

CENTRO DI RICERCA PER L'ESTETICA DEL DIRITTO
STUDI E RICERCHE - 14

M. PAOLA MITTICA

IL PENSIERO CHE SENTE
PRATICHE DI *LAW AND HUMANITIES*

Prefazione di FRANÇOIS OST



G. GIAPPICHELLI EDITORE – TORINO

Prefazione

Non è il numero di pagine che fa la qualità di un libro; ci sono libri brevi e intensi che lasciano dietro di sé una scia profonda. Il libro di Paola Mittica che stiamo per leggere è uno di questi. Questo libro sviluppa una tesi impegnativa nella sua semplicità radicale: la vera comprensione del diritto, e anche la sua giusta pratica, richiede un pensiero anche sensibile. “Sensibile” nel doppio senso in cui mobilita le sensazioni e i sentimenti, dunque il corpo e le nostre capacità affettive.

Così “provocato” (interrogato, messo in causa, da *pro-vocare*), il diritto è considerato non soltanto nel suo volto di superficie che ci è più familiare – un’assiomatica di concetti, un sistema di norme codificate, un assetto processuale, un dispositivo istituzionale –, ma anche e soprattutto nel suo spessore sommerso: l’ambiente antropologico e sociale entro cui si sviluppa e al di fuori del quale ne cogliamo solo le forme vuote. Qualcosa come il *nomos* di cui parlava Robert Cover: il mondo normativo che abitiamo, intessuto di valutazioni, racconti, immagini, valori e norme. Un mondo al quale la sensibilità offre un accesso privilegiato.

La svolta nel segno delle scienze sociali, intrapresa negli studi giuridici qualche decennio fa, con l’interesse ritrovato per gli approcci “interdisciplinari”, aveva portato a una fruttuosa “contestualizzazione” del diritto: considerandolo nel suo contesto – economico, sociale, politico – se ne spiegavano ampiamente le evoluzioni. Invitandoci a negoziare la svolta sensoriale ed emotiva della legge, l’autrice ci invita a compiere un ulteriore passo, anzi decisivo: non più una “messa in contesto” orizzontale, ma un “radicamento” verticale: un tuffo nell’universo fisico ed emotivo alla fonte delle nostre valutazioni e costruzioni normative.

È come se si fissasse un triangolo, la cui base è formata dall’estetica e dall’etica, e di cui il diritto rappresenta il vertice. La

teoria del diritto si rivela qui chiaramente debitrice di una visione globale dell'uomo e della società edificata dagli uomini. Questo è il piano su cui si colloca Platone nel racconto del *Protagora* quando riferisce che il segreto delle leggi che assicurano la concordia nelle città riposa su *aidos* e *dikē* (p. 58): due affetti politici, due inclinazioni alla civiltà, due “condizioni trascendentali”, nel linguaggio kantiano, del successo del passaggio al diritto.

Con un diverso linguaggio, si potrebbe dire che questo libro invita a una “reincarnazione” del diritto: il diritto, formale e procedurale, positivo e statale, impersonale e astratto, è sollecitato a rivivere e a ritrovare i suoi colori. All'appello dell'“altro”, soprattutto se più debole e sofferente, la coscienza giuridica è chiamata a rispondere – a divenire “responsabile” (dal latino *respondere*). A tal fine, è necessario sviluppare un “ascolto”, una sensibilità sensoriale e affettiva dalla quale le costruzioni del diritto moderno ci hanno spesso distolto. I nostri codici sono popolati da figure astratte collegate tra loro in via generale. Questo formalismo è caratteristico del passaggio al diritto e presenta vantaggi innegabili – l'affrancamento da vincoli e disaffezioni possibili della relazione sociale di base, la generalizzazione e quindi l'equiparazione delle soluzioni –, ma comporta il rischio del disimpegno personale e dell'indifferenza sul piano etico. L'invito a una “reincarnazione” del diritto rilancia pertanto l'esigenza etica a esso indirizzata. Non si tratta più e soltanto di accontentarsi della “legalità” (formale) di una soluzione, e nemmeno della sua “giustizia”, ma di cercarne la “giustizia” nel senso dell'accordo delle sensibilità in gioco in una lite o, più ampiamente, dell'accordo nella relazione sociale.

Ecco allora il piano: pensare un diritto “incarnato” nell'ottica della “giustizia” delle sue risposte.

Le righe che seguono non hanno altra ambizione se non quella di accompagnare il cammino di questo pensiero, nella forma del dialogo cooperativo, che, strada facendo, porrà alcune domande e suggerirà alcuni ampliamenti per far “risuonare” e “ragionare” (*résonner* e *raisonner*) il testo.

Nell'introduzione vengono fissati la cornice di riferimento, l'oggetto e l'ambizione del lavoro. La cornice è quella della rivalutazione della sensibilità del pensiero. L'autrice introduce qui un tema

ricorrente nel libro: il carattere ambivalente della sensibilità che è, nello stesso tempo, debitrice dei limiti corporei, ma anche apertura, capacità di affezione quindi coglimento presuntivo dell'altro e dell'altrove. Così intesa, la sensibilità è soglia (parola che ritorna spesso nel libro), trampolino di lancio, condizione di accesso all'altro, agli altri, alla città e, più in generale, al mondo vivente. Sensibilità, questa, immediatamente riferita a una dimensione etica, essendo l'apertura in questione concepita non in modo sensualista, materialista o *comportamentista* come in molti studi contemporanei, ma piuttosto come capacità di affezione etica – capacità di lasciarsi “toccare” dall'altro.

Sappiamo tutti che l'oggetto del libro è il diritto. Ma che cosa ha a che fare con la sensibilità che ci porta ai confini facendoci sentire i nostri limiti? Il punto è che il diritto, com'è giustamente presentato dall'autrice, è esattamente l'arte di stringere legami assicurando il rispetto dei limiti. Il diritto è questione di confini, è l'arte delle misure, è l'individuazione delle giuste proporzioni. Pertanto – ed è questa l'ambizione del lavoro – è urgente ricordare ai giuristi che la loro pratica è debitrice non soltanto di una tecnica, ma di un'arte, quella di determinare la giusta misura, in grado di fornire una risposta “responsabile” (*responsive*, dicono alcuni autori americani).

Nel primo capitolo questa riflessione è collocata nel contesto moderno e contemporaneo della cultura occidentale segnata dal dominio della tecnica. L'obiettivo non è per certo anti-scientista, ma mira piuttosto a “reincantare” la ragione calcolatrice e a restituire al dialogo i due poli della ragione umana, reintegrando in questo concerto la voce della ragione sensibile e dell'immaginazione. Reincarnare, di nuovo, una ragione divenuta troppo spesso “emiplegica”.

Beninteso, l'essere umano è segnato, fin dall'origine, dall'artificialità: come accade nella favola di Protagora (ed è una prima lezione del racconto), l'uomo sopravvive soltanto grazie al furto del fuoco e delle tecniche di Prometeo. Lo si è notato spesso: la creatura umana non ha natura propria, ma è ciò che diventa. Costretto in minor misura rispetto agli altri esseri viventi dal determinismo naturale, spetta all'uomo dare un senso e trasformare i parametri della propria condizione. Detto altrimenti, la cultura (che comprende an-

che la tecnica) è per l'essere umano una seconda natura, una natura costruita, di cui è in gran parte responsabile. Resta il fatto che la naturalità di questa esigenza non dovrebbe far perdere di vista il radicamento della cultura umana nella condizione sensibile e corporea che l'uomo condivide con gli altri viventi. Ciò nonostante, da Cartesio in poi la ragione occidentale non ha mai smesso di acuire il dualismo tra corpo ("sostanza estesa") e spirito ("sostanza pensante"), che ancora oggi si rafforza nelle fantasie del transumanesimo, e sogna, con la messa a punto del "corpo aumentato", di affrancarsi dalla morte, il limite ultimo.

Radicalizzando l'artificio, questo pensiero binario è un pensiero "a parità di condizioni": può assicurare ai suoi modelli il successo soltanto a costo di una sospensione radicale del mondo esterno. Ma il mondo non si lascia mettere sotto una campana, la realtà invoca i suoi diritti, e ricordarlo è pregio di un pensiero "incarnato", soprattutto a fronte della razionalità binaria e calcolatrice, oggi operazionalizzata per il tramite di algoritmi e computer, che genera una forma ampiamente dominante di ragionamento e governo, rendendo particolarmente urgente una reiscrizione corporea del nostro essere nel mondo.

Il fine non è sostituire al razionalismo radicalizzato di Cartesio una forma di sensualismo radicalizzato: un "sento dunque sono", al posto del *cogito ergo sum*. Come ho già sottolineato, il richiamo dell'autrice alla sensibilità è tanto etico quanto sensoriale (e all'interno del *sensorial turn*, questa differenziazione tra un lato empirista e un lato etico ed estetico, potrebbe essere oggetto anche di utili approfondimenti). Non si tratta, pertanto, di ragionare in termini di semplici *stimoli sensoriali*, ma di mobilitare il vasto dominio delle emozioni – quelle reazioni che, letteralmente, ci mettono in moto (dal latino *e-movere*). Studi recenti hanno stabilito che, senza emozioni, l'essere umano è incapace di decidere, a prescindere dal livello delle proprie conoscenze (una lezione che i magistrati dovrebbero considerare).

Giunti a questo punto, mobilitare la testimonianza di artisti e poeti è ciò che appare più opportuno, poiché sono quelli che non hanno mai dimenticato il ruolo costitutivo di quel sentire che il mondo binario del calcolo avrebbe voluto completamente reprimere-

re. Connettendosi con questa dimensione vitale, il poeta si adopera a far rivivere il linguaggio, per “*donner un sens plus pur aux mots de la tribu*” scriveva Mallarmé. Le sue parole si riveleranno sensibili alla condizione dell’altro, ai margini dei preconetti; potranno fare eco a quelle sofferenze che non trovano espressione nei registri ufficiali (ciò che Lyotard chiamava “*différend*”, che lascia la vittima senza voce per l’impossibilità di accedere ai codici ufficiali e di cui la letteratura al contrario, egli scriveva, doveva essere il “vigile guardiano”).

La posta in gioco per l’artista – e per il giurista “responsabile” che ne prende il testimone – è di riuscire a dare forma a queste voci provenienti dall’esterno; di trasformare il significato percepito in una forma che possa essere condivisa e significativa. La riflessione conduce qui a un pensiero delle forme culturali che potrebbe essere confrontato con le tesi di Cassirer (filosofia delle “forme simboliche”), e di Wittgenstein (filosofia delle “forme di vita”). Si potrebbe pensare anche a una filosofia dello “stile”, dei diversi modi di “stare al mondo”. Oppure, come l’autrice, tornare a rivisitare il significato di *techne*, mettendolo a riparo dalla *hybris* dominatrice e predatoria verso cui i Greci erano così sensibili, per metterlo in relazione piuttosto con l’arte delle Muse che apre l’indicibile e l’ancora sconosciuto.

Di questa apertura si percepisce anche la dimensione etica. L’altro sul quale questa sensibilità si apre, non è un *alter ego* (non sarebbe che un altro me stesso, rimarremmo chiusi nella galassia dell’uno e del medesimo, nel registro dell’*auto* e del *tauto*), ma un vero altro (non totalmente altro, altrimenti non avremmo niente in comune, ma un altro abbastanza diverso da *alterarmi*, da rendermi almeno in parte altro: “sé come un altro”, secondo la forte espressione di Ricoeur). Si tratta, insomma, di far parte di un essere-almondo che renda giustizia sia alla singolarità delle persone che alla comune appartenenza (al regno del vivente, alla città, alla comune umanità). E l’autrice ripropone questa bellissima formula: *ego cum* piuttosto che *ego sum*, che riassume una condizione in cui l’essere umano è esposto al rischio dell’altro, nella consapevolezza che sottrarsi a questa affezione (la parola è significativa perché evoca l’affettività) equivale a cadere nel nonsenso e nella barbarie.

Nel secondo capitolo si opera il passaggio al diritto per mettere in rilievo i modi in cui sia possibile farne un “buon uso”. Si tratta di un diritto che, nel migliore dei casi (o secondo la sua più elevata finalità), si fa carico della condizione sensibile e dell’esigenza etica già dette, costruendo la figura simbolica del terzo – un terzo indisponibile e tuttavia proveniente dalle parti, un terzo che personifica l’idea del “comune” (bene comune, *commons*) e del “generale” (interesse generale, volontà generale che è più della somma delle singole volontà). Tale diritto dovrebbe essere in grado, a mio avviso, di assicurare quella che Ricoeur chiamava la “funzione lunga della giustizia”, consistente nell’accordare a ciascuno dei soggetti in causa (tanto alla vittima quanto al presunto autore del danno) il “riconoscimento meritato”, al di là della semplice “funzione breve” che limita la giustizia a restituire soltanto ciò che spetta a ognuno. Mentre, infatti, la funzione lunga ristabilisce la pace sociale invitando tutti a “prendere parte nuovamente” alla vita sociale, quella breve si accontenta di attribuire “a ciascuno il suo”, ripristinando in questo modo il semplice *status quo ante* potenzialmente anche oppressivo e ingiusto. Questa “funzione lunga” mobilita inoltre certamente una comprensione sensibile della situazione delle parti in causa. A questo proposito, l’esempio paradigmatico è fornito dal famoso “*Giudizio di Salomone*”, in cui il re di Israele fa emergere la giusta soluzione non dall’applicazione formale della legge (priva di soluzioni di specie), ma dalle viscere della madre del bambino (che acconsente a un’ingiustizia affinché vinca la vita: “no, non ucciderlo, affida il bambino all’altra donna!”).

Da lucida osservatrice del mondo odierno, l’autrice non nasconde quanto il diritto fatichi a raggiungere questo ideale: la figura della *law shopping*, per esempio, secondo cui gli operatori economici scelgono il sistema giuridico che meglio favorisce i loro interessi particolari, è la ricusazione stessa della logica del terzo, essendo in questo caso, l’istanza terza della legge in qualche modo privatizzata, strumentalizzata all’interno del rapporto di forza che caratterizza la relazione sociale di base. L’autrice non nasconde nulla delle derive dovute, da un lato, alla burocratizzazione formale del diritto, né di quelle, dall’altro lato, che lo snaturano quando si sottomette alle leggi del mercato.

Anche il riferimento ai diritti umani chiede di essere riesaminato con lucidità: quando sono pensati in chiave assolutista, come attributi del soggetto-sovrano, rispetto ai quali si dà il motto “il sé per legge, la legge per me”, non rafforzano la logica solipsistica (*solus ipse*) del neoliberismo esasperato? È urgente pertanto (anche per irrobustire l’efficacia minacciata proprio dalla forza delle regole economiche) che i diritti siano ricondotti all’idea della *dignità* dell’essere umano, fonte sia di diritti che di responsabilità.

L’uso di grandi banche dati e sistemi informatici di supporto alla decisione non dovrebbe avere luogo, infine, senza un esame critico. Sebbene sia assurdo farne a meno, non bisognerebbe permettere tuttavia che, sostituendosi alla decisione “equilibrata” di un giudice che avrà dubitato a lungo prima di decidere, questa tecnica generi un effetto di standardizzazione delle decisioni, a scapito della creatività giuridica e di una attenzione meticolosa alla particolarità del caso. Come potrà il giudice resistere al numero impressionante di precedenti che gli sottoporrà l’avvocato di una delle parti, sebbene il suo senso di giustizia gli suggerisca una soluzione alternativa? Conformismo e standardizzazione sono, come sappiamo, un prodotto automatico dell’algoritmo che governa i motori di ricerca che, come *Google*, rimandano sempre ai siti più consultati.

Per resistere a queste derive, e non smarrire la strada di un “buon uso del diritto”, l’autrice intende mobilitare i progressi della vasta corrente di *Law and Humanities* (utili spunti bibliografici in particolare sulla questione delle sensazioni e delle emozioni, sono riportati nelle note 3, 4 e 5, pp. 43-44). Il cantiere delle emozioni è attualmente molto attivo. Si tratterà di distinguere “empatia” e “simpatia”, emozioni primarie e secondarie, private e collettive, reali o fittizie... Sarà inoltre necessario ricordarsi che le emozioni sono, in gran parte, il frutto di una costruzione culturale, e quindi sono soggette alle determinazioni sociali così come all’evolversi nel tempo. E se siamo d’accordo con Sofocle, che ricorda, nel primo *stasimon* della sua *Antigone*, che “sono le passioni a governare le città”, concorderemo che passioni ed emozioni richiedono di essere guidate, per evitare che portino alla rovina del legame sociale, influenzate dalla rabbia vendicativa o dalla violenza. Se, per esempio, l’indignazione controllata e ponderata può portare a monumen-

ti come il *J'accuse* di Zola, sappiamo bene, per contro, che le ondate di odio sui social network provocano pericolosi *storytelling* e linciaggio mediatico. (Caso vuole che, mentre scrivo queste pagine, un'amica magistrato mi mandi queste poche righe di Marguerite Yourcenar, che non posso fare a meno di riprodurre qui: "A poco a poco, come in tutti processi che per un certo tempo appassionano gli sfaccendati, si vedevano delinearci su due piani due vicende stranamente differenti: la causa quale appare agli uomini della legge e agli ecclesiastici che hanno per mestiere di giudicare, e la causa quale la inventa la folla che reclama mostri e vittime." [*L'Opera al nero*, Feltrinelli 1992, p. 235 – n.d.t.]).

Come distinguere allora le grandi narrazioni emancipatorie dagli scenari alienanti e divisivi dello *storytelling*? In che modo, se non mobilitando alcune delle grandi figure e narrazioni fondative della cultura occidentale? Così come accade, per esempio, per la figura della temperanza (che ricordiamo sedere accanto alla giustizia nel celebre affresco del *Buono e del cattivo governo* del Lorenzetti presso il Palazzo Pubblico di Siena), che modera e concilia sensazioni, emozioni, interessi e valori confliggenti. Quella temperanza che si iscrive nel tempo lungo dell'attenzione (la mediazione della giustizia dello Stato di diritto in contrapposizione all'immediatezza della giustizia mediatica o dei social network), ed è l'ausilio indispensabile della prudenza, virtù cardinale dei giuristi responsabili (se ne ricorda l'etimologia: dal latino *pro-videre*, vedere da lontano). L'autrice la riporta alla storia delle *Ore* che racconta Esiodo: *Eunomia*, *Dikē* ed *Eirene*, che presiedono all'ordine giusto – tanto all'ordine naturale delle cose quanto all'ordine costruito delle città. *Ore* che evocano ritmo e misura, o ancora la *giustizia* che canta il poeta e che ispira la *giustizia* del giudice.

Altra risorsa fondativa del diritto giusto, il mito già evocato di Prometeo ed Epimeteo. Platone ci ricorda che la padronanza delle tecniche non basta a garantire la sopravvivenza delle città; al contrario, gli uomini non smettono mai di combattersi tra loro perché non condividono la *philia* che "serve come regola per le città". Per questo Zeus, preoccupato, finirà per inviare agli uomini il suo fedele messaggero Hermes. Non per imporre un codice di leggi "chiavi in mano", ma, ed è più importante, per offrire loro le condizioni

stesse della socialità: *dikē* e *aidos*. *Dikē*, ovvero il senso di giustizia che l'autrice intende prima di tutto come volontà e capacità di creare e mantenere i legami (in opposizione ad *adikia*, il ripiegamento sul sé che crea disaccordo, la nota stonata che rovina la misura ricercata). E *aidos*, nozione complessa e sottile (più prossima al "rispetto") che affonda le proprie radici nella dimensione più intima della sensibilità, presupponendo qualcosa come il pudore, il ritegno – una relazione insieme aperta e attenta, condizione necessaria di rapporti umani rispettosi delle aspettative dell'altro. Inteso come capacità di interagire stringendo legami nel rispetto dei limiti, l'*aidos*, si sarà compreso, è l'affetto (pre)giuridico per eccellenza.

La storia è esemplare in più di un senso: mostra anche che se tra gli animali la distribuzione delle qualità (da parte di Epimeteo) è naturale e diseguale, tra gli uomini la distribuzione degli affetti sociali (*aidos* e *dikē*) è, invece, culturale ed egualitaria: tutti li hanno ricevuti in doverosa condivisione, al punto che chi se ne allontana sarà soggetto a sanzioni. Da qui anche l'idea, che risponde alla questione iniziale che dà luogo alla storia, che l'arte politica e giuridica non sia tanto oggetto di un insegnamento a priori quanto di una *paideia*, praticata quotidianamente attraverso l'esperienza vissuta.

Riferimento quest'ultimo che rinvia alla pratica quotidiana del diritto sensibile, nutrito e ispirato dall'opera d'arte definita come: "ogni *opera fatta-con-arte*, qualunque sia la sua forma espressiva e qualunque sia il genere artistico o culturale in senso lato cui possa essere ascritta, intendendo come tale ogni opera in grado di innescare un processo di apertura al senso, ovvero di *aprire* lo spazio trasformativo dell'esperienza" (p. 70).

Ed è proprio lo scopo del terzo capitolo proporre alcune esperienze di incontro con l'opera per esemplificare come l'affinamento della sensibilità estetica ed etica possa contribuire a dare forma alla misura giuridica più vicina alla "giustizia". Otto incontri, frutto della pratica didattica dell'autrice, che sono come una cassetta degli attrezzi o piuttosto uno scrigno – evocazioni di dipinti, film, meditazioni filosofiche, riflessioni giuridiche, destinate a "mettere in moto" (*emovere*) l'immaginazione creativa del giurista responsabile. Poiché al giurista responsabile spetta *mettersi in opera*, per evitare di praticare il diritto in modo disinvolto, come fosse una semplice tecnica

formale cui è possibile restare estranei. Operatore attivo nel “limite” dei legami sociali, il giurista capace interviene come “interprete” dei discorsi bloccati dal conflitto, come interfaccia dei “sottosistemi” (Walzer parla di “sfere di giustizia”, Boltanski e Thévenot si riferiscono alle “città”) che sempre rischiano di rimanere chiusi nella propria logica. Così dovrebbe essere, per esempio, l’avvocato “rappresentante” del suo assistito, che condivide la sua causa con sensibilità, mantenendo al contempo la distanza necessaria per rendere possibile l’emergere della parola terza (del giudice, della legge) necessaria per sciogliere il nodo del conflitto.

Ciascuno degli incontri proposti rappresenta, a suo modo, un’esperienza dei limiti, che l’autrice ha mostrato essere, come i confini o la pelle, sia una barriera (inevitabile e protettiva) sia un luogo di scambio e di apertura con l’esterno. E se è vero che il diritto è l’arte di negoziare i limiti, è possibile percepire esattamente qual sia la posta in gioco in queste esperienze. Senza pretendere di essere esaustivo, riporto il confine tra l’umano e il sacro nell’evocazione dell’*Annunciazione* del Beato Angelico, il confronto con l’animale e il robot nel film *Finch* di Sapochnik, l’esperienza della brutalità meccanica in *Nella colonia penale* di Kafka, la condizione tragica dell’*entre-deux* e del *no man’s land* degli immigrati, *tra* due mondi e la *terra di nessuno*, ma anche i limiti del nonsense attraverso il confinamento nelle convenzioni ne *L’uomo senza qualità* di Musil, o ancora i confini, così ricchi, del silenzio e dell’indicibile nelle meditazioni di Jabès (si pensi alla giustizia bendata: cosa vede grazie al suo sguardo interiore?).

È impossibile dare conto in questa sede della ricchezza di queste diverse evocazioni. Mi limiterò a commentare brevemente due di loro.

L’*Annunciazione* del Beato Angelico, a sua volta messa in risonanza con una poesia di Rilke, illustra particolarmente bene l’approccio del libro che, come ho detto, tenta una sorta di *incarnazione* del diritto – il *verbo* giuridico è chiamato a *incarnarsi* per mantenere le proprie promesse. La finissima analisi dell’affresco, che si apre all’infinito e al sacro, attraverso e a partire dai limiti della cella (della Vergine/e del convento di San Marco), potrebbe essere utilmente messa in relazione con le bellissime analisi che Merleau-Ponty ha dedicato proprio alla “carne del mondo” – con il suo mo-

do di presentare il nostro essere-al-mondo, e in particolare la nostra condizione di esseri sensibili impegnati in quello che chiamava il “chiasmo del visibile” (il *chi vede* e il *chi è visto* che si scambiano incessantemente le proprie posizioni).

Il mio secondo commento riguarda *Nella colonia penale* di Kafka. La storia è orribile, naturalmente, e può essere vista come la descrizione di una possibile raffinatezza della crudeltà. Tuttavia, non posso fare a meno di leggere tra le righe l’evocazione – difficile, paradossale – dell’idea che il corpo sofferente sia anche una condizione di accesso alla conoscenza, e in quanto tale un avanzamento verso la liberazione. Lo testimonia l’attesa esultanza del condannato, che viene a conoscenza della sentenza soltanto quando è completamente impressa sul suo corpo, e in quest’ultima ora si riunisce alla comunità e alla sua legge, suggerendo pertanto che l’orrore del racconto riportato dal viaggiatore stia piuttosto nel fatto che, dismettendo la macchina per sempre, l’individuo è destinato a restare da qui in avanti radicalmente tagliato fuori da questa conoscenza e dalla propria comunità. Il *Diario* di Kafka trabocca di evocazioni di questo apprendimento attraverso il corpo sofferente, suggerendo un ulteriore aspetto, difficile, paradossale, ne convengo, di un pensiero corporeo del diritto.

È chiaro che il libro di Paola Mittica è uno di quelli che si leggono e si rileggono. Bisogna meditarne pazientemente i silenzi, far risuonare a lungo i suoi detti e non detti. Il mio augurio è che, dopo aver trovato i suoi lettori, divenga oggetto di discussioni e ampliamenti. Se ne sono evocati soltanto alcuni di possibili. La sfida è essenziale: articolare il legame tra il diritto insegnato nelle Università (troppo spesso formalista) o praticato sul campo (troppo spesso ridotto alle urgenze pragmatiche o agli interessi economici), e il diritto sensibile, evocato nel libro, in cerca della misura più giusta.

FRANÇOIS OST
Académie royale del Belgio

Introduzione

Il sentire è ciò che ci muove. La nostra intera comprensione è attraversata dal sentimento e da tutta l'irrequietezza che lo anima. La sensibilità è un altro modo di dire il pensiero, o meglio *il pensare*, per riportarlo al suo essere *corpo* e dunque *limite*. Per il giurista prudente, votato all'individuazione della misura, ogni limite è una soglia.

Il pensare del corpo consiste nel disporsi al sopraggiungere del senso. È tensione, apertura senza oggetto, ascolto, attenzione, attesa. Un pensiero *finito*, ma aperto nella tensione all'infinito, che si origina dall'incontro sensibile con l'Altro o con il Tu, con qualcosa o qualcuno.

La ricerca del senso che si apre nello spazio dell'alterità è forse quella più autenticamente giuridica, poiché è nel diritto che individuiamo la terzietà a tutela di ciò che supera il rapporto originario tra l'Io e il Tu: il *comune*, l'asse sul quale edificiamo il nostro mondo. Un *essere-in-comune* che è *terzo*, poiché interessa sia le ragioni della relazione – più di quelle individuali, nella prospettiva di un progetto di convivenza umana solidale –, sia le ragioni dell'impegno alla cura degli altri esseri viventi, e più in generale dell'ambiente naturale, volte a limitare l'eccesso del mondo insostenibile della specie umana.

Il diritto è oggetto di questa ricerca: movimento trasformativo, esperienza sensibile – sentire, sentimento e insieme ragionamento – che diviene senso concretandosi in forme, le quali esplicitano il limite in misure visibili e riconoscibili volte a contenere l'espansione dell'individuale dell'uomo. Ma è una funzione che rischia di essere definitivamente smarrita con il compiersi del processo di burocratizzazione del mondo, tra le cui derive, una delle più evidenti è la riduzione del diritto a una meccanica disumanizzata.

La riflessione che guida queste pagine si interroga fondamen-

talmente su come vivere il limite con l'arte, per *ascoltare* e *dire* il diritto.

Il lavoro è strutturato in tre capitoli.

Nel primo, a partire dalla considerazione del rapporto originario che l'essere umano intesse con la cultura e la tecnica, si apre lo scarto tra razionalità tecnica e altre intelligenze dell'uomo. Ciò al fine di recuperare tutte le risorse cognitive della creatura umana e integrarle in un'idea di sensibilità incarnata nel pensare del corpo. A questa intelligenza corrisponderebbe una capacità tecnica più complessa, in cui confluirebbero – mutuando la distinzione da Aristotele – tanto la “creatività tecnica”, che coinvolge il sapere scientifico-tecnologico in senso stretto, quanto la “tecnica creativa”, ovvero la *techne* poetica. Quest'arte potrebbe presiedere alla creazione di *forme come soglie*, capaci di accogliere il venire del senso, inteso fondamentalmente come sentimento dell'Altro. In questi termini si introduce la prospettiva estetica quale conoscenza sensibile e, ragionando di forme come soglie sull'alterità, la si associa all'etica.

Nel secondo capitolo, impiegando la stessa cornice concettuale, si rintracciano gli elementi per costruire una riflessione che possa dare conto del nesso strettissimo tra sensibilità e diritto, intervenendo nel dibattito in corso sull'Estetica giuridica e sull'impiego della metodologia di *Law and Humanities* a supporto, in particolare, della formazione del giurista.

Nel merito, limitandosi a rinviare agli studi in corso, si tenta di offrire un contributo attraverso lo scavo di tre nozioni che affiorano nella storia della cultura occidentale, come fossili che riportano alla luce la parentela originaria tra diritto e arte poetica, tra estetica ed etica, ovvero tra la conoscenza sensibile, l'orientamento al bene e la capacità di guardare al futuro. Questa parte si conclude sull'arte del diritto, o del giurista *capace*.

Il terzo e ultimo capitolo è dedicato ad alcuni esperimenti di *Law and Humanities* che ho avuto modo di praticare e condividere nel corso di lezioni e laboratori con studenti e studentesse di giurisprudenza nella mia ordinaria attività di docenza universitaria. Il fine è dare conto nel modo più esemplificativo del tipo di pratiche cui si riferisce l'idea di integrare la formazione del giurista. E poi-

ché l'incontro con una forma complessa richiede preparazione, le varie esperienze sono precedute da alcune considerazioni su ciò che si intende per rapportarsi a un'opera.

Prima di concludere, mi preme dire che questo lavoro è l'esito di tanti momenti di incontro con colleghi e colleghe che negli anni sono divenuti preziosi compagni di viaggio, nonché delle sollecitazioni di cui ho ampiamente beneficiato e per le quali sono in debito. Ringrazio in particolare François Ost per aver dialogato con me su questi temi, aggiungendo più di un tassello per ulteriori approfondimenti, e Daniele Cananzi ed Ettore Rocca per aver ospitato questo lavoro nella collana di Estetica giuridica del Cred. Ad Angelo, al quale il libro è dedicato, debbo l'inesauribile confronto quotidiano.

Mia soltanto è, in ogni caso, la responsabilità nel procedere. Le pagine che seguono sono la testimonianza di tante soglie che ho abitato sapendo di toccare materie diverse e tutte caratterizzate da un elevato grado di specializzazione. Più del timore per gli sconfinamenti disciplinari, ho tuttavia scelto di assecondare l'urgenza di trattenermi anche in un necessario *altrove*, per non rinunciare alla possibilità di scartare dalle forme dei saperi a me più familiari e tentarne un metodo di ricerca. Dalla precarietà, dall'incertezza, dalle *ingenue scoperte*, credo di aver appreso a sentire di più.

Capitolo I

Naturalmente artificiale

SOMMARIO: 1. Ecologia del futuro. – 2. Il pensare del corpo. – 3. Nell'orlo del mondo. – 4. Individuale Comune.

1. *Ecologia del futuro*

Un ragionamento sul diritto che pretende di avere valore deve preliminarmente interrogarsi su alcune questioni essenziali che riguardano la vita dell'essere umano. Innanzi tutto, l'idea di uomo come essere vivente e del contesto in cui viene ad esistenza e si realizza.

Nel quadro di un'articolata ricostruzione dell'antropologia dell'uomo occidentale, Arnold Gehlen interviene incisivamente sul rapporto originario tra essere umano, cultura e tecnica.

Per via di una serie di deficienze biologiche, secondo Gehlen (1990: 58 ss.), l'uomo viene al mondo, in origine, privo delle specializzazioni necessarie per la sopravvivenza in qualunque ambiente naturale. È inferiore alle altre specie animali per acutezza di sensi e di istinto, non ha artigli per cacciare o difendersi, branchie per respirare sott'acqua, un corpo resistente al freddo o al caldo, e diversi attributi che caratterizzano invece gli altri esseri viventi che popolano la Terra. Nasce, in altre parole, in un luogo per il quale non è fatto e che non è fatto per lui. Vi si ritrova come in una tempesta: sommerso da miriadi di stimoli, preda di pulsioni inconscie, in una condizione di totale smarrimento. Eppure, proprio questa deficienza, che lo *espone* al rischio di non riuscire a sopravvivere, lo mette in una condizione di *apertura al mondo*, che gli consente di

trovare la via dell'emancipazione dalla limitatezza biologica in cui versa, nel segno peraltro dell'esercizio di un dominio sempre più esteso dell'ambiente naturale.

Riferendosi al pensiero di Gehlen, Galimberti (1999: 160 ss.) precisa che diversamente da quanto accade agli altri animali, dotati di istinti specializzati che rispondono agli stimoli dettati da condizioni ambientali rigidamente predeterminate, la creatura umana – proprio perché incompiuta per dotazione anatomico-funzionale e per specializzazione istintuale – ha il vantaggio di non avere vincoli che ne precostituiscono il comportamento. Per cui, venuta alla vita, quello stesso mondo, che la tormenta nella sua indecifrabilità, le si presenta paradossalmente anche come un *campo di infinite sorprese* che può riservare innumerevoli possibilità positive. La genericità dei suoi istinti, piuttosto che punto di debolezza, si rivela essere di fatto la sua più grande risorsa, in quanto si traduce in una polivalente capacità di adattamento – *plasticità* nel linguaggio di Gehlen – che le consente di elaborare le tecniche necessarie per la propria esistenza *ovunque*, individuando nella natura stessa i mezzi per sopravvivere.

Così, la creatura umana seleziona le possibilità più vantaggiose per la propria esistenza e le stabilizza in ambienti adeguati di vita.

Apertura al mondo e plasticità nell'adattamento fanno dell'uomo un essere che "compie se stesso", che "non vive, ma *conduce* la sua vita", nel senso che la sua vita dipende dalla "costruzione" che egli ne fa. In questo senso Gehlen definisce l'uomo come "un essere che prende posizione" attraverso procedure di *selezione e stabilizzazione* con cui raggiunge "culturalmente" quella selettività e stabilità che l'animale, grazie all'istinto, ha per natura.

In quel "campo di infinite sorprese" che è per lui il mondo, l'uomo, a seguito degli insuccessi e dei successi conseguiti, trascura o assume, nel profluvio degli stimoli a cui è aperto, quelle risposte vantaggiose alla vita che, connesse e stabilizzate, formano quel tessuto della memoria che poi diventa la base della progettazione (Galimberti 1999: 163).

L'adattamento di cui si tratta è *culturale* in quanto deriva dalla capacità umana di *prendere distanza* dalla pressione degli stimoli ambientali e dalle proprie pulsioni. Grazie a questo distanziamento,

che lo *esonera* dal peso del profluvio degli stimoli a cui è aperto, l'uomo riesce a cogliere la visione complessiva del mondo – in Gehlen *panoramica* – necessaria per elaborare i campi di possibilità entro cui orientare i propri progetti di vita. In questo *lavoro* non c'è separazione tra mondo esterno e mondo interno: l'adattamento all'ambiente naturale funziona anche come disciplinamento delle proprie pulsioni, percorrendo tutti i processi cognitivi, da quelli della percezione fino alle forme più evolute del linguaggio. Tutta la vitalità della creatura umana è tesa a realizzare le condizioni per la propria vita e lo fa per propria necessità di natura attraverso la cultura, ovvero tramite la creazione di artifici che Gehlen definisce *allusioni*.

L'intero scopo vitale [...] sta infatti nel “disgiungere” le “azioni” dalle “pulsioni” e dai “bisogni” [...] attraverso un contenimento e una riduzione degli istinti o, meglio, “attraverso l'inversione della direzione delle pulsioni” (Cometa 2020: 237).

L'uomo non è, dunque, una creatura dotata in astratto di spirito. È un essere carente di istinti specifici, che reagisce alla propria inadeguatezza grazie a un'innata capacità tecnica che gli consente di attrezzarsi, costruendo se stesso e il proprio mondo.

In tal senso non c'è separazione tra tecnica, cultura e natura. Lo spirito non è indipendente dal corpo o dal mondo naturale. La cultura è per l'uomo una seconda pelle:

Proprio nel luogo in cui per l'animale c'è l'“ambiente”, sorge [...], nel caso dell'uomo, il *mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita. [...] Nell'uomo, alla non specializzazione della sua costituzione corrisponde la sua apertura al mondo e, alla deficienza della sua *physis*, la “seconda natura” da lui stesso creata (Gehlen 1990: 64-65).

La capacità tecnica cui fa riferimento Gehlen è una qualità del tutto orientata al fare. Si realizza come azione volta a costruire e produrre. La sua principale risorsa è l'intelligenza razionale: l'unica in grado di invertire la direzione delle pulsioni, contenere le passioni, ridurre gli stimoli, consentendo di dipanare i sentimenti intricati: di individuare, in altre parole, le proprie *chances* di vita.

Tecnica e razionalità permeano l'ambiente delle possibilità selezionabili per l'uomo: un mondo ridotto a fronte del mondo vero, ampio e polimorfo, che diventa sostenibile soltanto se perimetrato dall'azione razionale entro precisi confini che *delimitano* innanzi tutto la conoscenza. Per Gehlen, infatti, l'unica conoscenza possibile è quella che discende dall'azione informata dalla tecnica e dalla razionalità in dipendenza della necessità biologica. L'uomo può dunque concepire soltanto il mondo da lui stesso edificato, l'unico al quale ha accesso ed entro cui può orientarsi. È per questa ragione che, sopravanzando qualunque altra risorsa cognitiva, la razionalità e la tecnica diventano l'asse portante della scienza.

La stessa meccanica presiede alla *produzione* del futuro. Non soltanto la tecnica e la razionalità si adoperano per la *trasformazione* dell'ambiente naturale che convertono alle esigenze dell'uomo; nel farlo eccedono costantemente la misura indicata dalle necessità del presente, per riuscire ad assicurarsi un futuro. E non si tratta di una scelta. L'uomo "deve essere attivo per poter vivere l'indomani", scrive Gehlen (1990: 78). Vale a dire che deve costruire sistematicamente una quota di mondo che eccede la propria azione, per consentire alla vita di proiettarsi oltre il presente, senza tuttavia uscire dall'orizzonte di quel mondo artificiale che è l'unico possibile in cui vivere (Natoli 2002: 63).

Questo è il futuro dell'uomo occidentale che Gehlen preconizza: una meccanica animata da tecnica e razionalità, che impone alla natura un destino di manipolazione progressiva senza possibilità di ritorno, la cui cifra è l'eccesso.

Indubbiamente siamo davanti a una tesi affascinante, che si presta, a prescindere dalla radicalità con cui è posta, alla comprensione sia delle ragioni che guidano il prevalere dell'uomo sulla natura, sia della razionalità crescente che caratterizza lo sviluppo di *quella che noi chiamiamo civiltà*, senza apparire purtroppo ingannevole negli esiti annunciati. Ciò soprattutto se la si impiega per rileggere la storia dell'uomo occidentale della modernità nella sua ascesa e nel suo declino, e comprendere gli esiti paradossali del nostro attuale modello di vita e di società.

Alle fondamentali teorie della sociologia classica, soprattutto di tradizione weberiana, l'antropologia di Gehlen aggiunge, in altre

parole, ulteriori ragioni per osservare la crisi che ha investito il mondo contemporaneo, rendendo ancora più rivelativa la scoperta che gli *ambienti* che abbiamo edificato per vivere sono il perfetto riflesso di una *tecnostuttura*, che si potenzia di pari passo al processo di *burocratizzazione del mondo*, nelle cui maglie ricadono tutti gli aspetti della vita in un nesso strettissimo tra società, sistema politico, economia capitalistica e scienza (Ventura 2020)¹.

Il paradosso è che, in questo processo, la tecnostuttura, pur veicolando un numero crescente di selezioni certamente razionali, governate da una tecnica che si è ulteriormente potenziata grazie anche alla tecnologia, accresce parallelamente la possibilità di altrettante selezioni, che mettono a repentaglio l'auspicato benessere propagandato dal sistema, fino a minare la stessa sopravvivenza della specie umana. Né, a voler usare le categorie luhmaniane, sembra possibile sostenere che la tecnica risponda efficacemente all'imperativo della riduzione della complessità crescente. Se, infatti, in una società a bassa complessità, la tecnica si sviluppa senza problemi e con limitati dilemmi, in una società ad alta complessità ogni soluzione si riformula quasi sempre come problema (Natoli 2002). Senza contare come la tecnologia improntata all'intelligenza artificiale sviluppi più possibilità di quante l'uomo possa gestire, e vale lo stesso per le possibilità di acquisto delle merci dell'economia capitalistica anche al mercato della cultura, della scienza, o della politica.

Detto in sintesi, man mano che la *burocratizzazione della vita si compie*, sopravanzando sistematicamente la misura, il mondo diventa sempre più complesso e difficile da ordinare. D'altra parte, se

¹ Denunciando i vizi strutturali dell'Illuminismo, *progetto prometeico di razionalizzazione del mondo*, Ventura sottolinea come la *burocratizzazione* investa qualunque aspetto della vita economica, politica, e poi sociale, culturale, artistica, simbolica. In tal senso riprende la nota visione di Debord – il quale fa coincidere essenzialmente la società occidentale contemporanea con la burocratizzazione della produzione e del consumo: *spettacolo di un'economia* che amministra cose e persone, *scienza dominante* e *scienza del dominio* – per evidenziare il fatto ancora più grave che quello occidentale sia ritenuto il migliore modello di società al livello globale, senza che sia possibile sottrarsi dall'orizzonte di un'unica ideologia, *l'identico culto del progresso*, e di un unico movente, *l'accumulazione di capitale* (Ventura 2020: 77-79).

l'attenzione della creatura umana è stata interamente attratta entro i confini della tecnostruttura e dei suoi saperi, è facile comprendere come la vita sia stata soffocata dall'ansia di sopravvivere².

Ha ragione Natoli a ridefinire la nostra contemporaneità non tanto come età della tecnica, quanto come *età del rischio*, dove il rischio è soprattutto nel fatto che ponendosi al centro della scena del mondo, la tecnica ha sopravanzato qualunque altra potenzialità cognitiva della creatura umana, con l'esito che l'uomo si trova in una condizione di rischiosità che non sa riconoscere né fronteggiare:

La tecnica è dunque pericolo non tanto per quel che mette in opera – diciamo per le sue conseguenze – ma per il fatto che nasconde l'uomo a se stesso, lo trattiene nell'orizzonte del dominio come suo unico orizzonte di possibilità (Natoli 2002: 66).

Non soltanto, come spiega molto bene Gehlen, il dominio della tecnica impedisce uno sguardo disincantato del mondo perché è essa stessa a determinare ciò che può essere guardato dall'uomo, ma, alimentando la fede nella capacità di pensare in termini scientifici e inventare nuove tecnologie, provoca l'indebolimento progressivo di altre risorse fondamentali per la comprensione, quali per esempio quelle percettive e affettive, provocando uno straniamento dell'uomo da se stesso (Bollas 2018).

L'ulteriore effetto perverso di questa meccanica è, infatti, di incidere in maniera subdola nella sfera affettiva e pulsionale dell'essere umano, facendo leva sulle fragilità, veicolando paure e desideri inconsci, alimentando all'eccesso la volontà di potenza che si realizza attraverso l'affermazione sociale o più banalmente mediante il consumo di qualunque merce – materiale o simbolica – a ogni livello.

Ciò condiziona profondamente la riflessione dell'uomo sull'uomo e sul senso del suo essere al mondo. Ogni aspetto della nostra esistenza è concepibile e condivisibile soltanto all'interno di una

² Interessanti, a questo proposito, le osservazioni di Han dedicate all'assolutizzazione della sopravvivenza pilotata dal sistema neoliberista, portata ulteriormente in luce dalla recente crisi pandemica (Han 2021: 22 ss.).

rappresentazione, nell'orizzonte finito della mediatezza. Pensiamo; valutiamo; programmiamo; desideriamo; soffriamo; nutriamo illusioni e ambizioni; patiamo le delusioni; ci arrabbiamo se non otteniamo il *giusto* riconoscimento. I sentimenti e le passioni che ci agitano, i nostri pensieri: ogni cosa è frutto di questo artificio.

Ne è la prova più evidente la manipolazione del dolore. La burocratizzazione opera pervasivamente e preventivamente all'ottimizzazione della vita e alla rimozione del dolore, mimetizzando lo *star bene* con il *benessere*. Inganna il dolore, spostandolo dall'orizzonte positivo della vita. Lo camuffa, perché il limite che il dolore incarna contrasterebbe con la volontà di potenza, che la ragione della tecnostruttura deve invece alimentare nell'uomo, per portare avanti il proprio progetto di dominio. Privato della capacità di cogliere consapevolmente una propria discontinuità rispetto a una meccanica che l'ha sopravanzato, l'uomo, che non ha più sentore del limite, non vede il rischio, né può contrastare l'eccesso cui la tecnica lo espone. Senza altre risorse se non quelle della ragione calcolante, non potendo scorgere un oltre al di là di questa macchina, la creatura umana non è in grado di immaginare un futuro che non sia per la vita della tecnostruttura.

Nell'efficace descrizione di Jonas (1990: 24), lo *homo faber*, divenuto oggetto della tecnica, rivolge a se stesso la propria arte, apprestandosi a riprogettare con ingegnosità anche l'artefice finché non si sarà superato definitivamente. La visione è drammatica, e volutamente provocatoria. La sfida che il pensiero etico deve cogliere, per Jonas, è di tornare indietro dalla deresponsabilizzazione che la meccanica della burocrazia ha eretto a sistema, riassumendo su di sé il compito di vivere e di vivere da essere umano. Un *dovere verso l'esistenza*, di *autentica umanità* che va recuperato per essere trasmesso alle generazioni future (Ivi: 54), come ha raccolto efficacemente Elena Pulcini (2009).

Età della tecnica (Galimberti 1999). Età del rischio (Natoli 2002). Età dello smarrimento (Bollas 2018). Tutto racconta del fallimento del progetto illuminista di emancipazione dell'uomo occidentale, e della rovina che avanza velocemente.

Ma non è ancora finita, e la riprova è nell'insoddisfazione dilagante che in molti avvertiamo, ancorché attutita o dissimulata dagli

innumerevoli *pharmaka* che la tecnostruttura ci mette a disposizione. Nell'*età del benessere a qualunque costo* cresce anche il disagio, ed è proprio questo *malessere* che più apre alla riflessione su un diverso futuro possibile. Ne sono il segno l'ansia o la malinconia impresse negli sguardi che affiorano dalle maschere scolpite e imposte dalla cultura convenzionale, senza che si riesca a coglierne una causa precisa o definita; ma anche il lavoro di chi del disagio si fa carico, impiegandolo come un grimaldello per conquistare una distanza critica dai significati dominanti. Con ostinazione affiora, così, una nuova consapevolezza che trova spazio tra *pieghe, crepe, fratture, interstizi* del senso consolidato, e torna a interrogare l'uomo sulla vita *al di qua del suo occultamento*:

La “vera vita” è quella che non si lascia oscurare dall'apparato vincolante della civiltà, dal conformismo sociale, né dalle opzioni e opinioni che continuamente la ingombrano – ma come avvicinarla, come accostarsi ad essa? Dove ritrovarla? (Jullien 2021: 43).

Sono molte le pagine inquiete da sfogliare, disseminate ovunque nei nostri linguaggi e in particolare in quelli artistici, come vedremo. Ma attenzione.

Sfatare il mito della tecnica come progetto di salvezza, mostrarne il volto paradossale e la fallacia, rivelarne il potenziale di rischio, non significa anche rinnegare la capacità tecnica connaturata alla creatura umana, né vagheggiare un ingenuo ritorno alla natura. L'uomo è un animale naturalmente artificiale e bisogna essere “consapevoli che una ecologia non può essere che una tecnologia” (Nancy 2020³: 56).

Ciò che importa è piuttosto ritrovare una corretta misura di se stessi e del proprio esistere, per tornare a ragionare, sperabilmente con chiavi più adeguate, sul nostro mondo, da costruire, vivere e consegnare a chi ci succederà.

Da una parte, serve *rianimare* il pensiero (Bollas 2018), prendendo distanza dall'assolutismo della razionalità tecnica che si è potenziata al punto da rischiare di non poter essere più governata dall'intelligenza umana. Dall'altra parte, poiché dall'orizzonte della tecnica non si esce, la riflessione va posta ancora sulla tecnica come risorsa originaria e ineludibile per l'uomo, per capire

non soltanto se e quanto ridimensionare la tecnica, ma anche e soprattutto per riflettere su altre modalità della tecnica cui attingere, e metterne in chiaro (forse sarà meglio dire *in chiaroscuro*) le potenzialità.

Sul primo versante è in gioco lo scarto tra razionalità tecnica e altre intelligenze dell'essere umano, e dunque tra tecnostuttura e corpo. Sul secondo aspetto bisognerà ragionare d'arte.

2. *Il pensare del corpo*

La visione dell'uomo come essere *naturalmente artificiale* non soltanto culmina nel completo superamento del dualismo tra natura e cultura, ma sposta anche e poderosamente il punto di vista, mettendo il *corpo* al centro della riflessione dell'uomo, sull'uomo e per l'uomo³. Così ci introduce alla questione che più ci interessa, vale dire, fondamentalmente, quella che domanda se è possibile pensare attingendo al corpo, e meglio: se è possibile *ripensare* il pensiero, riconoscendo alle sensibilità del corpo la qualità di risorse cognitive cui affidarsi per la comprensione del nostro esistere e del nostro fare il mondo. Se, in altre parole, l'*accorciamento prospettico* prodotto dalla razionalità tecnica non possa essere superato da una comprensione del mondo più complessa, che l'uomo potrebbe sperimentare tramite un'intelligenza anche sensibile, in cui si integrino le molte forme dell'intelligenza umana.

L'idea dell'uomo ridotto a sistema di osservazione, l'evoluzione forse più radicale del razionalismo che Luhmann deriva anche dall'impianto teorico di Gehlen, non è sufficiente, infatti, a far tacere il dubbio che lo stato di crisi che investe il nostro mondo al livello globale non sia dovuto anche al fatto che abbiamo smarrito quote importanti dell'intelligenza umana, tanto da non riuscire più ad attingere alle nostre risorse cognitive in modo pieno per potere, se

³ In tal senso, la tesi di Gehlen si allinea alla critica delle numerose opposizioni categoriali che discendono dalla frattura tra *logos* e *bios* e costellano la storia del pensiero filosofico, politico e giuridico dell'Occidente (Esposito 2014).

non in tutto, almeno in parte, *scartare* dai sistemi della tecnostruttura e dalla sua burocrazia.

Ci chiediamo, in definitiva, se l'esperienza che l'uomo fa del mondo e di se stesso come corpo conduca a una esperienza più vasta, vale a dire a una comprensione che possa aprirsi oltre il senso ridotto alla mediazione artificiale entro cui si esaurisce l'orizzonte della vita delle possibilità predeterminate.

Se non si vuole contrarre l'esperienza umana, rivedere la riduttiva definizione dell'uomo come *animal rational* è, del resto, un'operazione non più rinviabile, tanto più se si ragiona di diritto (Campanale 2016: 75).

Alla domanda *quale idea di uomo*, nelle pagine introduttive alla sua *Filosofia della volontà*, Ricoeur (1990: 13) risponde che *la riconquista del Cogito deve essere totale*, precisando che *nel senso del Cogito dobbiamo ritrovare il corpo e l'involontario che esso nutre*. Se l'idea dell'uomo è ancorata a quella dell'essere senziente, a cambiare è dunque ciò che va inteso per "senziente". Vale a dire che la capacità di conoscere da riconquistare è quella che può comprendere ogni qualità del nostro intellighere, tornando a essere essa stessa corpo, appunto, fino all'involontario: come ciò che il corpo nutre e non sempre affiora alla nostra coscienza, che vive sottotraccia, e probabilmente ci muove condizionando le nostre valutazioni e le azioni conseguenti, anche quando ci appaiono "razionali".

Non va cercato il primato né dell'ontologico sul cognitivo, né viceversa del cognitivo sull'ontologico: "l'esperienza integrale del *Cogito* ingloba l'io desidero, l'io posso, l'io vivo, e in generale, l'esistenza come corpo" (Ibid.). "Il corpo dà luogo all'esistenza [...] è l'essere dell'esistenza" sintetizza Nancy (2004³: 16), che recupera l'unità del *Cogito* come corpo nello stesso Cartesio (Nancy 2009b), e reclama l'urgenza di re-istituire il pensiero in tutta la sua fisicità: un pensiero *pesante* per restituire al senso la *densità* e l'*opacità* necessaria che serve alla comprensione (Nancy 2009a: 16).

Il corpo dunque pensa. Ma che pensiero è?

Intanto non è il pensiero che coincide con la razionalità. Questa è soltanto una delle forme possibili dell'intelligenza, la quale già di per sé non andrebbe definita esclusivamente in base ai criteri della scienza positiva (Jonas 1990: 57).

L'errore che abbiamo commesso finora è stato di credere che il cervello fosse la sede di un'intelligenza particolare, anzi dell'unica intelligenza possibile: l'intelligenza razionale. Ma l'intelligenza razionale, come tale, allo stato puro, è un'invenzione della nostra cultura. Il pensiero, quello vero, è sempre fisico, emotivo. Il pensiero disincarnato non si dà in natura (Manacorda 2016: 30).

Il pensiero non si può astrarre dalla fisicità del corpo. È sensibilità. Per ciò stesso il pensiero *sente* e sente nel corpo nella sua interezza.

In ciò nulla di nuovo. La qualità senziente del corpo – del sapere sensibile e della radice sensibile del pensiero – è un tema che ha sempre occupato uno spazio importante nella storia del pensiero della cultura occidentale (Borutti 2006). Anche nel pieno del '700, mentre il Moderno condanna il sentire come un pericolo per il grande disegno di emancipazione dell'uomo dai propri limiti naturali, affidato al pensiero illuminista e razionale, emerge la voce discordante di Cabanis che al *cogito* cartesiano degli epigoni giustappone la *sensibilité*. Come ricorda Moravia (1995: 19), per Cabanis la consapevolezza dell'essere al mondo, dell'esistenza, discende non dal pensiero, ma più originariamente dalla sensibilità: “*c'est du moment que nous sentons que nous sommes*” è il celebre motto del medico e filosofo francese. La sensibilità, che coinvolge tutti gli aspetti del sentire, viene ancorata da Cabanis alla “vivente materialità dell'*organisation physique*, cioè della corporeità”, ladove il vivente – la sensibilità stessa – è “l'energia primaria, la forza fondante del vivere”.

L'uomo è, dunque, il proprio organismo, del quale il primo motore è appunto la sensibilità, intendendo per sensibilità, già con Cabanis, il sentire in ogni sua tonalità (affettiva, percettiva, se non pure razionale), in ciò che è vitale per l'essere umano, dalle espressioni più immediate e istintuali della corporeità a quelle culturalmente più mediate, che vanno considerate comunque come espressioni della corporeità.

Per rispondere alla nostra domanda, potremmo cominciare a dire che il pensiero del corpo sorge con l'esperienza del corpo, come *sensibilité* che coinvolge tutti gli aspetti del sentire.

La parola che definisce questa esperienza è “sinestesi” (Natoli 2010a: 151).

Dal greco *syn*, “insieme” e *aisthánestai*, “percepire”, la *sinestesia* può essere intesa in prima battuta come un’interferenza reciproca tra sensazioni relative a sfere sensoriali diverse.

In un vasto e complesso ambito di ricerca che coinvolge buona parte delle scienze umane – dalla fisiologia alle neuroscienze, alla psicologia; dalla filosofia alla semiotica della percezione; dalla letteratura al campo artistico – nel corso di una lunga tradizione di studi, la sinestesia ha conosciuto alterne fortune. Considerata a volte come una patologia, altre volte come un normale funzionamento del cervello, altre volte ancora come un potenziamento delle possibilità di connessione tra vari linguaggi formali, è un fenomeno che ha avuto l’indubbio merito di riportare in primo piano, in particolare nel dibattito epistemologico della seconda metà del ’900, il tema della sensazione, dunque del corpo, ponendo la questione del rapporto tra sentire e pensiero, e tra senso e linguaggio (De Blasio 2011).

Nell’accezione che ci interessa qui, la sinestesia si presenta come un processo multicomponenziale complesso che esprime la reale simultaneità con cui noi esperiamo il mondo attraverso i sensi, coinvolgendo tanto la sfera della percezione, quanto quella affettiva cui riferiamo le emozioni. Entrando più nello specifico, la sinestesia testimonia la caratteristica del genere umano di produrre il senso attingendo alla complessità del sentire. Ne è prova la traccia che resta impressa nel linguaggio.

Scrivo Manacorda che la sinestesia:

è come una conchiglia del giurassico rimasta incistata nel linguaggio. Una conchiglia il cui suono, negli ultimi due secoli, è stato ascoltato solo dai poeti. La sinestesia è la concrezione linguistica della caduta (o dovrei dire dell’inesistenza) di confini tra vista, udito, tatto, olfatto, conoscenza e pensiero (Manacorda 2016: 34).

Quanto affermato induce almeno tre considerazioni. Descritta dalla metafora della conchiglia fossile conservata nel linguaggio, la sinestesia è esperienza sensibile che viene innanzi tutto messa in rapporto alle forme espressive, come qualcosa che non ha mai smesso di esistere e di emergere tramite il linguaggio, lasciando in-

tuire che il sentire, che si trasforma nel senso grazie alla possibilità di essere formulato in un qualche linguaggio, sia presente in ogni forma. Una conchiglia – seconda considerazione – il cui suono negli ultimi due secoli è stato ascoltato soltanto dai poeti. Vale a dire che, nell'epoca in cui la tecnostuttura ha raggiunto il culmine della sua parabola, il sentire del corpo è rimasto inascoltato ai più tranne che ai poeti: gli unici, secondo Manacorda, in grado di cogliere nel linguaggio e attraverso il linguaggio *un senso* che procede da un più complesso sentire. La nozione di sinestesia proposta chiarisce, infine, che in questo processo è coinvolto l'intero sentire, in cui si ricomprendono anche la conoscenza e il pensiero.

Venendo a sintesi, se la sinestesia è *la concrezione linguistica della caduta o anche dell'inesistenza dei confini tra vista, udito, tatto, olfatto, conoscenza e pensiero*, allora è possibile sostenere che ogni moto del sentire – percezione sensoriale, sentimento, pensiero, comprensione – partecipa al senso che *si concreta*, vale a dire si coagula o prende forma attraverso il linguaggio.

E dunque, tornando alla nostra domanda, il pensiero del corpo che pensa che pensiero è?

Emergendo dalla sensibilità, potremmo descriverlo come *capacità di ascolto del sentire*; come *attenzione* suscitata dall'insieme delle sensazioni e delle emozioni attraverso cui sperimentiamo il mondo: *tensione a cogliere e riconoscere il sentire del corpo nel senso che si va coagulando* nel linguaggio.

Più che un pensiero, allora è un *pensare* che si muove sulle tracce del sentire lasciate nelle forme del mondo. Un pensare che *a-t-tende* (*tende-a*) un senso più complesso di quello ridotto nei significati convenzionali rimandati dalle forme: senso che *sente*, che appunto si concreta per sinestesia, che non si esaurisce nelle forme concluse dei linguaggi strutturati dalla burocrazia della tecnostuttura.

Svincolandosi dal senso finito, se non altro in parte, questo pensiero riesce quindi a restare mobile, dischiuso rispetto alle convenzioni, perciò capace di sovvertire i codici o almeno di discostarsene, rendendo possibile, rispetto alle rappresentazioni dominanti, una discontinuità preziosa in cui tendersi, per intravedere un senso differente e un diverso futuro.

Un tale pensiero, che *non si lega anche al senso finito*, ma anzi

da questo *scarta*, per disporsi al *venire del senso*, è il pensiero capace di *concepire la finitezza*. Lo afferma più volte Nancy (1992) indicando nella corporeità una qualità essenziale del pensiero.

In questa prospettiva, il pensiero del corpo è *un pensare del corpo, entro il corpo e dal corpo*.

Ne consegue che anche il senso non può che essere l'esito dell'esperienza sensibile. Siamo corpi immersi in un ambiente. Siamo *esposti*: corpi che sono toccati e toccano altri corpi. Suscitato dal sentire, il pensare è movimento che *accade* nel *con-tatto* con qualcosa o qualcuno: nel *toccare* e nell'*essere toccati*.

Dal tatto, quindi, si origina il *senso che viene* dall'esperienza dell'Altro da sé. *Altro* che è il vivente in generale, ed è anche il *Tu*. “Non si dà un senso che in un rapporto a qualche ‘fuori’ o ‘altrove’, e il *senso consiste nel (rap)portarsi a questo ‘fuori’*” scrive Nancy (2020³: 16).

L'Altro o il Tu che riflettono, come in uno specchio, la nostra finitezza, ci rendono consapevoli del limite del nostro essere ed esistere. Ma non solo. Il *tocco* dell'Altro apre uno spazio necessario perché il pensiero capace di sentire possa schiudersi. Un *tra* vitale per il pensiero che può *scartare* – quindi davvero prestare attenzione – soltanto se si relaziona a un *altro*: un *fuori*, nel permanere dell'alterità di ognuno e di ogni cosa (Jullien 2018). *Nella distanza di ciò che resta da pensare*, “il pensiero è provare questa gravità e questo sottrarsi” (Nancy 2009a: 10).

Per lasciare che il pensiero del corpo si dischiuda al senso, è necessario assumere la giusta *postura*.

Afferma Masullo (2003: 67) che “il senso è il tempo, l'emozione nativa del cambiamento, l'irruzione traumatizzante della differenza, la contingenza subita di sé”. Così, descrive tanto il *disporsi* a una condizione di continuo rinnovamento, che l'uomo coglie nella propria originaria apertura al mondo e nella tensione che permette l'*irrompere della differenza*, quanto, di riflesso, l'apprensione attraverso l'Altro della propria contingenza.

Il *senso che viene* dall'incontro con l'Altro lascia emergere sempre la finitezza di sé. E la finitezza determina l'orizzonte di senso che consente il tempo. Senza questa consapevolezza non sarebbe possibile alcuna trasformazione.

In ciò è anche il nesso tra senso e paticità (Masullo 2003), che inevitabilmente intreccia il tema del limite al *venire del senso dal dolore*. Per questo il dolore è l'esperienza fondamentale dell'uomo, la cui crucialità è al centro di un'importante riflessione di Natoli (2008).

Inscritta e sopportata nel corpo, quella del dolore è un'esperienza originaria, presente, possibile e temuta, la cui casualità è inevitabile. Al dolore ognuno è *esposto* e questo è di per sé limite e cagione di sofferenza. Da questa visuale, il dolore si traduce nella sperimentazione del limite in ogni sua espressione consentendo di collocare, entro l'orizzonte della morte, che è il limite più doloroso per l'uomo, la finitezza della vita in ogni sua forma.

Per questo dal dolore può *venire il senso*. L'uomo può conoscere soltanto se attraversa la sofferenza, quando la malattia e la sofferenza abbiano sospeso le leggi della "ragione solo ragionante" (Rella 1987: 77) che regolano la sua vita e il suo rapporto con il mondo.

Il dolore è *patimento* e insieme *rivelazione*: qualunque sia la sua origine e in qualunque modo sia vissuto, rompe il ritmo abituale dell'esistenza, producendo una discontinuità sufficiente a gettare nuova luce sulle cose e a sottoporre gli uomini a una tensione che, quando non produce distruzione, accresce certamente la percezione (Natoli 2008: 8). Sulla soglia del dolore, *se non si perisce si cresce* (Ivi: 73). Di più. "Il dolore è peso, fatica, rischio, ma anche avventura, investimento della propria spirituale energia e perciò principio di generazione e creatività" (Ivi: 114). La felicità profonda resta inaccessibile a chi non è aperto al dolore, scrive Han come in controcanto, rifacendosi alla lezione di Nietzsche (Han 2021: 20).

Memore della lezione dei Greci, Natoli ricorda che il dolore produce una conoscenza prossima alla saggezza. Non era sfuggito ai Greci, e primi fra tutti ai poeti, che il migliore uomo, il nobile, l'*agatos*, era colui che fosse stato in grado di attraversare il dolore senza impazzire. Ne era il prototipo l'Ulisse omerico: l'uomo capace di *ex-perire*, di comprendere la propria condizione e di tendersi oltre la realtà contingente, e dunque l'uomo del limite, in grado di avere visione del futuro (Mittica 2007). I Greci immaginavano un uomo sensibile, il *polymethis* mite e amabile, non un semplice stra-

tega della sopravvivenza. Un uomo che avesse la misura della propria finitudine e allo stesso tempo delle proprie potenzialità. Uno in grado di volgersi alla vita e alla convivenza.

Gli eroi greci piangevano, perché erano all'altezza del loro dolore (Nucci 2013)⁴.

Da qui la dura critica alla cultura contemporanea, che massivamente si affida alle logiche di una verità del mondo elaborata dalla tecnostuttura; che si libera dal dolore, mascherandolo come un più superficiale malessere, rubricando l'inquietudine che ci pervade, sotterranea e diffusa, come ansia da sedare o rifuggire con i vari tonici per l'umore messi a disposizione dell'industria farmaceutica; soprattutto perdendo ciò che di positivo esiste nell'esperienza del dolore, ovvero quella discontinuità che risponde all'esposizione come apertura al possibile. L'uomo patisce – scrive Natoli – senza che possa fare esperienza compiuta del dolore. La sua attenzione, la sua cura, la sua possibile “arte” è oscurata dal dominio della tecnica. Di più: la tecnostuttura rifiuta il corpo e il peso ingombrante del suo pensiero. “[I]l dolore è percepito come disturbo, come impedimento, come contrazione delle possibilità di relazione io-mondo. In queste circostanze, il corpo è percepito non solo come termine positivo di distinzione rispetto al mondo, ma anche come principio di interruzione, come blocco dei processi di interazione” (Natoli 2008: 376).

La tecnica cui ci siamo affidati, in definitiva, ha come esito il progressivo annientamento del corpo. Mai come in questo periodo storico, fa notare Natoli, le ragioni del corpo e del ventre sono cose dello spirito, mentre la comprensione di sé e del mondo si contrae (Ivi: 381).

Ingannando il dolore si inganna, in estrema sintesi, il corpo e si inganna il pensiero, riducendolo alla sola intelligenza razionale alla quale si assegna il primato sulle altre forme dell'intelligenza, insieme al compito di semplificare, tradurre, superficializzare, contenere ogni altra forma di comprensione: in una parola di *dominare*

⁴ Sul rapporto tra sofferenza e conoscenza nella cultura greca antica vedi anche Curi 2013.