

Zodiaco (o bestiario?) del Terzo millennio. Crepuscolo del moderno - aurora del neoterico

Authors Adolfo Fattori
adolfofattori@libero.it
Accademia di Belle Arti di Napoli

Abstract *Zodiac (or Bestiary?) of the Third Millennium. Dusk of Modernity - Aurora of the Neoteric Age.* Image of the *human* – so as defined by Humanism – is been represented in several ways during all the course of Modernity. Those representations relate to evolving vision, both exterior and interior, of human, previously inspired to Marco Vitruvio Pollione, then passing by the works by Leonardo da Vinci, Diego Velázquez, at last by the XX century arts and *media*, reaching a threshold that – temporarily – we name “posthuman”. The current trend gives a largely progressive connotation to idea of posthuman. I think, instead, that posthuman may be the extreme reinforcement of that the same humanistic ethics considers as the worse elements of humanistic individualization, like egotism and self-referentiality, that are related to a “centripetal” self, a sort of “black hole” that swallows and annihilates any form of empathy, solidarity, sympathy. I think we are in front of a new historic phase, the age – with a neologism – of *Neoteric*: the historic phase of the absolute exasperation of individualism.

Keywords Umanesimo | individualizzazione | corpo | immortalità | postumano





Adolfo Fattori
Zodiaco (o bestiario?) del Terzo Millennio

A Journal of the
Social Imaginary



Noi siamo [...] spinti a formare concetti assurdi come quello “di individuo e di società”, che fanno apparire l’individuo e la società come due cose diverse [...]. È così che ci si trova impigliati in discussioni senza fine, per determinare quale relazione può esistere fra due oggetti apparentemente separati.

Norbert Elias, 1989

L'amalgama chimerico di organismo e macchina incarna attualmente la trasmutazione dal corpo che utilizza strumenti tecnologici al corpo che diventa tecnologia e che, eludendo le leggi naturali, persegue lo scopo di ricreare la vita secondo leggi artificiali.

Linda De Feo, 2013

La traccia può essere il noi occidentale che fa parlare la nostra persona, la nostra maschera, il nostro vuoto.

Alberto Abruzzese, 2017

[Neoterico]: discorsi, pratiche, credenze, tendenze che sembrano sostanziare la “visione del mondo” della nostra epoca, fatte di riflessi più o meno distorti di teorie scientifiche banalizzate, psicologia d’acconto, tecniche di “autoaiuto”, pulsioni etiche, emergenze “etniche”, sociologismi, pratiche salutiste, esoterismi da salotto, derive di slogan politici [...] rimescolato e shakerato sotto l’ombrello effervescente dell’avanzante egemonia della Rete.

Adolfo Fattori, Gennaro Fucile, 2013

Ombre scozzesi

Al suo Macbeth – composto fra il 1605 e il 1608 – William Shakespeare faceva dire:

La vita è solo un’ombra che cammina, un povero attorello sussiegoso che si dimena sopra un palcoscenico per il tempo assegnato alla sua parte, e poi di lui nessuno udrà più nulla: è un racconto narrato da un idiota, pieno di grida, strepiti, furori, del tutto privi di significato! (Atto V, Scena V).

Un’ombra, un idiota: la dimensione tragicomica di questa metafora lucida e spietata sottolinea una delle contraddizioni interne al lascito dell’Umanesimo: da un lato l’orgoglio dell’Umano, padrone del mondo, dall’altro la consapevolezza disincantata della sua finitudine (Carroll, 2009).

Perché possiamo forzare un po’ la mano – l’interpretazione del pensiero del “Bardo” – e assumere che la “vita” sia il *vivente*, in particolare l’umano consapevole di sé – e delle



forze laceranti che si combattono al suo interno, e ne determinano l'agire, quindi quella sequenza di eventi che ne compongono la storia, la *vita* (Schapp, 2018).

Nel caso dei protagonisti della "tragedia scozzese", Macbeth e Lady Macbeth, possiamo affermare che in azione è il Fato, forza esterna, priva di volontà e di scopo – almeno per la comprensione dei mortali – quindi ineffabile, ingovernabile: l'esempio del *sacro* più arcaico e primitivo, disumano, oscuro, immateriale. Si abbatte sugli umani come una tempesta, senza che questi possano opporvisi, addirittura esserne coscienti: agiscono illudendosi di seguire la propria volontà, le proprie ambizioni, i propri scopi, i propri sentimenti: amore, lussuria, potere... niente di tutto ciò, solo l'agitarsi del Fato.

Pure, in una tragedia che appare così legata al passato – il Basso Medioevo, il Feudalesimo, la stregoneria – emerge la sensibilità moderna del "Bardo", il suo mettere in gioco temi che seguiranno il percorso dell'umano fino ai nostri giorni. In questo caso, in controluce o sottotraccia, a guardar bene emerge un tema preciso: Macbeth *decide* delle sue azioni in prima persona? O queste sono conseguenza dell'effetto che hanno fatto su di lui le profezie delle tre streghe che ha incontrato? O, ancora, le tre profezie sono il *racconto*, oggettivo, per così dire, di ciò che gli accadrà?¹ Dubbio che non è esplicito nella tragedia, ma che legittimamente può sorgere riflettendo sulla struttura dell'universo narrativo messo in piedi da Shakespeare, a pochi decenni dalla polemica fra Martin Lutero e Erasmo da Rotterdam sul *libero arbitrio*, e nel pieno delle divaricazioni fra i due grandi motori che misero in movimento la Modernità: l'opzione religiosa del Protestantesimo – la testimonianza della grandezza di Dio attraverso il lavoro; l'opzione laica dell'Umanesimo – l'occupazione del centro del cosmo da parte dell'individuo sovrano.

Shakespeare scriveva nel pieno centro di questa dinamica, ed è per molti versi il *cronista* del groviglio di interrogativi e conflitti che accompagnano lo sconvolgimento strutturale che conduce dal Medioevo all'Età Moderna. E che riguardano la visione che gli umani hanno del mondo, ma *anche quella che hanno di se stessi*.

Una visione che investe una dimensione interiore, che comincia a espandersi e che si impone in termini di crescente autoconsapevolezza, e la dimensione fisica dell'immagine esteriore con cui ci si presenta nel mondo – dinamicamente intrecciata con quella interiore. Siamo agli esordi dell'affermazione di un *Sé* pienamente "riflessivo" (Giddens, 1999), consapevole di *essere* un corpo, di *avere* un corpo, di essere un *Sé* che si pensa come corpo e coscienza di sé (Pecchinenda, 2018).

Il *Macbeth* potrebbe essere considerato ai margini di questa dialettica, se ci si ferma al conflitto fra il Bene e il Male, o all'etica del potere, ma in realtà, evocando il Fato, pone l'accento sulla *responsabilità* dell'individuo sovrano, e sul ruolo che svolge nel mondo, sulla possibilità o meno di condurre la propria esistenza liberandosi dalle catene di forze esterne, superiori, e riconducendo tutto alla propria dimensione, e al proprio primato nel mondo: l'umano diventa il centro del tutto, liberandosi della soggezione, della

¹ Viene in mente il breve, bellissimo saggio che Alfred Schütz (2013) dedica all'indovino Tiresia, e al nostro modo di immaginare il futuro.



sudditanza al soprannaturale in qualsiasi forma, che sia quella ancestrale di entità come il Fato o il Destino, o quella ormai istituzionalizzata del monoteismo cristiano. Sudditanza da cui Macbeth non riesce ad emanciparsi, per andare incontro alla propria perdizione. Non come il Bruto del *Giulio Cesare*, ad esempio, che invece afferma dolorosamente e tragicamente l'obbligo per l'uomo di stato di servire l'etica del potere e non gli affetti personali, dando corpo ad un altro dei gangli critici della Modernità, il conflitto fra pulsioni personali e valori collettivi.

Questa centralità dell'uomo rispetto al mondo, anzi al *cosmo*, è perfettamente simbolizzata da un'immagine: *l'Uomo vitruviano*, disegnato agli albori dell'Umanesimo da Leonardo da Vinci nel 1490 ispirandosi al trattato *De architectura* di Marco Vitruvio Pollione, a far da ponte fra i tratti, ampiamente "moderni", della cultura della Roma Augustea (Landsberg, 2002) e quella dell'Umanesimo e del Rinascimento.

Vitruvio dedicò la sua opera, scritta fra il 29 e il 23 a.C. e unico lavoro del genere dell'intera romanità, a Cesare Ottaviano Augusto, imperatore "moderno", costruttore di acquedotti e monumenti, restauratore dell'Urbe, modello di quella civiltà Romana cui si ispirano il Rinascimento e l'Umanesimo riscoprendo la cultura classica, la sua arte, la sua cultura, la sua idea di umano,

In ogni caso, il trattato di Vitruvio, trascurato nel Medioevo, viene riscoperto e rivalutato a partire dal XV secolo da Leon Battista Alberti, uno dei campioni dell'Umanesimo (cfr. Carroll, 2009:19-)², e "commentato", se si vuole, da Leonardo da Vinci, che evoca *l'Uomo* che immaginiamo abbia presente Vitruvio come abitante delle sue città. Un Uomo che, inscritto in un cerchio e in un quadrato, viene esaltato come il protagonista del cosmo (il cerchio) e della Terra (il quadrato), e padrone dell'arte e della scienza. È il trionfo dell'umano sul mondo naturale. Che diventa l'icona dell'immagine che l'uomo moderno proietta intorno e dentro se stesso.

Immagine che si conferma e si completa attraverso due passaggi: *Gli ambasciatori* (1533) di Hans Holbein il giovane, e soprattutto *Las Meninas* di Diego Velázquez (1656), a mostrare il progressivo trionfo dell'individuo moderno sul cosmo. Con le contraddizioni che già lo stesso individuo comincia a percepire, a confermare la dimensione conflittuale, dialettica, problematica del sistema uomo/società/natura.

Così, i due Ambasciatori di Hans Holbein da una parte riempiono completamente il campo della tela, e governano i simboli della loro grandezza - gli strumenti della scienza e dell'arte - ma non vedono, ai loro piedi, il monito terminale costituito dall'anamorfo di un teschio, che, così mimetizzato, è visibile solo da un certo punto di vista, visibile quindi a chi osserva la tela dall'esterno, ma non da chi ne occupa lo spazio. Una ripresa - una implicazione - dei temi laterali del *Macbeth*: le illusioni di quell'"attorello" che è la vita, destinate a sbriciolarsi all'impatto con la consapevolezza della Morte.

Ma l'umano è tenace, testardo, nell'illudersi sul suo primato - che almeno, nel mondo terreno, ha un suo senso in funzione dei processi di individualizzazione in sviluppo. E poiché la definizione della relazione fra individuo e realtà - sociale e naturale - la

² Per tutta questa parte faccio riferimento a Carroll.



Adolfo Fattori
Zodiaco (o bestiario?) del Terzo Millennio



“costruzione sociale della realtà” (Berger, Luckmann, 1969), insomma, va di pari passo con la definizione di “umano” e del lavoro di costruzione del senso, proprio negli anni in cui Shakespeare scriveva il *Macbeth* Miguel de Cervantes Saavedra pubblicava il *Don Chisciotte* aprendo la strada a Velázquez e alla sua rappresentazione del trionfo dell’individuo creatore.

Las Meninas, il quadro considerato come il più importante di tutta la pittura spagnola, rappresenta – almeno dovrebbe – la famiglia del Re di Spagna Filippo IV.

Al centro del quadro, l’Infanta di Spagna (la figlia del Re), circondata da vari personaggi. Sulla sinistra, il pittore stesso, che guarda fuori del quadro, verso di noi in pratica, che idealmente occupiamo lo spazio del soggetto del quadro: i sovrani, che possiamo intravedere solo in uno specchio sullo sfondo.

Ma è il pittore, Velázquez, il vero protagonista, mentre noi ci immedesimiamo nei reali, che guardano il retro della tela – ma in realtà guardano alla scena che Velázquez ha realmente dipinto, in un gioco di specchi in cui loro sono rappresentati soltanto sullo sfondo, nell’immagine virtuale dello specchio, mentre l’artista occupa lo spazio centrale. Velázquez è l’uomo del futuro: l’Io crea l’universo a suo piacimento. Dio non è necessario (Pecchinenda, 2018).

Il pittore spagnolo sembra quasi anticipare la stessa dimensione del rapporto fra regista, spettatore e schermo che si realizza al cinema, laddove il regista è il sovrano assoluto, che crea una realtà seconda manipolando oggetti ed eventi della realtà “naturale”, da cui è separato, proponendo poi ai suoi interlocutori di dividerla.

Diego Velázquez guarda a un nuovo modo di organizzare il rapporto fra il soggetto e lo spazio del reale. Come scrive – dopo aver condotto una raffinatissima analisi della composizione del quadro – Michel Foucault in *Le parole e le cose*,

Vi è forse in questo quadro di Velázquez³ una sorta di rappresentazione della rappresentazione classica e la definizione dello spazio che essa apre [...] Ma là, nella dispersione da essa raccolta e al tempo stesso dispiegata, un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte: la sparizione necessaria di ciò che la istituisce – di colui cui essa somiglia e di colui che ai suoi occhi essa non è che somiglianza. Lo stesso soggetto – che è il medesimo – è stato eliso. E sciolta infine da questo rapporto che la vincolava, la rappresentazione può offrirsi come pura rappresentazione (Foucault, 1978:30).

Il soggetto si fa da parte, ma per porsi all’esterno del suo oggetto, per “sciogliersi” dalla somiglianza con il suo prodotto, in posizione di dominio assoluto su ciò che costituisce il suo regno, il mondo, la realtà – realtà che nel momento in cui può essere rappresentata come separata dal soggetto, viene completamente oggettivata, diventa lo spazio della sua azione: la conseguenza estrema della visione prospettica inventata/scoperta da Leon Battista Alberti. Come scrive José Ortega y Gasset,

E il fatto indiscutibile è che i suoi tre grandi quadri – *Le lance*, *Le meninas* e *Le filatrici* – sono altrettante creazioni imprevedute per la pittura, e rivelano le più geniali capacità di invenzione.

³ Così nel testo.



Le meninas ne sono l'esempio (Ortega y Gasset, 2015:116).

Affermando la centralità del proprio ruolo nel mondo – e quindi la *responsabilità* nei confronti dello stesso: quello degli uomini e quello della natura – attraverso Velázquez l'Uomo rinascimentale risolve prima di tutto i conflitti di Macbeth, il suo senso di impotenza, ma anche di colpa, per i delitti commessi: siamo *noi* i soli responsabili della nostra storia, della nostra vicenda personale, delle nostre azioni, delle nostre decisioni. L'individuo umanista/rinascimentale mette al centro della sua vita – e delle responsabilità che ha nei confronti di chi e di ciò che gli sta intorno – l'onore, come il Bruto di Shakespeare e il *Principe* di Nicolò Machiavelli, pubblicato nel 1513.

L'autoritratto di Diego Velázquez, che troneggia al centro del suo dipinto, del *campo* che definisce i confini della tela, ci dice ancora di più. È l'arte che trionfa, che rende appieno il senso dell'*Uomo vitruviano* di Leonardo e risponde agli *Ambasciatori* di Holbein il giovane: le due figure geometriche che lo circoscrivono ma nello stesso tempo lo costringono svaniscono per lasciare spazio al mondo esterno, o meglio, al mondo dell'artista, che si circonda di figure che *da soggetti principali diventano figure vicarie*, e, ritraendo se stesso, ribadisce il procedere della crescita dell'autoconsapevolezza di sé: la tela dipinta dal genio spagnolo è uno *specchio*, lo specchio *attraverso cui mostra al mondo l'immagine che ha di sé*. E se i due dignitari ritratti dal pittore tedesco mettono in mostra il bisogno di controllo sui prodotti dell'uomo, lo spagnolo mette in scena ed esalta la capacità umana di espandersi all'esterno di sé, di diffondersi nella realtà.

Credo che questi tre momenti – e queste tre *immagini*: l'Uomo di Leonardo, i due dignitari di Holbein, e l'artista di Velázquez – siano le tre tappe fondamentali della autodefinizione dell'umano della Modernità: la sua nascita e la sua presa di coscienza. Da allora ad oggi, queste si sono perfezionate, approfondite, hanno raggiunto il loro apice: la completa articolazione del *sé riflessivo*: l'individuo pienamente consapevole di sé (Giddens 1999; Pecchinenda, 1999, 2008), contemporaneamente *dentro e insieme* al suo corpo, cosciente di sé, del suo essere corpo e coscienza (Pecchinenda, 2018) – e il loro esito: la *crisi* dell'idea di *umano* moderno (Abruzzese, 2015), la sua declinazione e diffrazione in innumerevoli forme e sostanze.

Se proprio si volesse, si potrebbe aggiungere a queste tre una quarta tappa, che opera *per contrasto*, per così dire: la "Creatura" cui l'inglese Mary Wollstonecraft Shelley fa dar vita dal Dottor Frankenstein nel romanzo omonimo nel 1818, il deforme e mostruoso frutto della presunzione del protagonista che con i mezzi della scienza "moderna" prova a creare artificialmente la vita. Passaggio importante anche questo nella storia della definizione dell'uomo contemporaneo, perché pone per primo alcune domande fondamentali (Bory, 2018; Fattori, 2018a), prima fra tutte, "Cos'è che ci rende *umani*?": seppur messa insieme con pezzi di cadaveri diversi, la Creatura pensa, sente, *vive*. Il suo senso del *Sé*, il senso dell'*essere* e dell'*avere* un corpo (Pecchinenda, 2018) da dove proviene? Non lo chiedo certo al romanzo, o all'autrice – la finzione narrativa ha diritto alle sue libertà – ma il solo fatto che dopo due secoli il *Frankenstein* continui a parlarci significa che dà voce a domande cruciali.



Adolfo Fattori
Zodiaco (o bestiario?) del Terzo Millennio



Domande che – specchiandoci nei simulacri di noi stessi che popolano la nostra immaginazione – accompagneranno e ossessioneranno nei due secoli trascorsi dalla “nascita” della Creatura ad oggi le nostre riflessioni. E che ai nostri giorni acquistano ancor più urgenza.

Diffrazioni del postumano

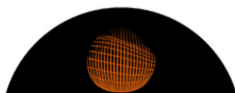
Dopo il *Frankenstein*, con lo sviluppo dei processi che condussero alla nascita della società e della cultura di massa, le articolazioni e riarticolazioni degli effetti della riflessione dell’umano su se stesso⁴ si declinarono in diverse direzioni che in vario modo espressero la dialettica fra *individuo* e *massa* e in contemporanea fra *interno* ed *esterno*, dimensione interiore e immagine esteriore – dove l’identità individuale, il senso del *Sé*, diventano sempre più espliciti. Basta pensare alla ridefinizione dello statuto del corpo – e dell’*anima* – maschili e femminili lungo tutta l’esperienza delle avanguardie storiche e poi del cinema (Abruzzese, 2003, 2008; Kandel, 2012; Morin, 2016), agli interrogativi posti dall’emergere del Web e della nostra relazione col digitale (Abruzzese, 2017), mentre in parallelo ai progressi della ricerca scientifica e tecnologica, in particolare a partire dalla nascita della fabbrica e all’uso generalizzato dell’elettricità, si è sviluppata tutta una teoria di simulacri dell’umano, via via più articolati e mimetici, che ci hanno fatto da *specchio*, ma anche da *Altro*: automi, robot, androidi, *cyborg*, fino ai cloni (Baudrillard, 2007) – e al loro opposto, gli zombie (Abruzzese, 2017; Brancato, 2014).

Luoghi di esplorazione, per la ricerca scientifica e per quella narrativa, di visioni simulacrali che coprono tutto lo spettro delle combinazioni fra naturale e artificiale, fra organico e macchinico – mentre si sviluppano, in parallelo, le riflessioni sul funzionamento della coscienza (Kandel, 2012; Pecchinenda, 2018) e le ricerche sulla creazione di cervelli artificiali, dalla cibernetica all’intelligenza artificiale, alle realtà “virtuali” e “aumentate” e all’intreccio degli umani con queste (De Feo, 2013).⁵

Senza ripercorrere in dettaglio le tappe attraverso cui si è svolta la vicenda della maturazione della Modernità nel Novecento – nei termini del conflitto fra pulsioni e istanze dell’individuo e costrizioni e vincoli della società – si può ritenere che tutte queste dinamiche si riflettono sull’*immagine* che l’umano costruisce di se stesso, in relazione al suo *essere-mondo-e-nel-mondo*, e alla sua dimensione di entità – l’*unica* – autocosciente, *corpo senziente* e *coscienza di sé* (Schütz, 1974; Pecchinenda, 2018),

⁴ La letteratura sociologica sul tema della nascita della società di massa e delle trasformazioni connesse è talmente ampia che parrebbe perfino superfluo richiamare, ma giusto a titolo di esempio ricordo Simmel, 1995; Benjamin 1966; Abruzzese 1973, 2003; Brancato, 2014.

⁵ Se si accettano le considerazioni di Norbert Elias riportate in *esergo* sulla inestricabile *unicità* di individuo-e-società, non si vede perché non debbano essere tradotte dalla dimensione della realtà “naturale” a quella delle realtà “artificiali” (si veda anche Baudrillard, 1976, 1996).



Adolfo Fattori

Zodiaco (o bestiario?) del Terzo Millennio

A Journal of the
Social Imaginary



invischiato in *storie* che sono la sua esistenza, e che ne descrivono il percorso interiore e pubblico (Schapp, 2018).

Accettata questa premessa, veniamo all'oggi, all'esito dei fenomeni cui ho accennato, quindi al traguardo - e al *terminus* - della vicenda dell'umano moderno e della Modernità stessa, per esplorare la dimensione attuale del "sistema" individuo-società, la *postmodernità* (o *tarda modernità*, o *alta modernità* che dir si voglia) *postumana*.

Partendo da una premessa, se si vuole, di metodo. Si è scritto - giustamente, per rimanere agli ultimi decenni - che l'introduzione del termine "post" di fronte alla percezione di tratti e tracce che si immaginano come elementi di fenomeni, magari non ancora del tutto emersi o evidenti, ma che ci indicano l'urgere di qualcosa di *nuovo*, è stata connessa alla mancanza di sostantivi che ci permettano di definire in modo originale quei fenomeni stessi (Brancato, 2014) - e alla necessità di sfuggire al rischio di far ricadere in categorie già in uso ma inadeguate, appunto, questo "nuovo".

Eventualità che si è puntualmente verificata con l'introduzione del termine "postumano", come luogo in cui precipitano le immagini che da qualche tempo associamo alla discussione sullo statuto del *senziente*⁶ nella nostra epoca.

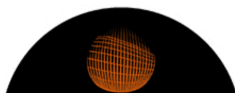
Il termine "postumano" entra nell'uso già con due declinazioni: quella più strettamente definibile come "transumanista", che guarda alle tecnologie digitali come strade per oltrepassare i vincoli della mortalità del corpo umano; quella che riflette sui portati della progressiva integrazione fra materia organica e artificio meccanico/informatico; quella filosofico/radicale, che evoca e sostiene un superamento dell'umano inteso come "uomo, razionale, bianco, colto, proprietario" (cfr. Giuliani, 2016), quello dell'Umanesimo, per intenderci, canale per l'affermazione di una ideologia di dominio e oppressione nei confronti di tutti coloro che non corrispondono ai parametri citati - donne, non-indoeuropei, omosessuali, e così via...

Il risultato è che da "postumano" irradiano figure diverse, parallele ma anche divergenti, che hanno in comune *solo* la presa di distanza - o la contrapposizione - dall'idea di "umano" nata con l'Umanesimo (cfr. anche Abruzzese, 2015; Braidotti, 2014; Giuliani, 2015; Tirino, 2016), fino all'estremo tentativo di superamento di questa distinzione operata dagli esponenti dei *critical life studies* (Colebrook - Weinstein, 2017).

Va da sé che questo spettro di definizioni - di *attribuzioni*, verrebbe di dire - dovrebbe riflettere, e riflettersi in, mutazioni radicali, profonde, nell'*immaginare* il senziente stesso, tagliando corto e rinnegando i modelli con cui ci siamo raffigurati finora l'umano: noi stessi, naturalmente, e gli altri intorno a noi: nuovi corpi, nuove interiorità.

Ma - mi sembra - c'è qualcosa che non torna nel campo di sensi e di intenzioni connesse a *questi* usi del termine: ho l'impressione che si lascino dietro un residuo di incompletezza, di ambiguità.

⁶ Evito volutamente di usare la parola "umano", anche se "senziente" non rende giustizia a quegli studiosi che propugnano la promozione di una "*flat ontology*", una ontologia "piatta" (Bennett, 2010; Bryant, 2011), che si applichi anche ai senzienti non umani e agli oggetti inanimati, e che involontariamente, forse, riprendono i ragionamenti di Wilhelm Schapp (2018).



Adolfo Fattori

Zodiaco (o bestiario?) del Terzo Millennio

A Journal of the
Social Imaginary



Provo a riarticolare il quadro.

Se riduciamo la questione ai minimi termini, le varie accezioni di “postumano” hanno come minimo denominatore l’idea che il percorso dell’*umano* come definito dall’Umanesimo si sia esaurito, sia arrivato al suo tramonto, anzi, al suo crepuscolo.

Questa conclusione nasce da due linee di pensiero differenti.

La prima, quella sostenuta da Haraway e da coloro che seguono la sua impostazione e continuata da Rosi Braidotti, guarda al superamento dell’umano sì, come effetto delle trasformazioni indotte proprio dagli sviluppi delle tecnologie e delle scienze nate con la Modernità, ma su questo innesta (*deve* innestare), a partire dalla sua biologia, un ripensamento del rapporto dell’*Homo* con la realtà, e l’abbandono di tutte le gerarchie e differenze fra i vari appartenenti alla specie umana – e, con Braidotti, l’emergere, anzi, di quelle categorie finora emarginate, sfruttate, dominate dall’umano occidentale (abitanti del cosiddetto “terzo mondo”, migranti, LGBT, donne...), come egemoni e portatrici di valori più libertari, democratici, collettivi.

La seconda linea di riflessione guarda sempre alla dialettica che si è istituita fra scienza, tecnologia e umano, ma ne esalta e privilegia gli aspetti connessi al *potenziamento* di quest’ultimo, in termini di integrazione sempre maggiore fra organico e artificiale (meccanico e digitale: *cibernetico*, volendo), spingendosi a riflettere sulle trasformazioni – del corpo, certo, ma anche del senso del *Sé* – che promanano da una sempre maggiore integrazione, fusione, ibridazione fra corpo organico e protesi tecnologiche – fino a considerare, coerentemente, in questo ambito quello del web e delle sue articolazioni (Abruzzese, 2017; De Feo, 2013; 2017).

Queste due linee, che potremmo considerare principali, si intrecciano e ibridano fra loro, a produrre ulteriori varianti *meticce*.

Bene, ma sono possibili alcune obiezioni, sia a proposito della matrice più “scientifico/tecnologica”, sia di quella più “politico/ideologica” delle proiezioni sul postumano.

L’idea che – se pensiamo alla prima opzione di ricerca – il potenziamento dei nostri attributi *fisici* grazie a protesi tecnologiche sempre più raffinate, o la soluzione a invalidità, handicap, malanni di vario genere grazie alla ricerca scientifica, fino al superamento della barriera terminale, quella della nostra *mortalità*, porti a una frattura *qualitativa* che modifichi a tal punto il nostro *Sé* tanto da trasformarci in qualcosa di profondamente *diverso* dall’umano definito dall’Umanesimo, superandone i limiti non solo fisici, ma ontologici, e non si dispieghi semplicemente in un puro potenziamento *quantitativo* dell’umano stesso è tutta da dimostrare e mi sembra più una speranza fondata su petizioni di principio che un’ipotesi basata sull’osservazione di tendenze in corso.

Altrettanto mi sembra si possa dire per la seconda linea di analisi: pensando ai migranti, ad esempio, non mi pare che per ora siano riconoscibili dimensioni del fenomeno che portino – se non negli occidentali più “*liberal*”⁷ fra quelli che vivono

⁷ Giusto per usare un termine ampio.



l'impatto di questi movimenti – *anche* nuovi modi di interpretare la realtà, il mondo sociale, quello interiore, che non siano quelli tradizionali delle culture di provenienza, o modi tributari delle culture dei paesi di destinazione – che hanno avuto peraltro almeno due secoli di tempo, prima con la forza delle armi poi con quella delle comunicazioni di massa, di penetrare in profondità le visioni del mondo dei paesi extraeuropei.

O ancora, riflettendo sulla galassia LGBT,⁸ al di là delle professioni di fede e delle petizioni di principio, non vedo – se non nei termini della sacrosanta critica allo scarto fra intenzioni dichiarate e pratiche concrete della cultura umanistica e dei suoi esiti contemporanei – un decisivo e convincente disegno di un “del tutto nuovo”⁹ che starebbe per apparire all'orizzonte.

Mi sembra, anzi, che sia la ricerca (ad es., Giddens, 2008) sia la fiction (ad es., Lloyd, Levitan, 2009-; Soloway, 2014-), contraddicano questa posizione, con l'eccezione, forse, di prodotti come *Sense8* (Wachowski, Wachowski, Straczynski, 2015-2018), che però – e forse non è peregrino notarlo – innesta nell'impianto narrativo “realistico” la dimensione fantascientifico/extrasensoriale della telepatia.

Rispetto alla loro realistica, più – nel complesso – pragmatica la seconda opzione che la prima, potremmo sostenere: una società più aperta nei confronti delle “diversità”, piuttosto che un mondo popolato di ibridi organico/artificiali...

In ogni caso, c'è un'immagine che può funzionare da sintesi di questi percorsi: l'essere *post-vitruviano* che fa da icona della serie tv *Westworld Dove tutto è concesso* (Nolan, Joy, 2017-): una figura umanoide, ancora incompleta, che rimanda all'androide, al *cyborg*, al clone, circoscritto e sostenuto (o incatenato?) in un cerchio di metallo. Da Vitruvio a Leonardo a Velázquez, attraverso Mary Shelley, fino a noi.

Derive del *taken-for-granted*

Negli stessi anni in cui si sviluppano queste due direzioni di ricerca e di analisi se ne sviluppano altre, adiacenti ad esse, che intercettano o sfiorano lo stesso tema di fondo – il declino dell'immagine dell'umano nata con l'Umanesimo – anche se da altri punti di vista e con diverse strumentazioni: sono gli studi che si occupano del percorso dell'identità occidentale, sempre a partire dalla nascita dell'Età moderna, che forse possono portare dei contributi alla soluzione dei dubbi che ho espresso sopra.

Penso in particolare ad uno storico della cultura, il canadese Charles Taylor, ad un sociologo “eretico”, l'australiano John Carroll, e con una declinazione leggermente diversa, ai due sociologi austro-americani Peter Berger e Thomas Luckmann.

In *L'età secolare* (2009), pubblicato nel 2007, Taylor traccia il percorso del Sé occidentale a partire dall'alba della Modernità intrecciandone il percorso con gli sviluppi e le tappe della cultura filosofica e scientifica, mostrando come da un Sé percepito come “poroso”

⁸ Anche qui, giusto per usare un termine ampio.

⁹ Rubo di nuovo il termine a Nicolò Machiavelli, che lo usa nel *Principe* (2008).



alle intrusioni prima *caotiche*, poi *cosmiche* del soprannaturale, sia emerso un Sé “schermato”, consapevole della sua centralità nell’universo del reale, fino alla fase attuale, dominata da un diffuso “relativismo”,¹⁰ esito estremo della “schermatura” del Sé, frutto di un egocentrismo sempre più radicale, coincidente con il declino della religiosità.¹¹

Alle stesse conclusioni perviene Carroll nel già citato *Il crollo della cultura occidentale*, pubblicato nel 2004, ispirandosi ad alcune tappe del percorso delle arti visive dal XV secolo al Novecento. Anche John Carroll scrive di “relativismo”, rivelando – con garbo e discrezione – le sue radici cristiane.

Anche se non concordo sull’idea che il declino della religione cristiana sia la *causa* dell’avanzare del “relativismo”,¹² credo che i due studiosi evidenzino una circostanza, la radicalizzazione dell’attenzione alla propria individualità a scapito della dimensione collettiva, di quello che Georg Simmel (2011) definisce “altruismo”, su cui vale la pena riflettere.

Con circa un decennio di anticipo, Peter Berger e Thomas Luckmann, in *Lo smarrimento dell’uomo moderno* (2010), pubblicato nel 1995, riflettevano sulla condizione umana delle ultime decadi in termini di “pluralismo”.

E la differenza terminologica fra Taylor e Carroll da un lato e i due sociologi americani dall’altro è cruciale: se il “relativismo” dei primi due studiosi rimanda al lessico della religione cristiana e ai suoi dettami, il “pluralismo” di Berger e Luckmann definisce una condizione di erosione dei valori connessi non solo alla fede o alle ideologie (quelle che Jean-François Lyotard [1981] definisce “grandi narrazioni”), quanto piuttosto la circostanza che oggi le scelte, per un grandissimo numero di individui, afferiscono alla sfera delle opinioni, piuttosto che a quella dei valori o dei principi.

Per spiegarsi, Berger e Luckmann scrivono:

Quando in una società si accumulano crisi di senso soggettive e intersoggettive, al punto da determinare un problema sociale generale, le cause di tale situazione non possono essere ricercate né nel soggetto né nell’intersoggettività della vita umana. È invece da ritenere che esse vadano ricercate nella struttura sociale (ivi:36-37).

Per i due austro-americani è l’intera organizzazione della società a essersi incrinata – sotto i colpi delle profonde trasformazioni che hanno segnato il passaggio dal fordismo al post-fordismo e oltre, potremmo aggiungere. E i pilastri del senso comune che reggevano – almeno nei paesi occidentali – il sistema individuo/società, quel *world-taken-for-granted* di cui scrive Alfred Schütz (1974), si stanno sbriciolando, lasciando

¹⁰ Considerazione che Taylor aveva già scritto nel 1991 (2006).

¹¹ Altrove (Fattori, 2013) ho proposto l’idea di un Sé “blindato” per definire questa ulteriore tappa nel percorso del Sé occidentale.

¹² Piuttosto, considererei avanzare del “relativismo” e declino dell’*appeal* della religione cristiana come *effetti* di fenomeni più profondi e vasti. E, ammesso che sia vero (cfr. Gauchet, Ferry, 2005), forse identificare la fine della religiosità con il distacco dalla religione cristiana è una forzatura. Spero di riuscire a mostrare in seguito perché.



ognuno libero di immaginarsi e immaginare i parametri delle sue azioni, del suo essere-nel-mondo – e i modi per realizzare le proprie istanze, con tutto il possibile seguito di rivendicazioni, recriminazioni, paure, incubi.

Ma forse le cose sono ancora diverse: lo sgretolamento della società novecentesca – quella definita dal “modernismo”, dalla fiducia nella scienza, nella tecnologia, nelle istituzioni, e nell’idea di progresso connesso ad esse – ha prodotto un vuoto nella dimensione che fonde individuo e società, che ha minato anche la fiducia nella propria progettualità, nella capacità di costruire il proprio futuro nell’ambito delle idee “forti” della Modernità.

Questo vuoto tende però a riempirsi con il ricorso a sfere di pensiero, a visioni del mondo che si configurano come *in opposizione* alla cultura occidentale classica, secondo varie direzioni e varie opzioni, tutte legate in diversa misura al ritorno dell’*irrazionalismo*. Dal ritorno al sacro (quel sacro approssimativo e posticcio afferente alla cultura *New Age*), fino al complottismo più esagerato e fantasioso, così da riarticolare le strutture del senso comune – il tessuto che fa da connettivo alla realtà come costruzione sociale – in direzioni nuove.

Sono gli effetti, forse, anche del senso di *rischio* che sembra dominare la visione del mondo degli ultimi decenni (Beck, 2013; Giddens, 1999; Camorrino, 2015) degli individui della tarda modernità.

E, per inciso, se l’impetuoso sviluppo della Rete e dei canali di comunicazione “personalizzati” ha un rapporto con i fenomeni in corso, è forse non solo, ma prima di tutto quello di far emergere e rendere evidenti le torsioni e i rivolgimenti che impegnano la riorganizzazione delle visioni del mondo di questo primo scorcio di Terzo millennio.

L’alba del Neoterico

Mettiamo ordine – o almeno proviamoci – in questo groviglio di fenomeni che ho provato a descrivere disordinatamente – come mi appare effervescente e caotico il loro presentarsi sulla scena del nostro mondo.

Che le strutture conoscitive moderne che uniscono il sistema individuo/società alla realtà – che *costruiscono* la realtà – siano in profonda crisi e trasformazione appare evidente. Che questo stia provocando anche una riarticolazione del senso dell’identità, della percezione del Sé, è perlomeno plausibile.

Possiamo ipotizzare che il fermentare, il gorgogliare di questo movimento sia da rimandare in ultima istanza alla certezza del nostro limite terminale, la ineluttabilità della morte (Bauman, 1995; Cavicchia Scalamonti, 2007) che, con lo sfarinarsi degli ancoraggi sociali che ci tenevano centrati su plausibili e condivisi progetti di vita, con la perdita del “senso del senso” di cui scrive Charles Taylor (2009:392), provoca una ricerca affannosa di nuovi sensi per la condizione umana, di nuove strade da praticare.



Ma in quale direzione? E pescando da quale magazzino di storie, modelli, visioni? Da un qualcosa di “del tutto nuovo”? O da qualcosa che appartiene al nostro passato, anche recente?

Sembrano evidenti due direzioni di fondo (che si intrecciano variamente fra loro in termini di obiettivi, scopi, fini), una che riguarda la ricerca e l’immaginazione narrativa scientifico/tecnologiche, una che riguarda il mondo del senso comune.

La dimensione della ricerca – che viene ben illustrata da serie tv come *Westworld* (2017-; cfr. Fattori, 2017a) o da romanzi come *Zero K* di Don DeLillo (2016; cfr. Fattori, 2017b) – ha come motore la spinta a vincere la potenza distruttrice del tempo, l’invecchiamento e la morte (Boncinelli, Sciarretta, 2005; Baudrillard, 2007). Androidi, *cyborg*, cloni, corpi e cervelli ibernati, coscienze trasferite in rete sono i segni, le *immagini* che incarnano questa “sezione” – *post-irrazionale* – di un nuovo zodiaco in formazione su cui incombe in ultima istanza, come minimo comun denominatore, la visione epifanica dell’Intelligenza Artificiale.¹³ Una dimensione che appartiene tuttora, ampiamente, alla sfera dell’immaginazione, narrativa e scientifica.

Diversa, e da approfondire, è invece la direzione che riguarda la condizione umana come si sta riorganizzando in termini di senso e luoghi comuni.

Se accettiamo la premessa che tutto l’Occidente stia attraversando un periodo – come scrivono Berger e Luckmann – di crisi “soggettiva e intersoggettiva”, e ipotizziamo che sia conseguenza di quel “crollo della cultura occidentale” descritto da Carroll, e che si sia prodotta una perdita del “senso del senso” come scrive Taylor, allora dobbiamo inferire che si sia creato un vuoto di significati, di valori, di progetto. E il vuoto tende a riempirsi.

Ma, e qui è il fulcro degli interrogativi che possiamo – *dobbiamo?* – porci, cos’è che sta riempiendo questo vuoto?

Questa sensazione di vuoto che sembra accompagnare – e rafforzare – la tendenza all’individualizzazione, pare condurre a individui *centripeti*, tutti ripiegati su se stessi e su pulsioni e istanze personali, insoddisfatti e smarriti, che sentono la spinta a “essere se stessi”, a realizzare il proprio “vero sé”, che esprimono con violenza, rancore, rabbia, diffidenza le proprie istanze, colmi di sfiducia in ciò che rappresenta la cultura dell’Occidente: dai paradigmi della razionalità, ai valori della solidarietà, alla propensione a “vivere in prospettiva”. Come in un *selfie* interiore, lo sguardo sul mondo da prospettico diventa specchiato, in un parossismo di autoreferenzialità.

Possiamo individuare un’immagine per questo individuo dotato di un sé *centripeto*, ancor più chiuso del sé *blindato* della tarda modernità? Forse possiamo cercarla provando a fare qualche passo indietro, individuando le origini – prossime – della realtà sociale del tempo in cui viviamo.

Partiamo da una premessa: la “visione del mondo” in cui siamo immersi e che condividiamo è profondamente impregnata da decenni – quasi un secolo, ormai – di immagini, visioni, storie che provengono dagli Stati Uniti: cinema, narrativa seriale,

¹³ Non voglio dilungarmi: cito, al volo, Gibson (1996), Marshall Smith (1997); DeLillo (2016).



Adolfo Fattori
Zodiaco (o bestiario?) del Terzo Millennio

A Journal of the
Social Imaginary



fumetti, serie tv sono stati i canali attraverso cui si è diffusa – non solo in Europa, ma praticamente in tutto il mondo – non solo la cultura di massa *mainstream* ma anche quella più *underground*, marginale, periferica, fatta non di storie e figure che hanno riattualizzato il Mito, bensì di immagini e visioni minori, disincantate, sgradevoli (Banti, 2017).

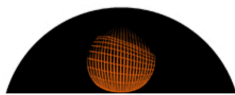
Attraverso i personaggi e le storie – *mainstream* e *underground* – di cui costoro sono fatti (Schapp, 2018) le visioni americane sono arrivate fino a noi, insieme ai movimenti e alle mode che si sono susseguite nel XX secolo, diffondendo il calco della “personalità americana” (Ehrenberg, 2010), fondata su un conflitto irrisolvibile, quello fra *diritto* e *dovere* alla realizzazione personale – col carico di sensi di colpa e rivendicazioni che porta con sé. Un “tipo” di personalità che si concretizza in un vero e proprio idealtipo, *l'uomo psicologico*, il prodotto di quella psicoterapia americana “umanistica” che si è trasformata in una vera e propria “visione del mondo” (*ibidem*). Visione del mondo – direi – costruita attorno ad una vera e propria “grande narrazione”, che riempie il vuoto lasciato dalle narrazioni otto-novecentesche, la “narrazione psicologica” (Illouz, 2007) – tutta concentrata sull’interiorità, sulla “scoperta del vero sé”, sul diritto-dovere di “essere se stessi”.

Una battaglia inane e senza speranza, visto che fra l’altro la mia ipotesi è che questa configurazione del rapporto dell’identità con se stessa – così per dire – si innesti su un nucleo precedente, ancor più profondo, che rimanda al fulcro della “Religione Americana” (Bloom, 1992), una radice gnostica importata dall’Europa sin dal tempo dei Padri Pellegrini, riconoscibile nelle varie sette e chiese nate dal protestantesimo originale e ibridata con i culti provenienti dall’Africa, importati dagli schiavi neri: l’idea di fondo è che il divino sia *già* dentro i singoli individui, che sono in diretto contatto con Cristo (principalmente i bianchi) o con il proprio “piccolo sé” (i neri). Un’idea essenzialista (cfr. Pecchinenda, 2008) tradizionale, mistica, che però permette di immaginarsi come tramiti o depositari delle *verità* che, attraverso un “percorso” di “crescita interiore” e di “presa di contatto” con il proprio “vero sé”, permettendoci di liberarci dei falsi doveri impostici dalla società, possono condurci alla felicità (Fattori, 2018b).

Questo groviglio di idee, immagini, illusioni è anche alla base del canale forse più evidente, palese, della diffusione dell’immagine di un individuo disincantato, scettico nei confronti della cultura istituzionale, della scienza, della razionalità: quella “spremuta d’arancia” (Bloom, 1992) che è il movimento e l’immaginario *New Age* in tutte le sue articolazioni, propaggini, declinazioni, che ha trovato nella Rete uno scontato canale di diffusione.¹⁴

Un individuo che, almeno in alcuni casi, negli ultimi anni – ipotizzo – ha prodotto un soggetto sociale rabbioso, rivendicativo, insofferente – ma non per questo meno vulnerabile alle tentazioni di un soprannaturale “desacralizzato” fatto di complottismo,

¹⁴ Stando attenti a non confondere cause ed effetti: penso che *non* sia la Rete a nutrire i fenomeni, bensì che li renda più evidenti – e analizzabili.



Adolfo Fattori

Zodiaco (o bestiario?) del Terzo Millennio

A Journal of the
Social Imaginary



esoterismo e altre fantasticherie. Un'altra figura – forse impreveduta, certo non seducente – nello zodiaco del postumano.

Possiamo ritrovarne i tratti, mentre nasceva, in due narrazioni degli anni Ottanta del Novecento – per inciso, quelli dell'“edonismo reaganiano” negli Usa e dell'avvento delle tv commerciali in Italia (Morando, 2016; Mattera, 2017) – il romanzo (Groom, 1994) del 1986 da cui fu tratto il film *Forrest Gump* (Zemeckis, 1994), la raccolta di racconti *Brevi interviste con uomini schifosi* (Foster Wallace, 2000) del 1987.

Di *Forrest Gump*, ai fini di questo ragionamento, non mi interessa il protagonista – un personaggio fuori del tempo, quasi un osservatore neutrale e inconsapevole della commedia umana¹⁵ – quanto la folla sempre più numerosa che si aggrega progressivamente al suo seguito mentre compie il suo viaggio a piedi in lungo e in largo per gli Stati Uniti. Quando Forrest decide di fermarsi, dicendo: “Sono un po' stanchino. Credo che tornerò a casa, ora”, uno di loro gli – si – chiede: “E adesso noi che cosa facciamo?”

Credo che questa sia un'immagine straordinaria: quella di una massa di individui – straniati, sradicati, inconsapevoli, alla ricerca di un qualsiasi stimolo per illudersi di avere un progetto, una prospettiva – nel vuoto generale dell'America reaganiana. Persi in un “deserto del reale” in formazione, per loro – che ne hanno saputo dell'esistenza dai media – Forrest è un *simbolo*, a cui ognuno di loro attribuisce un *suo* significato, ritagliato sui propri sogni, sui propri desideri.

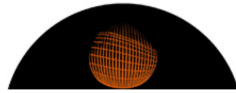
Individui che vivono in ordine sparso, coagulati solo da una circostanza, le proprie istanze incommensurabili l'una con quelle di tutti gli altri, pronti, una volta perso il loro riferimento, a cercarsene un altro.¹⁶

Individui che ritroviamo, mutati, ancora più depurati da un qualsiasi legame sociale, nei racconti di Foster Wallace, scritti in forma di interviste di cui leggiamo solo le risposte: un coacervo di rancore, violenza, disprezzo, meschinità, intolleranza – tutto lo spettro possibile dell'uso manipolativo della comunicazione: il cascame strumentale dei frasari da psicoterapia d'acconto o da predicazione televisiva – naturalmente in salsa *New Age*, forse la più autentica, seppur sotterranea, “grande narrazione” dei nostri anni, consolatoria e stimolante a un tempo, nel cui calco possono trovare cittadinanza tutte le varianti dell'irrazionalismo contemporaneo, dal terrapiattismo, alle discipline orientali, alle pratiche ginniche, al rifiuto dei vaccini, e, perché no, alla “democrazia in rete” (Dal Lago, 2013), al nazionalismo e al razzismo, come ricordo *in esergo* di questo scritto, proponendo il neologismo “neoterico”. Che forse potrebbe funzionare da vocabolo che scioglie il nodo gordiano del “post”.

Così, dopo l'*Homo communicans* (Pecchinenda, 2010) e l'*uomo neuronale* (Pecchinenda, 2018), siamo all'avvento dell'*Homo neotericus*: non un potenziamento e un miglioramento

¹⁵ Un “uomo postumo”, forse, come Massimo Cacciari (1980:16-7) ebbe a scrivere di Robert Musil?

¹⁶ Un po' come avviene nel finale di un altro capolavoro del cinema di fine millennio, *The Truman Show* (Weir, 1998), nel cui finale i suoi fan, dopo averne festeggiato la libertà, si danno subito alla caccia compulsiva di un nuovo programma da seguire.



Adolfo Fattori

Zodiaco (o bestiario?) del Terzo Millennio

A Journal of the
Social Imaginary



dell'umano, attraverso protesi meccaniche e interfacce digitali, ma un ripiegamento nel proprio sé, lo sguardo volto verso il proprio inferno privato.

E siccome non possiamo – seguendo Elias – separare *individuo* e *società*, viene di conseguenza da riflettere sull'ambiente, sulla formazione sociale abitata da questo nuovo individuo, estendendo il neologismo alla dimensione sociale attuale, l'"era neoterica", che è quella della globalizzazione, della digitalizzazione, certo, ma accompagnate da forme di de-responsabilizzazione collettiva – e di rigurgiti di sacro rimasticato e di antichi terrori. Un'"atmosfera", insomma, una "visione del mondo" sfilacciata e sincretica, come in un vortice che assorbe e centrifuga tutto ciò che cade nelle sue spire.

Ragioniamo su individui le cui identità sono *molteplici, flessibili, frammentarie, eterogenee, superficiali, fluide, polverizzate, liquide, virtualizzate* (Pecchinenda, 2008:17) – e su un ambiente sociale che, come in un'"inversione di rotta" (Baudrillard, 1993:21) rispetto ai fasti e alle promesse "moderne" e all'effervescenza "postmoderna", appare al senso comune come indecifrabile, ingovernabile, imprevedibile nelle sue determinazioni e nei suoi effetti sugli umani.

Come nelle profilazioni dei siti web in cui siamo invitati a descriverci suddividendoci in tratti distintivi specifici, riducendo la continuità dell'analogico alla discrezionalità del digitale, sembra che la riflessività del Sé possa ridursi alla libera combinatoria di segmenti discreti (numerabili e valutabili?), che si mescolano e permutano disordinatamente e vorticosamente. Non più quindi identità coerenti rispetto a particolari paradigmi, ma sé *sincretici*, variabili, cementati da un profondo sospetto e una granitica diffidenza nei confronti delle istituzioni, dei sistemi di valori, dei "sistemi esperti" (Giddens, 1999:241) della Modernità.

Dalla tarda modernità il neoterico eredita e conduce a un suo primo traguardo i processi di *infantilizzazione* (Bruckner, 2001), innescati dagli esiti profondi dei movimenti e delle trasformazioni culturali (Fattori, 2008) ed economiche (Harvey, 2002:347) degli anni Sessanta/Settanta del XX secolo, quelli dell'"immaginazione al potere", della crisi energetica – e della riorganizzazione del mercato sulla base dell'allargamento dei consumi, di una prima finanziarizzazione, dell'istituzionalizzazione, se vogliamo, delle "strategie del desiderio" con cui il mercato accolse e assorbì le velleità libertarie delle "controculture" esplose negli anni Sessanta del Novecento.

Le istanze di liberazione emerse in quel decennio e maturate – e collassate – negli anni Settanta finirono per essere assorbite negli anni Ottanta da una dimensione di euforia "orgiastica", come scrive Jean Baudrillard all'ingresso negli anni Novanta:

"Se si dovesse caratterizzare lo stato attuale delle cose, direi che è quello del dopo orgia. L'orgia è tutto il momento esplosivo della modernità, quello della liberazione in tutti i campi. Liberazione politica, liberazione sessuale [...] Oggi tutto è liberato, tutti i giochi sono fatti e ci ritroviamo collettivamente di fronte alla domanda cruciale: CHE FARE DOPO L'ORGIA?" (Baudrillard, 1990:9).



Adolfo Fattori
Zodiaco (o bestiario?) del Terzo Millennio



Dimensione ben anticipata nel film *La febbre del sabato sera* (Badham, 1977), la cui locandina evoca parodisticamente l'“Uomo vitruviano” di Leonardo, aggiungendo un altro anello – difforme, eccentrico – alla teoria delle immagini dell'umano...

Negli anni Ottanta, insomma, della tensione alla liberazione e alla affermazione collettiva come mezzo per la realizzazione anche individuale rimane soltanto la dimensione individuale orientata al consumo generalizzato e all'affermazione del Sé. Le istanze di libertà e autonomia si ripiegano su se stesse e trovano la loro forma nelle modalità della “narrazione psicologica” (Illouz, 2007), per poi sfociare nel disincanto e nel disimpegno, mentre il digitale cominciava a permeare la vita quotidiana, le condizioni della postmodernità si affermavano definitivamente, e si diffondeva la percezione di una condizione umana sempre più a rischio. Una dimensione sempre più “weird”, se vogliamo usare uno dei concetti di cui si occupa Mark Fisher nel suo ultimo saggio, uscito postumo: “... una presenza – la presenza di *qualcosa che non è al suo posto*” (Fisher, 2018:72, corsivo nel testo), un fenomeno non complanare, ma almeno adiacente, anche se distinto dall'*Unheimlich* di cui scrive Sigmund Freud (Fisher, 2018: 9).

Il senso comune, non essendo più moderato dall'educazione formale, le cui istituzioni si sono sbriciolate nell'impatto col web (Abruzzese, 2006; Fattori, 2015),¹⁷ trionfa, trovando un canale di circolazione in più nel web, che annulla del tutto la differenza fra esperienza diretta e “sentito dire”.

Ecco, se volessimo trovare un'opera narrativa che rappresenta bene lo sbriciolamento dei paradigmi conoscitivi, dei valori e degli ancoraggi della Modernità e la deriva dei contemporanei verso una condizione di disorientamento, ripiegamento, paura dell'ignoto forse potremmo trovarla nelle tre stagioni di *Twin Peaks* (Lynch, Frost, 1990-91; 2017), che aprono e chiudono gli ultimi trent'anni. Il senso di frantumazione della realtà – e della possibilità di conoscerla – di solitudine esistenziale, di spaesamento in un universo che torna ad apparire ostile e ignoto che aleggia nel *serial* di David Lynch e Mark Frost è – proprio perché nasce all'inizio del periodo di cui sto scrivendo, per fermarsi e poi completarsi dopo un trentennio – è la rappresentazione più convincente della fase storica che ha seguito il compiersi della Modernità, il tracimare dell'identità moderna verso qualcos'altro.

Nello zodiaco del nostro presente allo spettro di segni definiti dalla fusione organico/artificiale si aggiunge – e si contrappone – l'immagine del postumano più conseguente: un *vivente* che è un buco nero, frutto dell'individualizzazione che collassa su se stessa.

Benvenuti nel cosmo del *Neoterico*.

¹⁷ Sia chiaro: lo sviluppo del digitale è stato talmente veloce e potente che difficilmente la scuola – e chi dovrebbe occuparsene – avrebbe potuto rispondere, ma è un dato di fatto che la vecchia istruzione formale non poteva nulla contro un sistema che forma divertendo e offre ciò che l'utente cerca...



Bibliografia

- Abruzzese A. (1973), *Forme estetiche e società di massa*, Marsilio, Padova.
- Abruzzese A. (2003), *Lessico della comunicazione*, Meltemi, Roma.
- Abruzzese A. (2006), *L'occhio di Joker. Cinema e modernità*, Carocci, Roma.
- Abruzzese A. (2008), *La grande scimmia. Mostri, vampiri, automi, mutanti*, Luca Sossella, Roma.
- Abruzzese A. (2015), *Punto Zero. Il crepuscolo dei barbari*, Luca Sossella, Roma.
- Abruzzese A. (2017), *Kolapsoj*, Luca Sossella, Roma.
- Banti A. M. (2017), *Wonderland La cultura di massa da Walt Disney ai Pink Floyd*, Laterza, Bari-Roma.
- Baudrillard J. (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano.
- Baudrillard J. (1990), *La trasparenza del male*, Sugar, Milano.
- Baudrillard J. (1993), *L'illusione della fine O lo sciopero degli eventi*, Anabasi, Milano.
- Baudrillard J. (1996), *Il delitto perfetto La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina, Milano.
- Baudrillard J. (2007), *L'illusione dell'immortalità*, Armando, Roma.
- Bauman Z. (1995), *Il teatro dell'immortalità*, Il Mulino, Bologna.
- Beck U. (2013), *La società del rischio Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Benjamin W. (1966), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino.
- Bennett J. (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Usa.
- Berger P. L., Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.



Berger P. L., Luckmann T. (2010), *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna.

Bloom H. (1992), *La Religione Americana*, Garzanti, Milano.

Boncinelli E., Sciarretta G., *Verso l'immortalità? La scienza e il sogno di vincere il tempo*, Raffaello Cortina, Milano.

Bory S. (2018), Frankenstein. Il mostro, il mito, la soglia, in *EXagère* n. 3-4 III, marzo/aprile 2018, Retrieved on 21 august 2018 from <http://www.exagere.it/frankenstein-il-mostro-il-mito-la-soglia/>.

Braidotti R. (2014), *Il postumano*, DeriveApprodi, Milano.

Brancato S. (2014), *Fantasmia della modernità*, Ipermedium, S. Maria C. V.

Bruckner P. (2001), *La tentazione dell'innocenza*, Ipermedium, Napoli.

Bryant L. R. (2011), *The Democracy of Objects*, Open Humanities Press, Usa.

Cacciari M. (1980), *Dallo Steinhof*, Adelphi, Milano.

Camorrino, A. (2015), *La natura è inattuale Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Ipermedium, S. Maria C. V.

Carroll J. (2009), *Il crollo della cultura occidentale Per una nuova interpretazione dell'Umanesimo*, Fazi, Roma.

Cavicchia Scalamonti A. (2007), *La morte Quattro variazioni sul tema*, Ipermedium, S. Maria C. V.

Colebrook C. Weinstein J., ed. (2017), *Posthumous Life Theorizing beyond the Posthuman*, Columbia University Press, New York.

Dal Lago A. (2013), *Clic. Grillo, Casaleggio e la democrazia elettronica*, Carocci, Napoli.

De Feo L. (2013), *Per un'ermeneutica del cyberspace*, ad est dell'equatore, Pollena Trocchia.

De Feo L. (2017), *Il raggio verde: una metafora del confine*, Mimesis, Milano-Udine.

DeLillo D. (2016), *Zero K*, Einaudi, Torino.



- Ehrenberg A. (2010), *La società del disagio*, Einaudi, Torino.
- Elias N. (1989), *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Fattori A. (2008), Viaggio psichedelico all'alba dell'era neoterica, *Quaderni d'Altri Tempi* 14, retrieved on 24 september 2018, from http://www.quadernidaltritempi.eu/rivista/numero14/03mappe/q14_psichedelia01.htm
- Fattori A. (2013), *Sparire a se stessi Interrogazioni sull'identità contemporanea*, Ipermedium, S. Maria C. V.
- Fattori A. (2015), Lumpencomplotti patafisici: logiche e ambiguità del sistema scolastico digitale, *FUTURI* 5, Italian Institute for the Future, Napoli.
- Fattori A. (2017a), L'essenza spettrale delle cose. L'immaginario moderno nella post-serialità e nel postumano, *Funes. Journal of narratives and social sciences* 1, retrieved on 21 august 2018 from <http://www.serena.unina.it/index.php/funes/article/view/5194>.
- Fattori A. (2017b), *La tua morte, la mia morte Precedenze narrative: Crash di James G. Ballard e David Cronenberg*, in Napoli A., Santoro A. (ed.).
- Fattori A. (2018a), Dall'Uomo Vitruviano all'uomo Neoterico La "Creatura" di Mary Shelley due secoli dopo, in *EXĀgère* n. 3-4 III, marzo/aprile 2018, Retrieved on 21 august 2018 from <http://www.exagere.it/dalluomo-vitruviano-alluomo-neoterico-la-creatura-di-mary-shelley-due-secoli-dopo/>.
- Fattori A. (2018b), Sotto la superficie del contemporaneo. Ansietà escatologica, senso del mistero, blindatura del Sé, *Futuri*, 10, maggio 2018, Retrieved on 20 august 2018 from <http://www.futurimagazine.it/scenari/sotto-la-superficie-del-contemporaneo-ansietà-escatologica-senso-del-mistero-blindatura-del-se/>
- Fattori A., Fucile G. (2013), Apocalisse neoterica, *Quaderni d'Altri Tempi*, 42, Retrieved on 20 august 2018 from http://www.quadernidaltritempi.eu/rivista/numero42/orienta/q42_orienta.html.
- Foster Wallace D. (2000), *Brevi interoiste con uomini schifosi*, Einaudi, Torino.
- Ferry L., Gauchet M. (2005), *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, Napoli.
- Fisher M. (2018), *The Weird and the Eerie*, minimum fax, Roma.



- Foucault M. (1978), *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano.
- Gibson W. (1996), *Aidoru*, Mondadori, Milano.
- Giddens A. (1999), *Identità e società moderna*, Ipermedium, Napoli.
- Giddens A. (2008), *La trasformazione dell'intimità*, il Mulino, Bologna.
- Giuliani, G. (2015), *Zombie, alieni, mutanti. Le paure dall'11 settembre a oggi*, Le Monnier, Firenze.
- Groom W. (1986), *Forrest Gump*, Transworld Publisher Ltd, Usa.
- Harvey D. (2002), *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano (1990).
- Illouz E. (2007), *Intimità fredde Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano.
- Kandel E. R., *L'età dell'inconscio Arte, mente e cervello dalla grande Vienna ai nostri giorni*, Cortina, Milano, 2012.
- Landsberg P.-L. (2002), *Teoria sociologica della conoscenza*, Ipermedium, Napoli.
- Lyotard J. F. (1981), *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.
- Machiavelli N. (2008). *Il Principe*. Einaudi, Torino.
- Marshall Smith J. (1997), *Ricambi*, Garzanti, Milano.
- Mattera R. (2017), *Dall'Italia videocratica all'impero del clic*, Mimesis, Milano - Udine.
- Morando P. (2016), *'80. L'inizio della barbarie*, Laterza, Bari-Roma.
- Morin E. (2016), *Il cinema o l'uomo immaginario Saggio di antropologia sociologica*, Raffaello Cortina, Milano.
- Napoli A., Santoro A. (ed.) (2017), *Indelebili tracce I media e le rappresentazioni della morte ai tempi della rete*, Ipermedium/Funes.
- Ortega y Gasset J. (2015), *Velázquez*, Ibis, Como - Pavia.
- Pecchinenda G. (1999), *Dell'identità*, Ipermedium, Napoli.



Pecchinenda G. (2008), *Homunculus*, Liguori, Napoli.

Pecchinenda G. (2010), *Videogiochi e cultura della simulazione La nascita dell'«Homo game»*, Laterza, Bari-Roma.

Pecchinenda G. (2018), *L'Essere e l'Io. Fenomenologia, esistenzialismo e neuroscienze sociali*, Meltemi, Milano.

Schapp W. (2018), *Reti di storie. L'essere dell'uomo e della cosa*, Mimesis, Milano-Udine.

Schütz A. (1974), *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna.

Schütz A. (2013), *Tiresia ovvero la nostra conoscenza degli eventi futuri*, Ets, Pisa.

Simmel G. (2011), *Frammento postumo sull'amore*, Mimesis, Milano.

Taylor C. (2006), *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari-Roma.

Taylor C. (2009), *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano

Tirino M. (2016), *Tecnoimmaginari postumani*, *segnocinema*, 202: 18-20.

Videografia

Badham J. (1977), *La febbre del sabato sera*, Paramount, Usa.

Lloyd C., Levitan S. (2009 -), *Modern Family*, Fox, Usa.

Lynch D., Frost M. (1990-91), *I segreti di Twin Peaks*, Abc, Usa.

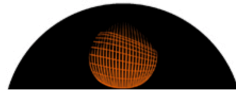
Lynch D., Frost M. (2017), *Twin Peaks 3*, Showtime, Usa.

Nolan C., Joy L. (2017-), *Westworld Dove tutto è concesso*, Hbo, Usa.

Soloway J. (2014-), *Transparent*, Amazon, Usa.

Wachowski L., Wachowski L., Straczynski J. M. (2015-2018), *Sense8*, Netflix, Usa.

Weir P. (1998), *The Truman Show*, Paramount, Usa.



Adolfo Fattori
Zodiaco (o bestiario?) del Terzo Millennio
A Journal of the
Social Imaginary



Zemeckis R. (1994), *Forrest Gump*, Paramount, Usa.