

IUSV *Education*

RIVISTA INTERDISCIPLINARE DELL'EDUCAZIONE

IL PERTURBANTE COME DISPOSITIVO DI FORMATIVITÀ

THE UNCANNY AS A FORMATIVENESS TOOL

Carolina Scaglioso

Università per stranieri di Siena, scagliosoc@unistrasi.it

#21

APRILE 2023

IL PERTURBANTE COME DISPOSITIVO DI FORMATIVITÀ

Carolina Scaglioso

Università per stranieri di Siena, scagliosoc@unistrasi.it

Lo spunto di partenza per la riflessione presentata in questo contributo è rappresentato da alcuni tra i prodotti cinematografici più significativi degli ultimi venti anni che sono stati classificati come appartenenti al genere horror. Il genere horror, come è stato sottolineato in letteratura, chiama in causa il concetto di perturbante nelle sue caratteristiche di processo di disvelamento del rimosso e momento di agnizione del limite e della finitezza. Il processo di elaborazione del perturbante consente di accogliere il limite proprio dell'umano come condizione di ogni possibilità: da qui si evidenzia l'assunzione di un impegno educativo declinato all'interno dell'etica della responsabilità e della cura, intenzionato al proprio essere e al proprio tempo, consapevole che il mondo e gli altri esseri sono condizione della nostra vita stessa. Un impegno che è a tutti gli effetti politico.

Parole chiave: Perturbante; Finitezza; Impegno Educativo.

THE UNCANNY AS A FORMATIVENESS TOOL

Carolina Scaglioso

Università per stranieri di Siena, scagliosoc@unistrasi.it

The following presentation stems from some of the most significative movies and tv series, classified as belonging to the horror genre, of the last twenty years. Horror Genre calls into question the concept of the “uncanny”, in its characteristics of a repressed revelation process as well as a moment of acknowledgment on limit and finitude. The elaboration of the ‘uncanny’ allows us to accept the human limit as a condition of every chance: hence the educational commitment assumption declined within ethics of responsibility and care. A commitment focused on his own being and on his own time, aware that the world and other beings are a condition of our life itself. Under all aspects a political commitment.

Key words: Uncanny; Finitude; Educational Commitment.

INTRODUZIONE

Due temi spiccano nei diversi campi della ricerca degli ultimi anni. Il primo è la riflessione sul corpo e le sue mutazioni, protagonisti primari dello scenario contemporaneo; il secondo, la consapevolezza che è necessario svincolarsi dall'antropocentrismo esclusivo e autoritario per assumere le coordinate di un nuovo essere nel mondo che valorizzi la dimensione processuale condivisa tra umano e non umano.

Riguardo al primo tema, da un lato c'è chi sostiene che la nostra sia l'epoca della liberazione del corpo, dall'altra non manca chi ne denuncia nuove pratiche di controllo e di asservimento, o addirittura chi parla di scomparsa o oblio (Le Breton 2007). Sta di fatto che l'immaginario del corpo è cambiato, a sua volta trasformando comportamenti e sensorialità non soltanto riguardo al modo di guardare e pensare il mondo esterno, ma soprattutto riguardo al modo di auto-percepirsi e di pensare se stessi: corpo come assemblaggio (Canevacci 2003), progettato e non dato, denaturalizzato e mutabile, infinitamente protesizzabile per non essere soggetto a deterioramento, replicabile e totalmente controllabile, abrogato in una (sub)esistenza post-biologica che mediante l'*upload* della propria mente in *cloud* promette eternità in un sostrato materiale-digitale (Postigo Solana 2009: 275; Taylor 1993: 564-565). Alla base, l'idea di un soggetto che si autodetermina ed esercita il dominio sulla propria materialità (Gadamer 1994:14) attraverso pratiche che promettono l'adesione a modelli di esteticità e benessere in cui il corpo viene considerato esclusivamente una entità fisica, oggettivato da scienza e cultura.

In controtendenza, numerose ricerche mostrano (Varela, Thompson, e Rosch 1991) come il corpo sia un soggetto corporeo di esperienza, un corpo vissuto soggettivamente nelle proprie personali dimensioni situate di percezione e azione, di appartenenza, di socialità, di affettività (Gallagher, Marcel 1999; Thompson 2001; 2007; Thompson, Varela 2001), che vanno a costituire la persona nella tensione continua tra identità e eccedenza da sé (Merleau-Ponty 1945: 435-436).

In questa ultima prospettiva, l'idea guida di questo contributo è un corpo che interviene nella costruzione delle credenze e opinioni che scortano le nostre azioni, partecipante della dimensione assiologica, cognitiva e valoriale insieme, che sulla base della vulnerabilità lo direziona al trascendente (Lock 1996). È la vulnerabilità a definire il limite come proprietà dell'umano, a costituire il motore di questa tensione che lo espone continuamente all'imprevisto che può trasformarlo (Baudrillard 2013; Butler 2017), e che ne provoca la decisionalità e la responsabilità (Quaranta 2012). Riguardo al secondo tema, cioè la ricerca di nuove coordinate non antropocentriche, l'abbandono della visione antropocentrica "forte" conseguente alla crisi del soggetto unitario ha portato con sé anche il dibattito sulle specifiche dell'umano, sulla sua rinominazione. L'uomo-soggetto non è più riserva protetta (Cimatti 2021; 2013): le modalità di riconoscimento del non umano sono oggetto di studio e di dibattito, dall'ambito filosofico agli ambiti bioetico, politico, e giuridico, sollecitando una ri-

qualificazione quantomeno dello status dell'animale non umano; in attesa di una possibile qualificazione del non umano macchina, dal momento che gli esiti più recenti della ricerca sulla Intelligenza Artificiale rendono plausibile l'ipotesi della nascita, all'interno dei circuiti di esperienza 'altra' del robot, della capacità di nutrire affetti, sviluppare empatia e desiderio, instaurare patti relazionali (Shanahan 2015).

In merito alle varie forme di *bios* tecnologico-digitale, le loro possibilità di evoluzione vanno a sollecitare un già precario e sempre più attraversabile senso dell'umanità, rimettendone in discussione anche i principi biologici. Il *bios* tecno-prodotto è disturbante al massimo grado: infrange il tabù della creazione, emancipando l'uomo da Dio (Harari 2018), ed esalta la specificità tecnologico-culturale che è propria del suo stare al mondo. Gli sviluppi e le ipotesi della cibernetica sollecitano inoltre a riconsiderare e rifondare una umanità che era data per scontata e assegnata una volta per tutte, premono per l'esercizio di una coscienza etica che accompagni l'ingegno, e sollecitano riflessioni e prese di coscienza su una disumanità che temiamo possibile nel futuro, ma che di fatto è già presente nei modelli di funzionalità, profitto e mercificazione con cui l'essere umano si rapporta agli altri, che siano animali umani come noi, o animali non umani.

Proprio in merito alla mutata sensibilità nei confronti degli animali, in letteratura si evidenziano alcuni passaggi strettamente legati alla ricerca dell'etologia contemporanea. Primo passaggio: il dilemma della coscienza animale e delle sue manifestazioni ha perso esclusività, nella consapevolezza che non è più ammissibile continuare a leggere l'eterogeneità animale secondo paradigmi riconducibili all'umano, o tantomeno negare una forma propria di coscienza animale, dal momento che è stato riscontrato in numerose specie non soltanto il possesso degli elementi neurobiologici alla base degli stati di coscienza, ma anche l'evidenza di comportamenti intenzionali complessi (Safina 2018). Nella riflessione filosofica sul tema è relativamente recente l'orientamento per una qualificazione differenziata e individuale degli animali (così come dovrebbe essere per gli esseri umani), che sancisce il loro diritto alla considerazione in quanto portatori di differenti specificità e punti di vista rispetto all'umano (Castiglione, Lombardi Vallauri 2012: 79 segg.; D'Agostino 1994), abbandonando il concetto di specialità (verticale e gerarchico) a favore di quello di specificità, che è un concetto orizzontale (Ferretti 2007). Secondo passaggio: la partecipazione dell'animale della facoltà simbolica, dimostrata dall'etologia contemporanea (Budiansky 1999; De Waal 2002; Goodall 1986; Hauser 2002), ha autorizzato a considerare anche l'animale un essere che evolve «lungo l'interfaccia fra natura e cultura» (Lestel 2003: 323). L'estensione del concetto di cultura al mondo animale affranca da una prospettiva non più sostenibile, e cioè la prospettiva di un rapporto uomo-animale segnato dalla sottrazione e non dalla relazione evolutiva (Leroi-Gourhan 1977), mentre disegna al contrario una prospettiva che mette in evidenza la dimensione relazionale-processuale nella quale sono implicati uomo, animale, e spazio naturale e culturale (Morris 2002). Terzo passaggio: in ragione di questa dimensione processuale, nessuna differenza tra uomo e animale autorizza a (continuare a) costruire il

loro rapporto secondo una logica di dominio e di prevalenza degli interessi esclusivi e tricotanti di un essere umano che «se trie soy mesme et separe de la presse des autres creatures, taille les parts aux animaux ses confreres et compaignons, et leur distribue telle portion de facultez et de forces que bon luy semble» (De Montaigne 1588: 190v).

IL PERTURBANTE, TRA LACERAZIONE E RICREAZIONE DI SENSO

Le questioni sommariamente delineate sono paradigmatiche del sommovimento telurico patito da un sistema di credenze-guida del nostro stare al mondo che non sono più adeguate al presente; come a suo tempo rilevato da Domenach, «è tutto il sistema di un'epoca che è colpito e che, fatto conturbante, comincia ad apparirci in una luce storica mentre noi ci viviamo dentro» (Domenach 1971: 355). La sicurezza ontologica dell'umano è irrimediabilmente incrinata; questa incrinatura sostiene la percezione che il mondo sia tornato ad essere governato da forze oscure, inquietanti, "perturbanti", qualcosa «che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto e che è invece riaffiorato» (Freud 1919).

E il perturbante è il regno dell'*horror*. La stessa filosofia sta lavorando intensivamente sul concetto di *horror* (Carrol 1990; Thacker 2011), dichiarando che la categoria dell'orrore è imprescindibile per intendere il mondo diventato ingovernabile; e direi anche imprescindibile per cercare di comprendere il sisma che agita il soggetto contemporaneo sospeso fra ricerca di identità e co-identità, individualità e multimedialità, impegnato a trovare direzioni di senso tra nuovi ordini concettuali e di azione in cui ancora non è capace di muoversi. L'*horror* contemporaneo mette in scena il disorientamento rispetto alla complessità del presente, ma anche il manifestarsi di grovigli di desideri, passioni e terrori, che fanno riemergere tra le pieghe dell'immaginario contemporaneo il Sacro nei suoi aspetti più oscuri e primigeni di incontrollabilità: l'agitarsi distruttivo delle forze primordiali (sia della natura-ambiente, sia della psiche), connesse all'inquietudine provocata dalla demagizzazione del mondo, trovano espressione privilegiata nella narrazione del perturbante (Jameson 2007), che diventa cifra espressiva e insieme interpretativa della realtà contemporanea.

I prodotti culturali, dal cinema alla narrativa, ai videogiochi, esprimono del resto gli interrogativi dell'essere umano a seconda di come emergono nello spirito di ogni periodo storico, e gli artisti si configurano come interpreti puntuali della contemporaneità, a volte anticipatori dei cambiamenti del sociale. Non a caso, è possibile rintracciare nell'attuale immaginario cinematografico *horror* la pervasività di temi e rappresentazioni riconducibili ai due territori di dibattito sopra indicati: cosa è l'uomo e in che rapporti sta col mondo; cosa è e cosa significa il corpo.

Alla prima domanda l'*horror* cinematografico contemporaneo risponde, con modi e variabili proprie, perpetuando una tradizione iniziata con la rappresentazione dello scontro tra natura animale e cultura umana nel *King Kong* del 1933: continuano ad agitarsi sia gli scenari inediti prospettati da una scienza percepita come oggetto di panico (contraltare della mitizzazione del sapere scientifico e tecnologico¹), sia lo smarrimento che prova l'essere umano «allorché il processo di modernizzazione si è compiuto e la natura è svanita per sempre [...forse in] un mondo più compiutamente umano, nel quale la 'cultura' è diventata un'autentica seconda natura» (Jameson 2007: 5-6).

Intorno alla seconda domanda, è possibile constatare che ansie e paure del corpo vengono esplorate spietatamente secondo modalità nuove: il corpo rappresentato in film quali ad esempio *Raw* (2016) e *Titane* (2021) è corpo cosciente nelle esperienze vissute (Scheper-Hughes, Lock 1987), luogo di elaborazione privilegiata del desiderio, capace di esprimere alienazione e perdita di senso, spazio simbolico in cui si dibattono i conflitti fra mente e corpo, fra natura e cultura, fra corpo individuale e corpo sociale; il corpo è il luogo² «dove le verità sociali vengono forgiate e le contraddizioni messe in scena, così come anche il luogo di resistenza personale, di creatività e di lotta» (Scheper-Hughes 1994). È un luogo del desiderio, dove si fanno visibili i bisogni della società³, che esprime spesso con ferocia la determinazione ma anche le debolezze e le ansie⁴ delle identità diasporiche e multi-dividuali (Canevacci 2004: p. 78).

Prendendo in prestito la definizione che Martín Cabrero dà della letteratura, e sostituendo al termine letteratura il termine *horror*, possiamo dire che l'*horror* è il ricordo della nostra ferita (Martín Cabrero 2016: 14); anche quando sembra rifiutare ogni dialettica di produzione del senso, infatti, è in grado di disvelare il rimosso.

Sulla rimozione, peraltro, la letteratura specialistica ha prodotto interessanti interpretazioni riprendendo proprio le accezioni freudiane del perturbante. Freud riconduce il perturbante al 'ritorno del rimosso': il perturbante rappresenta il tentativo da parte del soggetto di tollerare l'angoscia, e di ristabilire la propria omeostasi narcisistica tramite l'elaborazione di narrazioni capaci di contenere i sentimenti rimossi che sono emersi, di darne ragione tramite la facoltà immaginativa.

Guardando direttamente alla produzione del cinema *horror* degli ultimi venti anni, nell'insistenza sul tema della catastrofe naturale o della calamità rappresentata da animali/piante/virus fuori dall'ordine possiamo rintracciare la liberazione di immaginari atavici repressi, perturbanti il sistema di credenze coscienti e consapevoli costruite tramite il sapere scientifico⁵. Dall'altro lato, l'esibizione di corpi smontati e riassemblati, ibridati con mostri o macchine o portatori essi stessi di una mostruo-

¹ *The Fly*, film 1986.

² *Society*, film 1989.

³ *It Follows*, film 2014; *Get Out*, film 2016.

⁴ *The Witch*, film 2015.

⁵ *The Breed*, film 2006; *Swarmed*, film 2005; *Kaw*, film 2007.

sità⁶, rielabora i terrori ancestrali⁷ su cui si innesta con spietatezza concettuale e figurativa, a volte persino velata di ironia, la cifra identitaria contemporanea che è il farsi senza appigli. Perturba la messa in scena della variazione dell'ordine simbolico consueto⁸; perturba incontrare l'ineliminabile duplice costitutivo di persone, oggetti, eventi⁹, e prendere consapevolezza che i confini che separano e le certezze ritenute stabili stanno crollando; perturba il dubbio: perturba, insomma, la messa in scena dei *topoi* della contemporaneità su cui la letteratura di più discipline va riflettendo dalla seconda metà del secolo scorso.

In un suo recente saggio, Moroni mette in evidenza le potenzialità esplorative e di ri-significazione del perturbante attraverso il gioco continuo tra decostruzione e ricostruzione: il perturbante, infatti, consiste sì in una lacerazione della frontiera identitaria del soggetto fin nelle parti più primitive della sua mente, in una rottura di senso (Moroni 2019: 95) che ne evoca la morte tramite lo scompaginamento e lo sgretolamento dei confini dell'io, ma permette anche di ricreare nuovi confini e nuovo senso, proprio grazie al conflitto psichico provocato. Moroni riprende l'accezione transizionale data da Winnicott ai fenomeni che si iscrivono nella sfera del perturbante (e cioè il crollo delle certezze, la variazione dell'ordine consueto, il duplice o doppio: Winnicott 2006): tiene conto dell'aspetto traumatico dell'esperienza angosciata e angosciante, ma la valorizza come attacco non irreversibile. Ne sottolinea infatti il potenziale liberatorio tramite la ricerca di un oggetto trasformativo: le esperienze emotive del perturbante «che fanno traballare le sicurezze acquisite, le categorie del mondo», e mettono in contatto con la propria finitezza, costituiscono il «tentativo della mente di costruire una teoria narrativamente coerente ed in grado di contenere l'angoscia» (Moroni 2019: 96; 103), grazie al quale tentativo è possibile aprirsi a una dimensione più consapevole dell'esistenza (Bollas 2021).

Nel processo di decostruzione-ricostruzione che si attiva nel perturbamento, il confine e la relazione sono gli elementi qualificanti: riguardo al confine, l'evocazione della morte dell'io individuo è temuta, ma al tempo stesso inconsciamente desiderata in quanto possibile riunificazione al tutto indistinto, alla coincidenza Lacaniana, all'interno della quale, come nel grembo materno, non esiste il peso della responsabilità e della scelta perché non esiste il confine; riguardo alla relazione, è la relazione con lo sguardo accogliente dell'altro quella che segna la risoluzione del dilemma cognitivo che ci ha fatto dubitare della realtà e di noi stessi, e ci ha disorientato allo stesso modo del bambino che si chiede se dietro la bellezza del volto della madre possa nascondersi bruttezza e cattiveria (Meltzer, Harris 1988).

Il perturbante dell'*horror* gioca dunque un ruolo importante in quanto ambiente rappresentativo delle ansie esistenziali e sociali, dei cambiamenti culturali, come si è detto, ma è anche ambiente contenitivo dei loro effetti traumatici. Nel contesto culturale odierno demagizzato, l'*horror* come «messa in scena culturalmente codificata

⁶ *Teeth*, film 2007; *Tetsuo: The Iron Man*, film 1989.

⁷ *Revenge*, film 2017; *Still/Born*, film 2017; *After Birth*, film 2013.

⁸ *Black Sheep*, film 2006.

⁹ *Ginger Snaps*, film 2000.

del perturbante» si pone con tutta l'autorità del rito, rimanendo a «rappresentare simbolicamente quella cerniera ineludibile tra l'affermazione di sé e l'universo di caducità a cui l'uomo è confrontato», capace di esorcizzare l'angoscia di separazione e di morte (Rosso o.l.).

Tale ambivalenza è messa in risalto anche da Fanetti e da Manetti. Secondo Fanetti, «il perturbante rappresenterebbe [...] la circostanza dell'agnizione, l'autentico "momento di essere" in cui le apparenze si rivelano ingannatrici e le ombre, provvidenzialmente, amiche e solidali: al punto che, per quanto si tratti di una prova ad alto costo di sofferenza, essa risulta [...] senz'altro più agognata che temuta» (Fanetti 2003: 20)¹⁰; Manetti, per parte sua, riflettendo sulla commistione tra perturbante e sacro, ricorda l'ambivalenza del sacro: «il sacro è ciò che dovrebbe dare ordine al cosmo con la forza di una legge trascendente, ma anche ciò che è chiamato a sconvolgerlo per rigenerare ciclicamente il mondo» (Manetti 2014: 536).

CONCLUSIONI

A partire da questi brevi accenni, è conseguenziale una riflessione di natura pedagogica. Sulle potenzialità rigenerative dello sconvolgimento, sia Morelli (2020), sia Morin (2020), sollecitati dall'esperienza della pandemia non ancora conclusa, hanno scritto pagine tra loro consonanti. Ambedue rammentano le tre possibili elaborazioni e modi di porsi di fronte al trauma, perturbante panglobale o perturbante individuale che sia, e cioè: la prima possibile elaborazione è la negazione («come resistenza e difesa verso il cambiamento, che definisce eccezionale quel che sta accadendo»); la seconda possibile elaborazione è la continuità («rappresentata [...] dalla tensione irresistibile alla cosiddetta ripartenza, accompagnata da un apparato moralistico [...] orientato a riprendere come prima»); la terza elaborazione, infine, è «la rottura, difficile da immaginare e pensare, in quanto esige un pensiero istituyente che, da un lato ha bisogno di individuare un inventario di cose che non possono non andare perdute, e dall'altro rende indispensabile l'attraversamento di conflitti interiori e relazionali». Questa terza prospettiva si muove in una difficile dialettica tra «la tensione a confermare il mondo di prima e la propensione a cercare l'inedito», nell'impegno costante a «sostare nelle incertezze, [...] senza lasciar vincere la premura e l'impazienza di giungere a risultati immediati [...] liberi principalmente di non farsi vincere da quelle parti di noi che premono per "pervenire a fatti e ragioni" in modo rapido e con poca riflessione» (Morelli 2020: 90, 93, 94).

L'impegno è con tutta evidenza di natura educativa, quell'impegno che Mounier trovava indispensabile per aiutare nello stesso tempo la permanenza e il mutarsi dell'uomo (Mounier 1975: 57), sia nell'ambito personale, sia nell'ambito sociale. Nel-

¹⁰ Cfr. Morelli 2020: 103-104: «Noi siamo quelli che esitano continuamente sulla soglia dell'esistente e dell'emergente, dell'oggettivazione necessaria e rassicurante e della tensione ipotetica e rinviante all'oltre, attraente e angosciosa».

la rottura (Morelli), nella rivoluzione (Mounier), l'uomo contemporaneo ha l'opportunità di «foggiare [...] uno strumento tecnico razionale e un'organizzazione sociale giusta», e anche può ritrovare «una ragione di vivere e di morire, e prima ancora una consistenza», senza far riferimento a ideologie ma senza cancellare alcune prospettive fondamentali sull'uomo, che tuttavia è necessario sforzarsi di non confondere con le nostre abitudini (*ibidem*).

Vediamo allora in tre brevi note quali possono essere le fughe percorribili oltre questa rottura: si rende necessaria una riflessione sull'etica della relazionalità e della finitudine, a partire dai ragionamenti sul concetto di multi-dividuo (Bergamaschi 2019) e sul senso della *tèchne*.

1. Sul concetto di multi-dividuo, la ricerca si interroga se, con Marchesini, il multi-dividuo sia definibile come un soggetto che «esplosione nelle diverse forme senza mai cercare di integrarle, semplicemente mantenendole in modo sincronico» (Marchesini 2010), oppure se la multidividualità sia l'elemento caratterizzante una persona non autosufficiente, intrinsecamente necessitata di alterità e relazione, costruita tramite un processo ricorsivo in cui la frammentazione e la moltiplicazione vengono accolte e continuamente sottoposte a strategie di ricomposizione all'interno di un quadro il più possibile coerente. Nella prima opzione, se ne distinguono gli aspetti magmatici, l'essere mera affermazione di un flusso di identità; nella seconda, l'ansia del continuo divenire è contenuta dalla ricerca di una persistenza (Morelli 2020: 123), ambedue necessari e indispensabili, sia divenire, sia ricerca di persistenza, all'umano costituirsi come persona.

2. Sul senso della *tèchne*, ogni riflessione non può prescindere dal fatto che la tecnica non rappresenti uno strumento, ma sia diventata 'ambiente' per l'uomo contemporaneo. «Oggi la tecnica dispone l'uomo di fronte a un mondo rappresentato come illimitata manipolabilità, e perciò la natura umana non può essere pensata come la stessa che si relazionava a un mondo inviolabile e imm modificabile. [...] Oggi possibilità e pericoli sono iscritti nella *tecnica*, e perciò l'esistenza dell'uomo dipende dalla propria capacità di autoregolazione, perché l'esposizione al potenziamento della vita, che oggi la tecnica offre, è proporzionale all'esposizione alla morte come mai nella storia era accaduto. In questo senso diciamo che la tecnica modifica la natura dell'uomo, perché disloca l'orizzonte della sua auto comprensione: non più la *conformità alla natura*, ma la *capacità di autolimitazione*» (Galimberti 1999: 521; cfr. Natoli 2006).

3. Questo rimarcare la capacità di autolimitazione è consonante al settore della ricerca che nell'etica della finitudine come costitutiva dell'essere umano accoglie il trauma costituito dal limite e lo rielabora nel senso di una consapevolezza proattiva. Accogliere il trauma e rielaborarlo permette di affrontare il rischio che essere umani comporta, e cioè assumere il limite come ciò che come umani ci definisce, e, come ci insegnano le dinamiche del perturbante, come «condizione di ogni possibilità» (Morelli 2020: 18).

Questo obbliga alla persistente responsabilità di un impegno educativo e politico

attraverso il quale l'essere umano si faccia carico del proprio essere e del proprio tempo, e porti a compimento la sua forma di essere irripetibile misurandosi con la propria finitudine in modo da ricavarne un'etica della responsabilità e della cura, senza smarrirsi «nella ferita narcisistica che ci fa vivere la finitudine come una perdita di onnipotenza» (*ibi*: 116, 227, 223; cfr. Mounier 1984; cfr. Natoli 2007).

Il richiamo all'impegno di cura è divenuto in effetti trasversale in molteplici contesti, e non soltanto nel campo della ricerca: se è vero che il mondo «non è solo lo sfondo delle nostre azioni, ma la figura di ciò che siamo», il mondo e gli altri esseri diventano «condizione della nostra vita stessa» (Morelli 2020: 110, 111). Essere umani significa di conseguenza imparare a vivere esperienze solidali e organizzare spazi comuni e non oppositivi dove interpretare i conflitti in termini non dicotomici (Morton 2019), nella prospettiva della comunità di destino (Morin 2002).

L'impegno educativo speso affinché ognuno possa consapevolmente dare alla luce se stesso, si pone sul piano della modificazione del proprio modo di guardare e di agire nel mondo in rapporto alla realtà, e in relazione significativa, ossia produttrice di senso, con gli altri (Piusi 2001: 7). La natura deontica dell'umano non può astrarsi dalle «effettive vicende storiche nelle quali egli si trova immerso» (Mounier 1984: 224): l'impegno educativo è dunque gioco forza anche un impegno politico, è «un pensare-agire politicamente a partire da sé rispetto a contesti precisi e concreti¹¹ ma aperti a orizzonti più vasti, perché la pratica delle relazioni è moltiplicatrice di relazioni e di scambi e non ha confini, così come non ha potenzialmente confini il cambiamento del reale» (Santelli Beccegato 2012).

L'impegno educativo così inteso ha come ambito di azione e interesse il cambiamento personale e collettivo in direzione di un modo di stare al mondo non competitivo e non strumentale, dove il presupposto e insieme la prospettiva diventa la ricostruzione dello spazio pubblico, dove ognuno è considerato presidio ineludibile di dignità e libertà, indipendentemente dalle sue appartenenze culturali, sociali o economiche, e a prescindere dalle circostanze contingenti, nelle quali tuttavia è necessario impegnarsi «in una composizione continua tra interessi, diritti e doveri, individuali e comuni, privati e comunitari» (Bauman 2009: 89).

Si tratta di uno stare al mondo in cui le idee guida diventano: 1. l'elaborazione creativa dei conflitti, dal momento che l'attuale compagine culturale e sociale è definita dalla complessità e dunque dalla necessità, per trovare una collocazione propria se pure in costante divenire, di confrontarsi con idee, conoscenze, valori diversi e spesso antagonisti (Morelli 2020:19); 2. l'ec-centricità, e cioè un continuo esercizio di autocoscienza, di presa di distanza e di trascendenza da sé come centro, che permette di decostruire premesse e generare cambiamenti sulla base dell'eusocialità e della cooperazione (*ibi*: 198), e che sostiene il nomadismo non come perdita e atomizzazione, ma come sforzo di decentramento continuo, nella ricorsività di un movimento di ritorno al sé dopo essersi guardati da lontano: un percorso riflessivo in cui coesistono persistenza e cambiamento; 3. la fiducia nel proprio potere di significatività relazionale e realizzativa, che è collegata alla pos-

sibilità di emanciparsi in forme organizzative, normative, e di scambio inusuali, «capaci di accogliere la vulnerabilità, la fragilità, il limite, la cura, come fattori da porre in conflitto generativo e costruttivo con la presunzione di immunità, con l'arroganza, l'aggressività, l'indifferenza» (*ibi*: 148, 20).

Non si tratta di enunciazioni retoriche, di vagheggiamenti di buoni propositi: è proprio la poetica del perturbante che autorizza a correre il rischio di un nuovo essere nel mondo. Un nuovo essere nel mondo che nel limite trova, per dirla con le parole di Mounier, il coraggio di (educare a) abbandonare la pavidità, per amare più pienamente la vita (Mounier 1982: 186).

Bibliografia

- Baudrillard, J. (2013). *Perché non è già tutto scomparso?*. Castelvechi.
- Bauman, Z. (2009). *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*. il Mulino.
- Bergamaschi, M. (2019). *Ciò che resta dell'humano. Questioni sul pensiero, il Postumano e la Fine della Storia*. Schegge Riunite.
- Bollas, C. (2021). *Forze del destino, psicoanalisi e idioma umano*. Raffaello Cortina.
- Budiansky, S. (1999). *Se un leone potesse parlare ... L'intelligenza animale e l'evoluzione della coscienza*. Baldini & Castoldi.
- Butler, J. (2017). *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*. Nottetempo.
- Canevacci, M. (2003). *Culture eXtreme, Mutazioni giovanili tra i corpi della metropoli*. Meltemi.
- Canevacci, M. (2004). *Sincretismi. Esplorazioni diasporiche sulle ibridazioni culturali*. Costa&Nolan.
- Carroll, N. (1990). *The Philosophy of Horror or The Paradoxes of the Heart*. Routledge.
- Castiglione, S., Lombardi Vallauri, L. (Eds.) (2012). *La questione animale*. Giuffrè.
- Ceruti, M., Bellusci, F. (2020). *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*. Mimesis.
- Cimatti, F. (2013). *Filosofia dell'animalità*. Laterza.
- Cimatti, F. (2021). *Il postanimale. La natura dopo l'Antropocene*, DeriveApprodi.
- D'Agostino, F. (1994). I diritti degli animali. *Riv. int. Filosofia del Diritto*, 71, 78-104.
- De Montaigne, M. (1588). Apologie de Raymond Sebond. In *Essais*. (P. Villey, V.-L. Saulnier Eds.) (<https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/villey.toc2.html>).
- De Waal, F. (2002). *La scimmia e l'arte del sushi. La cultura nell'uomo e negli altri animali*. Garzanti.
- Domenach, J.M. (1971). Proposte. In Rigobello, A. (1975). *Il personalismo* (pp. 152-157). Città Nuova.
- Fanetti, M. (2003). Empatia, euforia, angoscia, ironia. Modelli femminili del pertur-

- bante. In Chiti, E., Farnetti, M., Treder, U. (Eds.). *La perturbante: das Unheimliche nella scrittura delle donne* (pp. 9-22). Morlacchi.
- Ferretti, F. (2007). *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*. Laterza.
- Freud, S. (1919). *Il Perturbante*. (https://www.istitutovizzero.it/wp-content/uploads/2018/09/ISR_StudioRoma_Freud_IT1.pdf).
- Gadamer, H.G. (1994). *Dove si nasconde la salute*. (A. Grieco, V. Lingiardi, Eds). Raffaello Cortina.
- Galimberti, U. (1999). *Psiche e techne: l'uomo nell'età della tecnica*. Feltrinelli.
- Gallagher, S., Marcel A.J. (1999). The Self in Contextualized Action. *Journal of Consciousness Studies*, 6, 4-30.
- Goodall, J. (1986). *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*. Harvard University Press.
- Hauser, M.D. (2002). *Menti selvagge. Cosa veramente pensano gli animali*. Newton Compton.
- Le Breton, D. (2007). *Antropologia del corpo e modernità*. Giuffrè.
- Lestel, D. (2003). *Les origines animales de la culture*. Flammarion.
- Leroi-Gourhan, A. (1977). *Il gesto e la parola*. Einaudi.
- Lock, M. (1996). Ripensando il corpo della morte. In Pandolfi, M. (Ed.). *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio* (pp. 30-56). Meltemi.
- Harari, Y.N. (2018). *Homo Deus. Breve storia del futuro*. Bompiani.
- Jameson, F. (2007). *Postmodernismo Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*. Fazi.
- Manetti, B. (2014). Donne al cospetto dell'angelo: il sacro come epifania del fantastico. In Paola Masino, Elsa Morante e Rossana Ombres. *California Italian Studies*, 5 (1), 526-49. (DOI: 10.5070/C351023701)
- Marchesini, R. (2010). Soggettività e ontopoesi. Il multividuo. *Divenire 4, Attualità*, (http://www.divenire.org/pdf/articolo_36.pdf).
- Morelli, U. (2020). *Empatie ritrovate. Entro il limite per un mondo nuovo*. San Paolo.
- Morin, E. (2020). *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del coronavirus*. Raffaello Cortina.
- Mounier, E. (1975). *Che cos'è il personalismo*. Einaudi.
- Mounier, E. (1982). *Trattato del carattere*. Paoline.
- Martin Cabrero, F. (2016). Sulla vocazione realista della letteratura. *CoSMo Comparative Studies in Modernism* 9 (Fall), 9-18.
- Meltzer, D. & Harris, M. (1988). *The Apprehension of Beauty: the Role of Aesthetic Conflict in Development, Art and Violence*. Clunie Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Morin, E. (2002). *L'identità umana*. Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2012). *La via. Per l'avvenire dell'umanità*. Raffaello Cortina.
- Moroni, A.A. (2019). *Sul perturbante: Attualità e trasformazioni di un'idea freudiana nella società e nella clinica psicoanalitica di oggi*. Mimesis.
- Morris, D. (2002). *Peopewatching: The Desmond Morris Guide to Body Language*. Vintage Books.
- Morton, T. (2019). *Come un'ombra dal futuro. Per un nuovo pensiero ecologico*. Aboca.
- Mounier, E. (1984). *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ecumenica.

- Natoli, S. (2006). Tecnica e rischio. In D'Alessandro P., Potestio A. (Eds.). *Filosofia della tecnica* (pp. 69-79). LED.
- Natoli, S. (2007). *La salvezza senza fede*. Feltrinelli.
- Piussi, A.M. (2001). Pedagogia e politica. In Tarozzi, M. (Ed.), *Pedagogia generale. Storie, idee, protagonisti* (pp. 1-33). Guerini.
- Postigo Solana, E. (2009). Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche. *Medicina e Morale*, 2009/2, 267-281. (<https://www.bioeticaweb.com/wp-content/uploads/2014/07/medmor09-transhumanismpostigo-2-09.pdf> 268).
- Quaranta, G. (2012). La vulnerabilità del vivere. Suggestioni etico-antropologiche. *Credere oggi*, 189, (3), 97-106.
- Rosso, C. *Il Perturbante*. <https://www.psicoanalisi Coppia e famiglia.it/dizionario/il-perturbante/>.
- Safina, C. (2018). *Al di là delle parole. Cosa provano e pensano gli animali*. Adelphi.
- Santelli Beccagato, L. (2012). Pedagogia neo-personalistica: l'educazione alla politica come impegno ineludibile. *Metis*, II, 2. (<http://www.metisjournal.it/metis/anno-ii-numero-2-dicembre-2012-etica-e-politica-temi/84-saggi/253-pedagogia-neo-personalistica-leducazione-alla-politica-come-impegno-ineludibile.html>).
- Shanahan, M. (2015). *The Technological Singularity*. MIT Press. (<https://direct.mit.edu/books/book/4072/The-Technological-Singularity>).
- Scheper-Hughes, N., Lock, M.M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology, *Medical Anthropology Quarterly*, 1 (1), 6-41. (<http://www.jstor.org/stable/648769>).
- Scheper-Hughes, N. (1994). *Embodied knowledge : thinking with the body in critical medical anthropology*. In Borofsky, R. (Ed.) *Assessing Cultural Anthropology* (pp. 229-242). MacGraw-Hill. (<https://www.worldcat.org/title/embodied-knowledge-thinking-with-the-body-in-critical-medical-anthropology/oclc/883694604?referer=di&ht=edition>).
- Taylor, Ch. (1993). *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*. Feltrinelli.
- Thacker, E. (2011). *In the Dust of This Planet- Horror of philosophy* (vol I). Zero Books. John Hunt Publishing.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press.
- Thompson, E. (Ed.) (2001). *Between Ourselves: Second-person issues in the study of consciousness*, Imprint Academic.
- Thompson, E., Varela, F.J. (2001). Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 5, 418-425.
- Varela, F.J., Thompson, E., Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind*. Mit Press.
- Winnicott, D. (2006). *Gioco e realtà*. Armando.