ciascuno di noi. Di ciò il soma, il corpo mortale, è sema, segno. Poiché il corpo semainei (Cratilo, 400c), significa, la propria mortalità, ciascuno è segno di un tipo particolare, un segno che significa per sé, che ha senso per sé, fuori da qualsiasi interpretazione e da qualsiasi ruolo e funzione e un segno unico perché ha un senso che si sottrae a qualsiasi piano, narrazione e progettazione comune.

Ogni singolo uomo per quanto considerato in funzione di un impresa, di un progetto, di una costruzione, è in fin dei conti questa sua infunzionalità. In quanto mortale ciascuno presenta una sua costitutiva refrattarietà ad essere mezzo in funzione di qualcosa. Questa costitutiva infunzionalità impedisce la riduzione della vita umana a mezzo per produrre qualcosa, sicché essa possa essere misurata, valutata, apprezzata relativamente a ciò che produce o ha prodotto. La vita umana, proprio in quanto segnata dalla morte, vale per sé, e ciascuno di noi, per la sua costitutiva infunzionalità, per la sua eccedenza, per la sua irriducibile alterità rispetto alla vita attiva e produttiva, vale per sé, è fine a sé.

L'infunzionalità della vita di ciascuno in quanto segnata da un corpo mortale dice che, malgrado qualsiasi mia identificazione con questo o quel progetto, malgrado qualsiasi mia efficienza e utilità per la produzione di qualcosa, io resto fundamentalmente infunzionale; e ciascuno di noi sa che, quando ama o è amato veramente, è proprio a questa infunzionalità, a questa eccedenza, insomma all' alterità di ciascuno, che l'amore è rivolto. Lo sappiamo: i nostri affetti per l'altro sono tanto più veri quanto più prescindono dal suo valere per questa o quest'altra cosa e sono rivolti all'altro nella sua assoluta alterità, nella sua infunzionalità, per il suo valere per sé, come fine assoluto.

E' la mortalità del corpo a rendere ciascuno costitutivamente assente, rispetto al proprio potere e volere e rispetto al potere e volere altrui. Per questa costitutiva assenza, che il corpo mortale ci conferisce, ciascuno è irriducibilmente altro. L'alterità è questa possibilità di assenza, di non appartenenza a una progettazione, a un piano. In quanto mortale nessuno di noi appartiene a questo mondo, non si esaurisce in ciò che egli fa in esso e per esso. Rispetto all'esser così di questo mondo, egli è dalla parte dell'alterità, dalla parte dell'ombra, che nessuna luce di verità può definitivamente eliminare; appartiene a quella parte di realtà che si sottrae alla definizione, alla concettualizzazione, al giudizio.

La costituzione stessa di io, di individuo, con la sua libertà, i suoi ruoli, i suoi obblighi, i suoi diritti e doveri, la sua responsabilità delimitata e definita, tanto più circoscritta in maniera precisa quanto più è regolata contrattualmente la vita sociale, è il risultato di un lavoro sacrificale, in cui ciò che il soggetto sacrifica è prima di tutto la propria stessa alterità. La costituzione dell'individuo con l'assunzione dell'identità del genere con il quale di volta in volta si riconosce (identità di ruolo, professione, posizione sociale, credo religioso, partito, sesso, nazione, etnia, ecc.) è un atto sacrificale, con i suoi rituali e simboli.

Il problema delle tecnologie del sé è il problema della formazione dell'identità individuale, complementare all'affermazione dell'appartenza a una certa entità sociale, a una comunità, a una nazione, a uno Stato, a un'etnia, a un genere. Tecnologia del sé e tecnologia degli individuo sono collegate, ed entrambe sono tecnologie sociali in senso lato, politiche. La formazione delle identità individuali e la formazione delle identità collettive rientrano in un processo unitario. In ogni caso si tratta di un processo che determina consapevolezza di autonomia, sia essa l'autonomia dell'individuo o dello Stato.

A noi non interessa qui lo studio della genesi di questa autonomia e della relativa individualità, separazione, appartenenza, lo studio della genesi storico-sociale dell'affermazione dell'identità e della connessa esclusione dell'alterità. Ci interessa invece ricercare ciò che mette in discussione questa presunta autonomia, che la rende illusoria e persino ridicola. E potremmo subito indicare il corpo, nella sua costitutiva intercorporeità, come il termine centrale di questa messa in discussione. Il corpo di ciascuno nella sua singolarità, malgrado le separazioni, appartenenze, distinzioni, cancellazioni, funzionali alla individualità, ricorda, e ricorda in termini di "esperienza grande", a dispetto della memoria strumentalizzata dell'"esperienza piccola", la sua costitutiva intercorporeità. Il corpo è refrattario alle tecnologie del sé e alla tecnologia politica dell'individuo. Il corpo è altro rispetto al soggetto, alla coscienza, alla memoria addomesticata, selezionata, filtrata, accomodata; altro rispetto alla narrazione che il soggetto individuale o collettivo ha costruito e con cui ha delineato la sua identità, la sua immagine da esibire, il suo sé di cui interessarsi, la sua fisionomia con cui farsi riconoscere, la sua parte da recitare. Si tratta del corpo nella sua singolarità, irripetibilità, infunzionalità, che ha nella morte, come fine inconcludente, l'espressione della sua eccedenza rispetto a qualsiasi progetto, storia, a qualsiasi "autentica" scelta: il corpo vivente che sa prima di essere saputo, che sente prima di essere sentito, che vive prima di essere vissuto. Questo corpo è, senza soluzione di continuità, collegato con gli

altri corpi, implicato, coinvolto nell' 'intera vita dell'ecosistema del pianeta Terra, in un intrico di cui nessuna tecnologia del sé potrebbe venire a capo e trovare una via d'uscita.

De-possessione e exotopia: il corpo vivente nell'intercorporeità è spostato, extralocalizzato, esterno rispetto alle coordinate cronotopiche della coscienza, ha una vita altra, unica e irripetibile, rispetto a quella circoscritta nei confini dell'individuo, rispetto alla localizzazione individuale dei corpi umani resi, come tali, reciprocamente sostituibili, interscambiabili, in quanto ciascuno si definisce per il posto che occupa rispetto agli altri e per lo scarto che lo separa dagli altri. Si tratta della exotopia del corpo rispetto alle strutture, ai meccanismi e alle tecniche della sua sottomissione in quanto corpo individuale, in quanto corpo-identità, al sapere-potere della bio-politica ; exotopia che si evidenzia nel suo "sfuggire senza posa" soprattutto con la sua "ostinazione a morire" alle tecniche che vogliono dominarlo e gestirlo.

La mondializzazione della produzione capitalistica e l'espandersi del bio-potere, con il conseguente inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione e con la propagazione dell'idea di individuo come entità separata e autosufficiente, ha comportato la quasi totale scomparsa di pratiche culturali e visioni del mondo basate sul presupposto della intercorporeità, della interdipendenza, dell'esposizione e dell'apertura del corpo. Sono ormai quasi del tutto estinte le forme di percezione del corpo della cultura popolare, di cui parla Bachtin nel Dostoevskij (1963) e nel Rabelais (1965), le forme del "realismo grottesco" che presenta il corpo come non definito, non confinato in se stesso, ma in un rapporto di simbiosi con gli altri corpi e di trasformazione e rinnovamento che travalica i limiti della vita individuale.

E tuttavia, le tecnologie della separazione dei corpi umani e degli interessi e della vita di soggetti individuali e collettivi, funzionale alla produzione e al sempre maggiore collegamento, fino all'identificazione, di produzione e comunicazione caratterizzante l'attuale forma di produzione capitalistica, non riescono a cancellare i segni della compromissione di ogni istante della nostra vita individuale con la vita intera del nostro pianeta. Il riconoscimento di questa compromissione è tanto più urgente quanto più le ragioni della produzione e della comunicazione ad essa funzionale ci impongono condizioni ecologiche in cui la comunicazione fra il nostro corpo e l'ambiente è resa sempre più difficile e più distorta.

Al corpo dismesso in funzione della produttività è complementare uno spazio dismesso e un tempo dismesso: lo spazio e il tempo dismessi sono lo spazio e il tempo disponibili per l'alterità propria e altrui. Alla economizzazione del tempo, per la quale tempo = lentezza, corrisponde

l'imperativo diffuso, come luogo comune, di accorciare o annullare ogni distanza. Lo spazio che si interpone fra l'inizio e la fine di ogni percorso comunicativo si presenta come impedimento; così come il tempo intermedio risulta perdita di tempo, lo spazio intermedio appare come spreco. L'isolamento dello spazio urbano, come, al suo interno, quello di ogni sua zona "periferica" deve essere ridotto e, al limite, eliminato, facendo diventare lo spazio urbano parte

La riduzione della distanza dai punti nodali della complessiva rete comunicativa della produzione, scambio, consumo (luogo di lavoro, centri commerciali, negozi e supermercati, uffici amministrativi, luoghi di divertimento e del "tempo libero"), l'essere "ben collegato", è criterio di valore (valore di scambio) L'obiettivo della raggiungibilità il più velocemente possibile, comporta che lo spazio, come ciò che si interpone, come distanza, separazione, debba essere eliminato. Ciò significa espropriazione dello spazio rendendolo spazio comune funzionale al ciclo comunicativo-produttivo. Uno spazio amorfo, anonimo, indistinto, omologato. La sua differenza, è sacrificata all'indifferenza, all'appiattimento funzionale allo scambio comunicativo. Lo spazio urbano come lo spazio che lo congiunge al resto dell'universo comunicativo è la negazione obbligata della differenza. Tale negazione è la conseguenza della reciproca indifferenza delle differenze, della separazione delle identità individuali o collettive passivamente unite dall'interesse, subito come comune, di una comunicazione che, in quanto omologazione, appiattimento, annullamento delle differenze, in quanto comunicazione che riproduce se stessa, comunicazione per la comunicazione, non comunica nulla.

Ne consegue il senso di frustrazione della identità e della differenza che si ostina ancora di più nella propria separatezza negata dallo spazio urbano e dallo scambio comunicativo, trasformando la propria reciproca indifferenza, in ostilità e conflitto nei confronti dell'estraneo e del diverso, nei confronti del migrante, dell'extracomunitario, costretto dai disastri provocati dallo sviluppo a chiedere accoglienza nei paesi che allo sviluppo appartengono. E ne consegue anche il senso di noia che nessun interesse, divertimento, svago, ebbrezza offerti nel vuoto della comunicazione (svuotamento dello spazio e del tempo con la sua accelerazione) può cancellare.

Questa separatezza negata dalla intromissione nel privato dei mezzi e dei canali della comunicazione e dei programmi di circolazione e di consumo viene compensata dall' illusoria offerta tecnologica di sempre maggiore libertà individuale di comunicazione, egualmente

disponibile per tutti, sia all'interno dello spazio urbano, sia nell'ambito dell'intera rete comunicativa. E' l'illusione del libero mercato, del lavoro libero, della libera scelta del lavoro, dello scambio eguale fra salario e forza lavoro, che si riverbera, nell'interesse della riproduzione allargata del ciclo produttivo-comunicativo, nella messa sul mercato di mezzi di comunicazione quanto più è possibile individualmente e liberamente disponibili da parte di ciascuno. La libertà di comunicazione è in effetti costrizione a far parte della rete comunicativa che permette il perdurare e l'ampliarsi del ciclo produttivo costrizione a rispettarne i ritmi, ad adeguarsi alla sua velocità.

L'idea della separatezza del corpo proprio, della chiusura della propria dimora, dell'autonomia del proprio spazio circostante, di cui l'identità personale nella nostra forma sociale ha bisogno per poter circoscrivere gli "interessi propri" rispetto agli "interessi altrui", fa al tempo stesso da barriera alla presa di coscienza delle conseguenze negative dell'inevitabile coinvolgimento, compromissione, di tutti nel ciclo comunicativo-produttivo. Di fronte alla indifferenziazione, omologazione, opacità dello spazio-tempo adeguati alle esigenze della comunicazione odierna, l'identità cerca la propria possibilità di riaffermazione in ciò che, come residuo storico, o come pretesa caratterizzazione "naturale", può costituire differenza: la tradizione, il costume, i monumenti e le testimonianze del passato culturale, la lingua e il dialetto, la religione, l'etnia. Le chiese, i musei, il centro storico restano l'elemento di caratterizzazione, di individualizzazione di uno spazio urbano (al punto da essere elemento di attrazione turistica valorizzabile nel circuito comunicativo) per il resto reso anonimo e indistinto rispetto agli altri. Alla stessa maniera, l'unico appiglio all'identità fra i diversi centri abitati, e all'interno di uno stesso spazio urbano è dato dalle differenze religiose, etniche, linguistiche, di passato culturale, ecc. All'indifferenza dello spazio-tempo presente si contrappone la differenza dello spazio-tempo passato. Ma, in conformità alla nostra forma sociale basata sull'alternativa differenza / negazione della differenza, la rivendicazione di tali differenze finisce, di fatto, col fungere da polarizzazione di interessi contrapposti, da giustificazione delle barriere, delle ghettizzazioni, delle esclusioni, estromissioni, e come, gli avvenimenti odierni sempre più testimoniano, di linciaggi, massacri e genocidi.

La possibilità dello spazio di sottrarsi al suo attuale degrado, fisico, culturale, sociale, interpersonale, di sfuggire alla polarizzazione indifferenza / differenza conflittuale, dipende dalla possibilità di affrancamento dall'indifferenza, quantificazione, velocizzazione, che caratterizzano il tempo di questa forma sociale. Da una parte, il tempo sociale quantificato come risultante passiva dello scambio di merci e dell'incontro subito di interessi separati,

dall'altra il tempo solo della coscienza individuale, il cui ritmo di scorrimento è relativo alla qualità dei vissuti personali dell'io: in entrambi i casi un tempo dell'identità. L'alternativa è la possibilità di tempo disponibile per l'alterità: quella propria, sacrificata in funzione del proprio io e della propria identità che gli attuali ruoli sociali impongono, e quella altrui, che la strumentalizzazione, le leggi dello scambio, la responsabilità circoscritta da alibi, l'interesse, mortificano, zittiscono, escludono e si illudono di poter negare. E' questo tempo disponibile e non il tempo di lavoro con il suo complementare tempo libero, la vera ricchezza sociale (Marx). Esso può permettere una riorganizzazione dello spazio urbano in funzione dell'ascolto e dell'accoglienza dell'alterità. Il tempo disponibile per l'alterità è quello di uno spazio abitato da comunità non identitarie, non escludenti, caratterizzato dalla differenza non indifferente alle altre differenze, dalla apertura comunicativa come disponibilità e responsabilità per altri*.

* Per un approfondimento dei temi trattati e per indicazioni bibliografiche, si rinvia a A. Ponzio, *La differenza non indifferente. Comunicazione, migrazione, guerra, Mimesis, Milano 1995* e A. Ponzio, *Elogio dell'infunzionale. Critica dell'ideologia della produttività, Roma, Castelvecchi, 1998.*