

Regenerate the monstrous.

An essay

Ubaldo Fadini
ubaldo.fadiniunifi.it

The article moves from the idea of monster as a “cultural predicate” referable to a wide linguistic and symbolic repertoire proper to the overall human history. In this perspective, particular attention is paid to the variegated viewpoints on monstrosity that, from the initial teratology of “natural” sign, develops into a teratology of a specifically “social” character. Hence the indication that, from a material standpoint, shows how the transformations of feeling, thinking, and acting related to nowadays work activities, make it possible to associate certain characteristics of monstrosity – clearly not conceivable only in negative terms – to new productive subjects and cooperating singularities.

Keywords: cultural predicate, social character, transformations, productive subjects, cooperating singularities.

Rigenerare il mostruoso. Un saggio

Ubaldo Fadini
ubaldo.fadini@unifi.it

In un suo contributo di qualche anno fa, Alessandro Dal Lago sottolineava come in natura i mostri non esistano o comunque siano “solo variazioni marginali di fenotipi”, richiamando Stephen Jay Gould e la sua osservazione sull'evoluzione che si manifesta proprio nelle “imperfezioni”:

È lo scarto di un essere, reale o fantastico che sia, da una norma culturale, e quindi dalle abitudini che ne discendono, a farci definire “mostri”, “scherzi di natura”, “esseri abnormi” ecc. forme viventi insolite o sconosciute. Mentre la scienza antica, da Aristotele a Varrone, considerava mostri gli esseri contro natura, cioè difformi da chi li aveva generati, Agostino rifiuta l'idea di mostro, attribuendola all'incapacità umana di comprendere i fini ultimi della creazione. (...) Tante creature singolari vivrebbero la loro esistenza non problematica, negli abissi o nei retrobottega della nostra psiche, se le culture umane non manifestassero una tendenza universale a farne degli idoli all'incontrario, trasformandole in mostri o incubi. Come dice Canguilhem, “La vita è povera di mostri, mentre il fantastico ne è pieno”¹.

Ciò che tratto delle pagine preziose di Dal Lago è in particolare l'idea che i mostri abbiano una caratteristica principale, quella dell'essere “largamente proiettivi”, vale a dire dei “*predicati* culturali”, il cui significato è da cogliere in pratiche specifiche a cui riferire la loro creazione, nelle quali rivestono un ruolo che si può comprendere in ciò «che gli antropologi del XX secolo avrebbero chiamato “immaginario collettivo” – e che oggi sarebbe meglio definire “repertorio simbolico e linguistico” di un'umanità globalizzata»².

In questo senso, riprendo un importante studio di Fabio Giovannini sulla storia variegata di un interesse per il mostruoso che va dall'iniziale teratologia, segnata dal

1 A. Dal Lago, *Amare i mostri*, in A. Dal Lago., “Insofferenze. Saggi critici sulla cultura contemporanea”, Prospero, Novate Milanese 2021, pp. 239-240. Di Dal Lago si veda anche *Eroi e mostri. Il fantasy come macchina mitologica*. Il Mulino, Bologna 2017.

2 Ivi, p. 243.

terrore per le trasformazioni imprevedibili del corpo e per le alterazioni della dimensione naturale complessiva, per giungere a quella che è possibile qualificare appunto come teratologia sociale. È proprio a partire dai mostri ottocenteschi che appare opportuno e proficuo sviluppare una “analisi sociale” basata sulla rilevazione del rapporto particolarmente stretto tra il mostruoso/mostro e la società. Giovannini rileva come il mostro sia “un parto della società”, si annidi al suo interno e ne contrasti le logiche ufficiali di funzionamento, e questo anche al fine di evidenziare come non sia sufficiente una semplice catalogazione delle figure dell’immaginario mostruoso o il ricorso di fatto scontato a categorie psicologiche ritenute capaci di afferrare il nesso di evoluzione complessiva dell’umanità e storia dei mostri:

La teratologia sociale sottrae i mostri (e il fantastico) a ogni esclusiva e strumentale suggestione esoterista, e suggerisce uno sguardo laico, per quanto nutrito dalla passione e dal coinvolgimento per l’attività creativa dell’uomo, per il suo esercizio della fantasia. La teratologia sociale si colloca fuori dalle mitologie reazionarie alle quali non va regalato un desiderio vitale degli esseri umani: quel desiderio di incontrare qualcosa di perturbante che oltrepassi l’esperienza comune³.

E in effetti il “desiderio del mostro”, di cui si parlò proficuamente una ventina di anni fa⁴, è un discorso da affiancare proprio a quello che sottolinea come i mostri possano anche essere riferiti a processi di crisi a livello economico, sociale, politico, con il diffondersi del sentimento della paura che ne deriva e che vengono appunto raffigurati nella dimensione del mostruoso. Certamente l’entrata in tempi storici, ormai incredibilmente dilatati, di crisi incessante, su più piani, favorisce tale diffusione: una società come quella odierna, contrassegnata da accelerazioni di ogni tipo (si pensi esemplificativamente a quella tecnologica), traduce di frequente la sua inquietudine di fondo nella raffigurazione del mostruoso, in ciò che appare essere una sorta di rinascita del mostro stesso, a volte in maniera “spaesante”, altre in modalità comunque nuove,

3 F. Giovannini, *Mostri. Protagonisti dell’immaginario del Novecento da Frankenstein a Godzilla, da Dracula ai cyborg*, Castelvecchi, Roma 1999, p. 8.

4 Cfr. U. Fadini, A. Negri, C.T. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, Manifestolibri, Roma 2001. Ricordo qui le studiose e gli studiosi ospitati in questa raccolta: Pierre Ancet, Marco Bascetta, Antonio Caronia, Muriel Combes, Francesco Galluzzi, Ubaldo Fadini, Michael Hagner, Elfriede Jelinek, Antonio Negri, René Scherér, Aurélie Suratteau-Iberraken, Tiziana Villani, Charles T. Wolfe. Approfitto di questa nota per richiamare la mia attenzione critica alle tesi di Donna J. Haraway e di Rosi Braidotti. Infine, di Donna Haraway mi piace in particolare ricordare il suo *Le promesse dei mostri*, tr. a cura di A. Balzano, Derive Approdi, Roma 2019.

originali. Ancora Giovannini osserva che è proprio della figura del mostro l'effetto di deformazione ottenuto mediante un mancato rispetto di confini ritenuti invalicabili, indiscutibili:

Quello tra umano e bestiale (l'Uomo lupo e tutte le creature animalesche), quello tra umano e artificiale (i cyborg), quello tra vita e morte (Dracula, la creatura di Frankenstein, la Mummia). E si potrebbe aggiungere che il mostruoso mette in discussione anche le convenzioni e i confini tra anormale e anormale, tra maschile e femminile, tra l'io e l'altro (...). Umberto Eco ci ricordava che "il mostro rappresenta la violazione delle leggi naturali, il pericolo che incombe, l'irrazionale che non possiamo più dominare"⁵.

È giusto ricordare a questo punto come il *monstrum* dell'antichità fosse considerato qualcosa di prodigioso che aveva in sé anche un elemento di monito. Giovannini opportunamente menziona il fatto che proprio attraverso una considerazione del mostruoso, dell'anormale, di ciò che viola l'ordine naturale, si arrivasse allora a definire il normale come espressione della misura sensata del mondo, appunto contrapposta, come scrisse Ronald D. Laing al "deviante", così di fatto mostrificato.

Rispetto a questa considerazione del mostro, dell'anormale, è risultato quasi inevitabile il suo rovesciamento – soprattutto a partire dal secolo scorso – in un senso chiaramente "sovversivo", vale a dire rivolto ad evidenziarne i tratti positivi e anche quella singolare sensibilità sofferta che non può che stimolare una qualche compassione. È così che muta radicalmente il punto di vista sul rapporto tra il normale e il mostruoso, fino a giungere a proporre una considerazione dei "normali" come dei veri e propri mostri, nell'accezione negativa del termine. E un effetto di tale cambiamento di ottica è l'inizio di un processo di sovrapposizione del mostruoso sul normale. Anzi, si può dire di più: il mostro entra a far parte di quegli elementi che con la loro combinazione/composizione costituiscono le pratiche di soggettivazione, fanno "soggetto". Il mostro è tra noi, certamente, ma è anche dentro di noi. Giovannini sottolinea tali sviluppi del rapporto tra noi e il mostro richiamando, tra l'altro, le opere di uno scrittore imprescindibile, proprio in tal senso, come Stephen King, il quale ha spesso lavorato sulla prossimità del mostro, su quella sua vicinanza che tende a confondere le distanze che ci restituiscono su posizioni ben determinate, precisamente

⁵ Ivi, p. 13. Giovannini rinvia a Umberto Eco, *Il nostro mostro quotidiano*, in U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano 1987 (sesta edizione), p. 384.

definite, certe.

[Il mostro] si può annidare ovunque, in un oggetto domestico, in un'automobile, nel vecchietto che abita a pochi passi da noi. Non c'è necessariamente bisogno di deformità fisica evidente, per i mostri di King. Il punto più alto della tendenza verso quella che potremmo indicare come la quotidianità del mostro si raggiunge con la figura del *serial killer*. I media definiscono “mostro” colui che compie atti efferati e atroci che violano la norma (nel senso morale ma anche giuridico della parola): in particolare l'omicida e da ultimo il *serial killer*. L'assassino seriale della cronaca è tipicamente definito “mostro”, ma non ha niente di simile alle “meraviglie” mostruose dell'immaginario. È un mostro “di casa”, “uguale a chiunque”⁶.

Si tratta evidentemente di una delle modalità di introduzione all'interno del soggetto di qualcosa di “mostruoso”, in corrispondenza – mi verrebbe da dire – alla dinamica complessa dell'inserimento del “capitale fisso” nel corpo vivente della forza lavoro, per rinviare così ad una dominante socio-economica del “nostro” tempo raffigurata mediante le parole nette di Christian Marazzi. E d'altra parte tutto concorre oggi, a livello soprattutto mediatico, a sottolineare proprio tale pratica di alterazione sospinta nei meandri più reconditi della sensibilità e dell'intelligenza, in generale della corporeità. In questi termini si riduce progressivamente la distanza tra la sfera dell'immaginario e ciò che si considera come reale e infatti punte di mostruosità fanno capolino un po' dappertutto, in primo luogo nei laboratori di azzardo delle progressioni scientifiche in abiti pure militari. Da qui discende anche il bisogno di guardarlo, il mostruoso, di non abbandonarlo del tutto alla dimensione dell'incognito e comunque di ciò che appare abissalmente distante dal codificato/istituito pur presentendolo in qualche forma come reale. Ciò può forse spiegare l'affermazione mediatica della presentazione del mostro, rimuovendolo in fondo dal mondo “concreto” e dal suo sguardo: anche però rimossi e dislocati, i mostri non smettono di produrre inquietudini.

In una prospettiva storico-concettuale può essere di una qualche utilità il rinvio al corso del 1975 su “Gli anormali”, in cui Michel Foucault coglie nella figura del mostro uno degli elementi che costituiscono con l'indisciplinato e l'onanista il cosiddetto “gruppo degli anormali”. L'interesse dell'analisi foucaultiana è dato dal fatto che il mostro umano è visto come una figura strettamente connessa con la legge, sia in

6 Ivi, p. 17.

riferimento alla società sia alla natura e il suo ambito di manifestazione è dunque “giuridico-biologico”:

Di volta in volta, le figure dell'essere mezzo-uomo, mezzo-bestia (valorizzate soprattutto nel Medioevo), delle individualità doppie (valorizzate soprattutto nel Rinascimento) e degli ermafroditi (che hanno posto tanti problemi nei secoli XVII e XVIII) hanno rappresentato questa doppia infrazione; a fare di un mostro umano un mostro, appunto, non è tanto l'eccezione rispetto alla forma della specie, quanto la turbativa che introduce nelle regolarità giuridiche (si tratti delle leggi del matrimonio, dei canoni del battesimo o delle regole della successione). Il mostro umano combina l'impossibile e l'interdetto⁷.

Foucault rileva la presenza, accanto a quella giuridico-naturale e biologica, del mostro “morale”, figura di inversione rispetto ai precedenti della mostruosità che si delinea alla fine del XVIII secolo e che mette in luce il balenare di un sospetto sempre più accentuato rispetto alla presenza proprio della mostruosità “al fondo della criminalità”, mentre in passato era la mostruosità stessa ad essere considerata come ciò che conteneva “un indizio di criminalità”. La prima versione del mostro morale è quella politica, riscontrabile nel periodo della Rivoluzione francese nel momento in cui prende forma la “parentela tra il criminale e il tiranno”, rottura materiale del “patto sociale fondamentale” e affermazione di una “legge arbitraria”. È ovviamente la letteratura giacobina a indicare il Luigi XVI il progenitore di tutti mostri umani, rispetto al quale non si può non avere quella ripugnanza effettiva che vale poi per qualsiasi manifestazione di carattere criminale, comune e politico, che infrange il patto sociale. Di fronte al re come figura del mostruoso si erge insieme “l'altra grande figura del mostro”, che si ritrova nella letteratura controrivoluzionaria:

Non si tratta però questa volta del mostro per abuso di potere, ma di quello che rompe il patto sociale con la rivolta. Il popolo, in quanto rivoluzionario, diventerà di conseguenza la rappresentazione inversa del monarca sanguinario. Sarà la iena che si attacca al corpo sociale. Nella letteratura monarchica e cattolica (ma anche in quella inglese) c'è il capovolgimento dell'immagine di Maria Antonietta rappresentata nei libelli giacobini e rivoluzionari. È soprattutto a proposito dei massacri di settembre che vediamo emergere l'altro profilo del mostro: il mostro popolare, che rompe il patto sociale dal basso, mentre

7 M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, tr. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 287-288.

Maria Antonietta e il sovrano lo rompono dall'alto⁸.

L'analisi del filosofo francese trascorre dal tema del mostruoso a quello dell'anormale, dal "grande mostro antropofago del XIX secolo" (*Il re incestuoso e il popolo cannibale*) ai "piccoli mostri perversi" e instancabili del cosiddetto "secolo breve", un processo che ha al centro la nozione di istinto, quella sua utilizzazione/funzionalizzazione all'interno del sapere e della pratica complessiva del potere psichiatrico. Ciò che però qui interessa è la rilevazione di un'altra nozione che può essere utilizzata in un'ottica di comprensione dell'umano, vale a dire quella di *plasticità*. Quest'ultima ha una sua particolare collocazione all'interno dell'antropologia filosofica novecentesca, laddove vale come concetto in grado di restituire una specificità dell'essere umano altrimenti individuato come carente a livello istintuale e invece provvisto di una risorsa di impulsionalità di fatto inesauribile. L'essere umano si presenta cioè come "carente" e – insieme – "eccedente". La sua plasticità di fondo ce lo restituisce appunto come un grado singolare della vita umana. Ho spesso insistito sul riversarsi di questa terminologia concettuale (di taglio ovviamente filosofico ma sostenuta anche da indirizzi precisi della ricerca biologica dei primi decenni del secolo scorso) su un piano di analisi di antropologia della tecnica (e poi di teoria delle istituzioni) che si può sintetizzare nella formula dell'*essere umano come essere naturalmente artificiale, "tecnico"* (da Helmuth Plessner ad Arnold Gehlen) ed è proprio tale formula che vorrei tradurre, quindi con evidente parzialità, in quella dell'*essere umano come essere naturalmente mostruoso*, da sviluppare infine ulteriormente nel senso della qualifica oggi essenzialmente *sociale* di ciò che appariva in prima battuta come "naturale".

In questa prospettiva ritorno sulla cosiddetta "linea del mostro", sulla dominante teorica di *Desiderio del mostro*, che intende indicare alcuni caratteri di un suo ritorno sulla scena nel momento in cui vengono fortemente contestati le tipologie date di normalità e le apologie dell'obbedire ad ogni costo, con il riproporsi di credenze consolidate affermate come imprescindibili. Ricordo qui con rinnovato piacere la riflessione di Antonio Caronia su una particolare figurazione del mostruoso in grado di indicare, in relazione a certe movenze dell'immaginario novecentesco, un processo che vede nel *cyborg* il manifestarsi di un nuovo mostro che esprime «un mutamento nel

⁸ Ivi, p. 94.

rapporto tra uomo e tecnologia, il mutamento per cui la tecnologia, da protesi riconoscibile come tale e separata dall'uomo, si fa parte del suo corpo, e contemporaneamente, molto più di prima, paesaggio sociale»⁹. Ciò che è rilevante dell'indagine del critico italiano è la messa in evidenza della singolare produttività di tale mostro e di quel suo “funzionare” seguendo schemi che appaiono assai diversi da quelli del mostro “classico”, “naturalistico” proprio perché in essi si concretizza quella fusione (con/fusione) di macchina e corpo in grado di fare realmente qualcosa d'altro, di realizzare una alterità che può essere in parte compresa, come osserva Donna Haraway, sotto la veste di una ibridazione tra linguaggi, di una disposizione ironica e consapevolmente distaccata da pretese di “purezza” originaria. È appunto seguendo il filo rosso della mostruosità da capitalismo “post-fordista” che si possono rivedere alcune delle più recenti e stimolanti ricerche sulle figure di mostro che ce lo presentano come il “cavaliere del luogo pericoloso...”, come scrive Elfriede Jelinek, capace di spingerci oltre qualsiasi dogmatismo in quanto sconfessa concretamente l'abito usuale della normalità. Demolisce materialmente i costrutti di culto dell'obbedienza a qualsiasi costo. Opportunamente Antonio Negri ha individuato nel figurale mostruoso la possibilità concreta di realizzare un contatto non banale con il laboratorio contemporaneo della “dismisura tecnica”, nel senso di una resa visibile del ruolo sempre più da protagonista dell'intelligenza sociale multilaterale, con la sua potenza creativa di ricchezza. D'altra parte, i mostri non hanno mai smesso di suscitare inquietudine e interesse: anticamente presentano letteralmente una natura *fuori di sé*, al di là di qualsiasi ordine che si voglia trascendente e così palesandosi restituiscono la precarietà di fondo dei costrutti teorici di coloro che affermano del cosmo un'immagine comunque equilibrata/proporzionata, deturpando così «la bella metafisica sequenza di natura e "ordine politico, cioè l'eugenia gerarchica della “*politeia*”». E anche a causa di ciò che non possono che essere fieramente e inevitabilmente combattuti. Con il razionalismo del Lumi, il mostro però viene considerato un ottimo strumento di contestazione dell'ordine e della misura della teologia e della teleologia, di quello che appare oscuro “per la scienza e l'intelligenza”, prestandosi oltretutto ad essere impiegate come

9 A. Caronia, *L'impotenza del mostro e la potenza del cyborg*, in U. Fadini, A. Negri, C.T. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, cit., p. 213. Di Caronia cfr. anche *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milano 2001 e *Archeologie del virtuale. Teorie, scritture, schermi*, Ombre corte, Verona 2001.

“funzioni dell'assolutismo”. In questo senso, i mostri esprimono un fondamentale “sapore di libertà” e lo smantellamento della teleologia naturale e di ogni necessità di ascendenza metafisica accompagnano il delinarsi di un contesto ontologico di mutazione che comprende anche sviluppi tecnologici su base socio-antropologica:

Vi è un'enorme accumulazione di conoscenza, scienze dure e desiderio di libertà, che si forma su questo passaggio, dove vanno a nozze tecnologie e immaginazione: ogni differenza tra natura e artificio deve dunque cadere. L'affermazione del moderno si raccoglie in questa divisa. Ciò che, dai Lumi in poi, aveva cominciato a uscire dall'*underground* e a vivere all'aperto, il mostro, diviene ora egemone. Il mostro è oggetto di produzione – di una produzione che non riproduce la natura né vi ritorna, ma la sostituisce, sempre, soprattutto quando sembra riprenderla o sussumerla¹⁰.

È un complesso di *studiose/studiosi* imprescindibile quello nel quale ritroviamo, tra gli altri, Negri, Haraway, Caronia. È quest'ultimo a richiamare con forza le osservazioni della Haraway sul cyborg inteso come una sorta di figurale della soggettività contemporanea, “di sé postmoderno collettivo e personale, disassemblato e riassembleto”, e proprio Negri, con Michael Hardt: nel loro *Impero*, ha sottolineato però come questa raffigurazione sia effettivamente una “favola” che riprende il muoversi tra confini ambivalenti dell'umano, delle altre forme del vivente e della macchina; in breve, una descrizione di “nuovi piani del possibile” che però va riportata a pratiche di attualizzazione di potenziali di metamorfosi da ricercarsi nel concentrarsi dinamico del lavoro «sul corpo – plastico e fluido – delle nuove tecnologie meccaniche, biologiche e comunicative»¹¹.

Ma c'è un'altra osservazione importante di Negri che tengo presente per ritornare poi sul motivo della qualifica oggi singolarmente sociale della mostruosità: si insiste infatti sul mostro come espressione della rottura con la teleologia:

Montaigne diceva che dio non prova alcun interesse per il mostro. Anche Montaigne, malgrado fosse un grande innovatore rispetto alla teologia classica, aveva paura di affrontare l'idea del mostro. Paura di conoscere che cosa? Che la metafisica e l'ontologia non sono fondate su misure o prototipi, ma sulla libertà, sul *kairós*, sul corpo e la sua facoltà di inventare e inventarsi. Il mondo è fatto così per questo. È *causa sui*, è potenza.

10 A. Negri, *La linea del mostro*, in U. Fadini, A. Negri, C.T. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, cit., p. 8.

11 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. di Alessandro Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, pp. 207-208.

(...) ritorniamo alla metafisica: da quando è libero di pensare, l'uomo non ha forse sognato di essere Dio? È curioso che anche i pensatori più conservatori come Platone, San Tommaso o Hegel abbiano ceduto a questa tentazione. La si ritrova ovunque, dato che è la fonte del desiderio di pensare. Oggi ci siamo arrivati... siamo arrivati davanti a questa realtà formidabile, che per lungo tempo è stata confinata nell'antropologia letteraria, ma che oggi è finalmente possibile: la metamorfosi. Certo, la materia e il mostro possono essere dominati dal *kairós*. Ma dire che la materia può essere riconosciuta come *kairós* è anche riconoscere il mostro come la possibilità della metamorfosi. E tuttavia, come sempre, ci troviamo di fronte a una temibile ambiguità: chi deciderà in merito?¹².

Prima di arrivare alla “temibile ambiguità”, mi pare opportuno restare sulla “antropologia letteraria”, soprattutto su quella linea della ricerca filosofica novecentesca che si è soffermata a lungo sul rapporto tra l'essere umano e la tecnica. Penso innanzitutto ad Arnold Gehlen ma un occhio di riguardo dovrebbe proiettarsi anche su Günther Anders. Sull'autore di *Der Mensch. Seine Natur e seine Stellung in der Welt* (1940) ci sono in ogni caso delle osservazioni interessanti, ancora di Hardt e Negri, a proposito della rilevazione della tecnologia come di un fenomeno che in effetti non fa altro che rilevare un deficit organico dalla parte dell'umano. Non è il caso qui di riprenderle alla lettera, anche se pare opportuno come rispetto alla relazione tra l'umano e il tecnologico emerga sempre – accanto al negativo, alla carenza, alla mancanza – qualcosa di “positivo” che rende possibile la conversazione in vita di un essere senz'altro vulnerabile, sprovvisto “naturalmente” di gran parte di ciò che risulta indispensabile per una conduzione minimamente favorevole della propria esistenza. Al fianco del motivo della carenza (di carattere “istintuale”) c'è sempre da cogliere, come detto, quella risorsa di energie, di forze, il cosiddetto “eccesso pulsionale”, che alimenta una vita costitutivamente avventurosa come quella umana, che necessita di energie materiali e spirituali in grado di permettere la realizzazione di tutto quello che serve a fare fronte a un campo di sorprese illimitate, a quello che è il nostro “mondo”. È pure rispetto a questo complesso di motivi che prende consistenza la raffigurazione – richiamata sopra – dell'essere umano come essere naturalmente artificiale (naturalculturale, si direbbe oggi) ma ciò che voglio evidenziare, per concludere, è la

12 A. Negri, *Il ritorno. Quasi un'autobiografia, conversazione con Anne Dufourmantelle*, tr. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2003, pp. 141-143.

qualificazione sociale – da darsi – di tale singolare combinato/assemblato¹³.

Sono quindi le avventure del mostruoso, dell'umano con la sua particolare esperienza dell'artificiale, a interessare in grande misura nel momento in cui è soprattutto la progressione tecnologica, nell'insieme delle sue realizzazioni, ad assumere nella propria specifica potenza quelle trasformazioni dell'essere sociale che si condensano tra l'altro in diversi effetti dell'attività creatrice del lavoro, anche quelli appunto mostruosi e che non risultano più di conseguenza etichettabili come semplici “curiosità naturali”. Retrocede così il mostro naturale ed è attraverso il lavoro cooperativo e le tecnologie più sofisticate, valide come concrezioni di sapere sociale applicato, che si dispiega una “seconda natura” sempre più attrezzata e composita, segnata dalla contingenza e dalla creatività, potenzialmente capace di eccedere il campo di articolazione delle funzioni di comando del “biopotere mondiale”, dell'ordine nefasto dell'appropriazione privata, potendo dunque disegnare una linea di valore che è quella della libertà produttiva propria di un sentire e di un fare comuni.

Quello che si presenta sullo scenario della nostra contemporaneità è un *mostro di potenza*, una volta si sarebbe detto: biopolitico, che invade il *bios* e si infila in ogni spazio della dimensione socio-economica di esistenza, di vita complessiva, ora che questa è sussunta nelle dinamiche di funzionamento di segno sempre capitalista della nostra società. Dal relativamente “fuori”, esso si ripropone “dentro”, in virtù del fatto che non può proprio essere diversamente a causa della sua sempre più indispensabile inclusione economica. In breve, il mostro non appare più come semplice espressione della crisi della teleologia ma come figura di trasformazione profonda del corpo di una soggettività messa a valore in termini differenti rispetto a quelli di qualche decennio fa, allorquando ancora si poteva parlare di capitalismo industriale fordista. È ancora il caso, a questo punto, di riprendere una raffigurazione della trama di esistenza specificata dall'immagine del mostro che la considera come ciò che sempre di più occupa la dimensione della vita comune nelle società postfordiste in virtù del protagonismo decisamente accentuato di una forza lavoro che si apre al futuro attraverso quel processo

13 Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Assemblea*, tr. it. di Tania Rispoli, Ponte alle Grazie, Milano, 2018, pp.397-398. Per quanto mi riguarda, non posso dire altro che la messa a valore di certi temi dell'antropologia filosofica moderna è uno dei fili rossi della mia ricerca complessiva: da U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1988 a U. Fadini, *Eterotopie dell'umano. Metamorfosi antropologiche* Ombre corte, Verona, 2021, passando attraverso, tra gli altri, U. Fadini, *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Dedalo, Bari 2000).

che ha restituito il capitale fisso, in senso marxiano, come scienza, conoscenza, come “astrazione” che risulta applicata, nel corpo stesso della forza lavoro. È così da cogliersi – come insiste spesso uno studioso particolarmente attento è già richiamato come Christian Marazzi – un risituarsi del *general intellect* intravisto da Marx (nel “Frammento sulle macchine” dei *Grundrisse*), delle principali funzioni del capitale fisso, a ragione dell’inserimento diretto del linguaggio e della comunicazione nei processi produttivi, in quel corpo della forza lavoro che arriva a contenere, oltre alla facoltà di lavoro, anche il lavoro passato, vale a dire saperi, conoscenze acquisite, grammatiche produttive ed esperienze complesse¹⁴. Non voglio qui insistere su questa immagine del capitale fisso umano, che è appunto “della stessa natura del lavoro vivo”, come scrisse André Gorz, ma mi preme cogliere in tale raffigurazione originale dell’individuo sociale, nelle sue capacità di sviluppo, una possibilità di riappropriazione del suo “capitale” che equivale a poter mettere in piedi una dinamica di sottrazione dalla “società del lavoro e della merce”. È così che mi pare di poter dare sostanza al *mostro postfordista*, a quel “vivo” metamorfico che non può che apparire agli occhi di coloro che non sono “custodi della metamorfosi” come qualcosa alla lunga di terribilmente mostruoso e inaccettabile se non ricondotto infine alla misura e alla proporzione del lavoro salariato e del dominio del morto sul vivo.

14 Cfr. C. Marazzi, *Il comunismo del capitale. Biocapitalismo, finanziarizzazione dell’economia e appropriazioni del comune*, Ombre corte, Verona 2010.