

Il segreto della metamorfosi

Biagio Spoto

This paper focuses on the theoretical status of the idea of metamorphosis and on the reasons that conceptually opposed it to the phenomenon of paranoia. Within this opposition moves the crowd, continually hovering between possibility of liberation and the risk of being subjected to various forms of political domination.

L'essere incompleto

Introducendo l'idea di metamorfosi, Elias Canetti affermava: «l'uomo in successive metamorfosi si identificò con tutti gli animali che conosceva. Mediante questo esercizio di metamorfosi, che era la sua dote peculiare e il suo piacere, egli divenne davvero uomo» (Canetti 2006: 130).

Già in questa sommaria presentazione credo siano evidenti alcune caratteristiche fondamentali di questa idea. Innanzitutto si intuisce la natura enigmatica della metamorfosi, la cui origine risale ad un momento della preistoria umana nel quale non era ancora chiara la differenza tra uomini ed altre creature viventi e gli esseri umani ammiravano con devozione la vita rigogliosa del mondo animale. Un'epoca nella quale, nota Canetti, esistevano «esseri privilegiati dalla duplice natura, in parte animale, in parte umana» (Canetti 2006: 131). La capacità e il piacere dell'uomo nell'identificarsi con gli animali nei quali egli ammirava doti di cui era privo, come il numero, l'abbondanza e la facilità di adattamento alla natura, lo spinsero a rappresentare in riti sacri il proprio legame con il mondo animale. Da qui, secondo Canetti (2006: 132), derivò l'origine del totemismo e delle cerimonie nelle quali gli uomini celebravano la comune discendenza tra la propria comunità e uno specifico animale.

C'è di più, attraverso questa peculiare dote della metamorfosi, gli uomini riuscirono non soltanto ad apprendere dagli animali quelle qualità che tanto apprezzavano, ma pure a conoscere gradualmente l'enigma più profondo che riguardava la loro natura e il loro posto nel mondo. A differenza degli altri

animali, perfettamente adattati all'ambiente grazie alla struttura morfologica, alle specializzazioni e agli istinti innati, l'uomo è un essere incompleto, privo di risorse fisiche e biologiche adeguate alla sopravvivenza, senza un habitat ben preciso nel quale vivere. Questo limite naturale, rende l'essere umano ontologicamente obbligato a costruire il proprio mondo e ad assumere un «comportamento biologico paradossale» che privilegia al semplice adattamento alle circostanze ambientali la capacità di trasformarle (Gehlen 2010: 99). In sostanza, sostiene Gehlen, l'uomo è: «un essere vivente, che tra le sue caratteristiche più rilevanti ha quella di dover prendere posizione circa se stesso» (Gehlen 2010: 45).

Sulla base di questi presupposti, è utile riflettere sul concetto di ambiente, spesso erroneamente inteso, in una concezione antropocentrica, come uno spazio biologico che animali e uomini vivono allo stesso modo. È stato il biologo Jakob von Uexküll tra i primi a mettere in discussione tale concezione, sostenendo che in natura non esiste affatto un unico mondo condiviso, ma infiniti mondi soggettivi, ai quali, «tutti i soggetti animali, i più semplici come i più complessi, sono adattati con la medesima perfezione» (Uexküll 2010: 49). Anzi, ad esser precisi, tutti tranne uno, l'essere umano.

Partendo dalle osservazioni di Uexküll, Heidegger avanzò tre tesi riguardo al concetto di mondo: «la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo» (Heidegger 1999: 240). La pietra è senza mondo perché non può nemmeno avere accesso all'ente in mezzo al quale è, cioè al mondo stesso. L'animale, invece, ha un proprio mondo soggettivo, ma il suo rapporto con il mondo non è di apertura totale, è di «stordimento» (Heidegger 1999: 302), ovvero, l'animale si trova ad essere completamente assorbito all'interno del proprio ambiente, con il quale entra in relazione attraverso istinti e marche percettive ben definite, ma ignora l'esistenza di tutto il resto. In tal senso, è celebre l'esempio della zecca descritto da Uexküll: tutto il mondo di questo minuscolo essere si riduce a tre stimoli (olfattivo, tattile, termico) attraverso i quali la zecca entra in contatto con i corpi dei mammiferi di cui succhia il sangue e sui quali depone le proprie uova. Il resto del mondo non esiste per la zecca, ed è proprio la povertà dell'ambiente nel quale vive questo parassita a «determinare la sicurezza del suo comportamento», il suo perfetto adattamento (Uexküll 2010: 51).

Il mondo degli uomini, invece, non esiste in natura; esso deve essere formato, deve essere progettato, «l'essenza dell'uomo, l'esserci in lui, è determinata dal carattere di progetto» (Heidegger 1999: 464). Esiste quindi un forte nesso tra la metamorfosi intesa come processo di trasformazione permanente della natura, e l'uomo come formatore di mondo e come «passaggio» di cui parla Heidegger a conclusione del corso del 1929-30 sui *Concetti fondamentali della metafisica*. L'uomo è un passaggio, perché non può ritenersi mai completo,

deve ininterrottamente agire per ricreare le condizioni della sua possibilità nel mondo e per questo motivo «deve costantemente esser-in attesa del reale», soggetto allo stesso tempo «alla perigliosità del provare orrore» ma anche «alla beatitudine della meraviglia» (Heidegger 1999: 468).

Questa capacità di trasformare il reale, che viene definita cultura, è in ultima analisi la caratteristica principale della specie umana, tanto che secondo Gehlen: «l'uomo allo stato di natura è in realtà un essere culturale» (Gehlen 2010: 121). La cultura, dunque, lungi dall'essere un dato artificiale, è in realtà, nella sua profonda connessione con la metamorfosi, la dote peculiare dell'uomo, la somma di processi, azioni, strumenti che egli utilizza per conservarsi in vita¹. Mi sembra si possa quindi affermare che l'enigma della metamorfosi, che per Canetti (2006: 407) «ha procurato all'uomo tanto potere sulle altre creature», dovrebbe essere considerato il vero frutto dell'albero della conoscenza, soltanto che a differenza del mito biblico della *Genesi*, il mondo naturale non è affatto un *Eden*, anzi, per un essere carente come l'uomo, è luogo pericoloso ed inospitale.

Procedendo con l'analisi, occorre puntualizzare alcuni elementi peculiari della metamorfosi sgombrando il campo da concetti apparentemente analoghi come il mimetismo. Il dato da cui partire è nuovamente la struttura morfologica umana. A causa del suo primitivismo biologico, la nostra specie, come si è detto, è incessantemente chiamata a modificare l'ambiente in cui vive. Tale natura culturale dell'uomo si rispecchia nel suo essere un animale trasformatore, ovvero, un soggetto vivente capace di utilizzare la metamorfosi per andare oltre la propria identità e sperimentare attraverso la rappresentazione di forme di vita diverse, esperienze cariche di significati simbolici e non meramente materiali.

Per chiarire questo punto è utile insistere sul confronto con il mondo animale. In natura esistono ben più affascinanti casi di trasformazione, da quello della farfalla, al camaleonte, alle numerose specie viventi che utilizzano quotidianamente il mimetismo come meccanismo di caccia o di fuga dai predatori. Tuttavia, le trasformazioni che avvengono nel mondo animale, si pensi alla falena che si trasforma in foglia, sono sempre connesse all'adattamento ad un ambiente circostante. Esse non creano come nel caso della metamorfosi umana delle rappresentazioni simboliche sconnesse da bisogni immediati. In pratica, la specie umana riesce ad esonerare le proprie azioni dal soddisfacimento di necessità biologiche primarie e a creare il proprio universo culturale di riferimento attraverso incessanti metamorfosi. Si tratta di un processo reso possibile da due diversi elementi: per un verso dalla straordinaria plasticità dei movimenti

¹ Sul carattere 'naturalmente' culturale dell'uomo cfr. Alfieri (2008: 143-164).

umani, caratterizzati da «una quasi inimmaginabile possibilità di varietà, da una ricchezza di combinazioni possibili, di cui non si riesce a farsi un'idea approssimativa» (Gehlen 2010: 79); per l'altro dalla possibilità attraverso l'azione e il linguaggio di attribuire significati simbolici ed inediti alle cose.

Se questo è il quadro teorico, è evidente come la metamorfosi non debba essere confusa neanche con l'imitazione (Canetti 2006: 447-448). L'imitazione è, infatti, un processo esterno attraverso il quale un soggetto copia i movimenti di un altro. Si tratta quindi di un processo bidimensionale meramente meccanico che nel soggetto non produce nessun mutamento interno. Il pappagallo che imita la voce umana, ne riproduce il suono all'esterno ma non è capace di capirne il significato e dunque non viene internamente modificato dalla sua azione. Il soggetto che si apre alla metamorfosi, invece, compiendo questo processo di trasformazione interna riesce a percepire esperienze esterne a sé arricchendo il proprio spazio interiore con elementi prima assenti. Ed è proprio questa possibilità di allargamento delle capacità percettive e dello spazio interiore che dà all'uomo la possibilità di aprirsi al mondo e trasformarlo trasformandosi. In questo senso, ciò che più si avvicina alla metamorfosi è l'idea di divenire elaborata da Deleuze e Guattari:

Divenire non è imitare qualcosa o qualcuno, non è identificarsi con esso. Non è neppure rendere proporzionali i rapporti formali [...]. Divenire è, a partire dalle forme che si hanno, dal soggetto che si è, dagli organi che si possiedono e dalle funzioni che si svolgono, estrarre particelle, tra le quali si instaurano rapporti di movimento e di stasi, di velocità e lentezza, i più prossimi a quel che si sta diventando e attraverso i quali si diviene. In questo senso il divenire è il processo del desiderio (Deleuze, Guattari 2010: 331-332).

Se dunque, come penso, esiste una forte consonanza tra queste due idee, la metamorfosi o il divenire, che dir si voglia, è la liberazione del flusso desiderante e della possibilità di farsi un mondo effettuando concatenamenti e combinazioni inedite con singolarità poste fuori da sé. Un concatenamento che non produce soggetti molari o forme definite, bensì eccetività molecolari in relazione di vicinanza, singolarità connesse dal desiderio inteso come materiale primario per la produzione a getto continuo di nuove esperienze e trasformazioni, e non certo quale espressione di mancanza².

Sostiene Canetti che, tuttavia, in un momento storico non determinabile, la possibilità di cambiamenti e trasformazioni incessanti dovette diventare un problema per l'uomo, spingendolo a cercare riparo dal perenne fluire della

² Per Deleuze e Guattari (2002: 29) il desiderio è produzione di realtà, «non manca di nulla».

metamorfosi. Tale richiesta di certezze non è da interpretare semplicemente come paura nei confronti di mutamenti continui e incontrollati, bensì come necessità di padroneggiare la metamorfosi ancorandola a riti e procedure identificabili, stabili nel tempo e tramandabili di generazione in generazione. Il bisogno umano di permanenza e rigidità trovò soddisfazione con la nascita delle prime istituzioni che fornirono stabilità al perenne fluire dell'azione umana introducendo divieti e limiti alle metamorfosi incontrollate. Attraverso le istituzioni, per citare ancora Gehlen, gli uomini riuscirono a fissare e a rendere consolidate «abitudini di pensiero, di sentimento, di valutazione, di azione» (Gehlen 2010: 119).

L'esigenza di limitare e controllare la metamorfosi segnala una duplicità di atteggiamento dell'uomo nei confronti di questa idea. Da una parte si riconosce nella metamorfosi la caratteristica peculiare dell'essere umano, ovvero la sua natura fluida, non definita, incompiuta, l'esigenza inesauribile, che egli avverte, di dover agire per creare le condizioni della propria stessa vita. Dall'altra, lasciarsi andare a metamorfosi incontrollate è considerato un pericolo, perché non permette la costruzione di identità stabili in grado di facilitare l'orientamento nel mondo.

Questa ambivalenza della metamorfosi che se ben interpretata costituisce l'elemento propulsivo della storia dell'umanità, trova tragica risoluzione nel mondo ad una dimensione del potente paranoico. Per capire in che modo, bisogna innanzitutto comprendere la natura della paranoia provando a spiegare per quale ragione essa debba essere considerata l'opposto della metamorfosi ed in secondo luogo perché la vera ossessione del potente paranoico sia quella di detenere il monopolio assoluto della metamorfosi.

La macchina paranoica

Caratteristica peculiare del soggetto paranoico è la totale sovrapposizione tra la sua personale interpretazione del mondo e la realtà esterna. In verità, si potrebbe far notare che tutti gli individui costruiscono la propria rappresentazione del mondo seguendo un processo interpretativo interno. La differenza è che nell'individuo non paranoico vi è separazione tra la propria capacità di influenzare il mondo esterno e l'ampia porzione di realtà che esiste a prescindere dal proprio intervento. Detto in altri termini, l'io riceve la percezione esterna e deve essere in grado di accoglierla attraverso la riflessione riconoscendola come realtà autonoma contenente diverse costellazioni di senso. Come affermano Horkheimer e Adorno: «la profondità interiore del soggetto non consiste in altro che nella varietà e ricchezza di sfumature del suo mondo percettivo esteriore. Se questa reciproca compenetrazione è spezzata, l'io si ir-

rigidisce» (Horkheimer, Adorno 1997: 203). L'atrofia dell'io avviene, dunque, quando il soggetto non riconosce che la realtà al di fuori di sé ha un andamento che in buona parte prescinde dalla propria azione, vale a dire quando «attribuisce senza misura al mondo esterno ciò che è in lui» (Horkheimer, Adorno 1997: 204).

Questa vera e propria malattia dell'individuo era stata descritta da Canetti già nel suo romanzo *Auto da fè* (2001). Il mondo di *Auto da fè* è un penoso e grottesco universo popolato da paranoici incapaci di comunicare l'uno con l'altro. Non è un caso che la prima edizione francese del romanzo si intitolasse la *Tour de Babel* ad indicare l'impossibilità di qualsiasi forma di comunicazione tra personaggi del tutto immersi nei propri soliloqui deliranti. Il paranoico è dunque incapace di distinguere tra i propri pensieri e la realtà. In lui, nota Ishaghpour, «qualunque pensiero diventa realtà, qualunque fatto è interpretato dal pensiero» (Ishaghpour 2005: 73). L'io del paranoico è monolitico, immune da qualsiasi genuino interesse per gli altri, che per lui sono sempre pedine da utilizzare, mezzi per i suoi scopi, oggetti da incorporare, oppure stolti da riconvertire, impostori da smascherare, nemici da distruggere. Non a caso, i verbi che esprimono gli elementi del potere: afferrare, domandare, sentenziare, condannare, riguardano relazioni nelle quali un soggetto riduce l'altro ad oggetto da manipolare, sezionare e dominare allo stesso modo del gatto che gioca col topo (Canetti 2006: 339-340).

Se questo è il quadro, si comprende perché la paranoia sia l'opposto della metamorfosi. Chiuso nella cittadella del proprio io irrigidito, il potente paranoico rigetta ogni elemento esterno e rimane fermo sulle proprie idee fisse, immune ad ogni mutamento. Proprio per questo il paranoico non può tollerare che altri siano capaci di metamorfosi che sfuggano al suo controllo, perché ciò significherebbe ammettere l'esistenza di una realtà autonoma dalla sua volontà manipolatrice. Il potente paranoico deve quindi monopolizzare la capacità di metamorfosi ed essere l'unico in grado di imporla; «innalzando e abbassando» gli altri, «egli fissa stabilmente in un preciso posto» (Canetti 2006: 458), crea un ordine e un sistema perfetto, senza lacune, controllabile in ogni suo elemento, dove tutto e tutti dipendono da lui. L'antimutamento che il paranoico impone agli altri è dunque non soltanto strumento per smascherare le intenzioni ostili di nemici all'apparenza amichevoli, ma anche il mezzo principale con il quale egli introduce la propria visione delirante nel mondo esterno. Imponendo a suo piacimento metamorfosi e ruoli, manipolando, conservando o distruggendo le vite degli altri secondo i propri piani, il potente paranoico soddisfa la sua massima aspirazione, ovvero la libertà assoluta di realizzare la propria immaginazione senza l'obbligo di rispettare la libertà altrui. Un desiderio che il Caligola di Camus esprimeva nel modo più chiaro possibile considerandosi: «l'unico artista che Roma abbia mai conosciuto, l'unico in grado

di agire come pensa» (Camus 2010: 56). Possibilità che Caligola esercitava non in virtù di una riconoscibile vocazione artistica ma per mezzo del potere, grazie al quale, l'imperatore romano aveva l'opportunità di creare e distruggere come nemmeno gli dei, pur sempre limitati dai loro simili, riuscivano a fare.

Si chiami tale aspirazione, passione per la sopravvivenza come fa Canetti (2007: 49) o istinto di autoconservazione selvaggia come la definiscono Adorno e Horkheimer (1997: 61-62), l'aspetto centrale dell'atteggiamento del paranoico è che tutto ciò che serve a incrementare la propria vita, a rafforzarla, a conservarla, a tenere lontano la morte, deve essere ottenuto³.

Non si deve credere, tuttavia, che la paranoia sia una degenerazione che colpisce soltanto i detentori del potere politico. Dietro la paranoia del potente, ci sono miriadi di micro-paranoie locali, sparse e frammentate, così come dietro il fascismo, osservano Deleuze e Guattari (2010), ci sono diversi nuclei molecolari di micro-fascismo. Mille forme differenti di paura servono ad alimentare le micro-paranoie: paura del diverso, dell'ignoto, timore della perdita delle tradizioni, delle identità stabili, dei punti di riferimento abituarini. Più gli assi categoriali e i segmenti rigidi ed escludenti su cui si fondava l'uomo moderno (famiglia, stato nazionale, lavoro fisso, identità culturale) sono messi a repentaglio da vecchi e nuovi rischi impalpabili, più aumenta la pretesa di aggrapparsi alle vecchie strutture arborescenti, «alle macchine binarie che ci forniscono uno statuto ben definito» (Deleuze, Guattari 2010: 283). Sono dunque le guerre tra poveri, le lotte quotidiane per la sopravvivenza, le contese locali per gli spazi vitali, a fornire il brodo di coltura per il potere della paranoia. Il potere paranoico non si inventa nulla che non sia già presente e attivo a livello micro-politico, piuttosto, esso agisce come un coagulante delle micro-paranoie locali, le unisce, le fa risuonare, le mette in forma. Non si spiegherebbe la normalità dello stato d'eccezione che governa ampi settori della nostra vita, senza questa presenza molecolare della paranoia, senza l'incertezza diffusa che richiede continui interventi rassicurativi al di fuori delle normali procedure, in un circolo vizioso nel quale l'emergenza come risposta immediata ad uno stato di crisi senza fine, diventa giocoforza l'unico dispositivo di governo utilizzabile e utilizzato⁴.

La macchina paranoica funziona dunque riempiendo tutti i buchi provocati dalla paura della perdita. Con cosa? Con l'illusione della sopravvivenza. Anzi, più vaghi, imprevedibili ed improvvisi sono i pericoli, più efficacemente agisce il dispositivo paranoico. Terrorismo, crisi economiche, catastrofi am-

³ Roberto Escobar (2001: 51-69) definisce «tanatocrazia» il potere fondato sulla morte.

⁴ Sullo stato di eccezione come paradigma dominante della politica contemporanea, cfr. Agamben (1995), (2003).

bientali, per ogni rischio globale si tratta di trovare capri espiatori su cui scaricare paure e tensioni, qualcuno o qualcosa di sacrificabile, che dia al resto del gruppo l'illusione di poter sopravvivere un giorno in più, prima dell'inevitabile, prossima catastrofe.

È chiaro, pertanto, che l'attitudine paranoica non è un esercizio solitario di potere, ma una macchina per il dominio che per essere efficace ha bisogno di essere utilizzata sulle micro-paranoie delle masse. In altri termini, la differenza fondamentale tra un paranoico rinchiuso in manicomio come il Presidente Schreber (2007) ed Adolf Hitler consiste nella diversa capacità con cui il secondo riuscì ad interagire con le masse tedesche, interpretandone micro-paranoie e micro-fascismi diffusi.

L'ambivalenza della massa

La massa è fenomeno troppo sfuggente per essere concettualizzato. Canetti impiegò più di trenta anni della sua attività intellettuale per capirne i meccanismi e sebbene sia arrivato più in là di chiunque altro in questo tentativo, la massa resta fenomeno misterioso e sempre cangiante. Per parafrasare una nota affermazione di Clausewitz sulla guerra: la massa è un vero camaleonte perché in ogni caso concreto cambia un po' la sua natura. Senza quindi prescindere dall'estrema mutevolezza dell'idea di massa, mi sembra si possa affermare che essa oscilli tra un estremo in cui costituisce il materiale utilizzato dal potente paranoico per rendere concreto il proprio delirio, ad un altro, nel quale la massa è al contempo contenitore e vettore della volontà di mutamento politico dell'insieme dei suoi membri.

Bisogna pertanto provare a comprendere da dove discenda tale ambivalenza. Deleuze e Guattari hanno correttamente osservato, come Canetti individui due tipi di molteplicità, la massa e la muta. Caratteristiche della massa sarebbero:

La grande quantità, la divisibilità e l'eguaglianza dei membri, la concentrazione, la sociabilità dell'insieme, l'unicità della direzione gerarchica, l'organizzazione di territorialità o di territorializzazione, l'emissione di segni» (Deleuze, Guattari 2010: 81).

Tra le qualità della muta vi sarebbero invece:

La piccolezza, la restrizione del numero, la dispersione, le distanze variabili indecomponibili, le metamorfosi qualitative, le ineguaglianze come resti e superamenti, l'impossibilità di una totalizzazione o di una gerarchizzazione

fisse, la varietà browniana delle direzioni, le linee di deterritorializzazione, la proiezione di particelle (Deleuze, Guattari 2010: 81).

Sostanzialmente differente sarebbe pure la posizione del singolo individuo rispetto ai due tipi di molteplicità. L'individuo in muta, sostiene Canetti, «finirà per trovarsi sempre al *marginè*», dentro e fuori al gruppo, in cerchio attorno al fuoco con i compagni a fianco «ma non alle spalle; le spalle restano nude ed esposte alla selva» (Canetti 2006: 112). Un legame fortissimo, intenso e personale unisce, dunque, il singolo individuo ad ogni membro della muta, ma ciò non gli impedisce di essere pienamente autonomo durante attività fondamentali come la caccia, libero di muoversi in uno spazio aperto, «solo pur essendo con gli altri», in posizione «schizo», sempre alla periferia, con un piede dentro e uno fuori rispetto al gruppo (Deleuze, Guattari 2010: 81). Nella massa, invece, l'individuo si sentirà sempre al centro, sovrastato, protetto e al contempo assorbito dal contatto con la folla, in una posizione paranoica contrassegnata «da tutte le identificazioni dell'individuo con il gruppo, del gruppo con il capo, del capo con il gruppo» (Deleuze, Guattari 2010: 81).

Seguendo questa distinzione la massa sarebbe quindi contrassegnata dalla tendenza alla paranoia, mentre la muta sarebbe aperta alla metamorfosi. Posto in questi termini, il problema sembrerebbe risolto con l'introduzione di un rassicurante dualismo che se non elimina tutte le difficoltà, fornirebbe almeno una rasserenante interpretazione dell'enigmatico fenomeno della massa. La questione tuttavia non è così semplice e come invitano a fare Deleuze e Guattari, bisogna diffidare di ogni ingenuo dualismo ed imparare ad individuare i caratteri paranoici della massa nella muta e le potenzialità di metamorfosi della muta nella massa.

Canetti, commentando i piani edilizi di Hitler riportati dal suo architetto Albert Speer, sostiene efficacemente che il *Führer* fu uno straordinario «empirico della massa» di cui conosceva caratteristiche, modalità di attrazione e concentrazione ed i mezzi per tenerla in vita, riattizzarla, addomesticarla (Canetti 2007: 243). Bisognerebbe tuttavia aggiungere che prima di arrivare al potere, Hitler fu per lungo tempo un eccezionale «empirico della muta». Sembra dimostrarlo la stessa biografia del futuro *Führer*, vissuta da soggetto ai margini, in posizione «schizo», dentro e fuori una delle piccole mute dell'estremismo politico tedesco degli anni successivi alla prima guerra mondiale. Un periodo nel quale Hitler imparò sicuramente a comprendere come il popolo tedesco fosse internamente animato da quei nuclei sotterranei e molecolari di micro-paranoia e micro-fascismo di cui si è parlato in precedenza. Egli si comportava da *Führer* già quando era semplice «capomuta» di una minuscola formazione politica con poche centinaia di attivisti, ed è plausibile che gli sparuti simpatizzanti che si trovava ad arringare, rappresentassero per lui solo un'anticipa-

zione delle grandi folle che avrebbe guidato una volta ottenuto il potere. Tutte le masse sulle quali Hitler edificò il proprio potere: la massa dei morti della prima guerra mondiale, quella dei reduci di guerra, quella dei disoccupati e della piccola borghesia timorosa di perdere condizione sociale e rispettabilità, l'inutile massa di marchi prodotta dall'inflazione e quella soffocante del debito di guerra tedesco; sono tutte esperienze che Hitler conobbe quando era ancora un soggetto reietto e periferico, sempre di fronte al pericolo di finire ai margini della società, in carcere o assassinato, un individuo pienamente schizofrenico prima ancora che paranoico.

Come non bisogna sorprendersi se all'interno di una muta si incontrano tendenze paranoiche tipiche della massa, allo stesso modo sbaglierebbe chi pensasse che la massa sia soltanto materiale inerte a disposizione del potente di turno. La massa, come non è superfluo ripetere, si manifesta in diverse forme. Così come può essere soggetta a pratiche di dominio che la riducono a strumento per amplificare l'aspirazione paranoica, la massa può anche diventare il luogo in cui la capacità di metamorfosi dei singoli soggetti raggiunge la massima potenza. Il passaggio da un estremo all'altro non è riconducibile a leggi storiche osservabili né ad un andamento ciclico o regolare. I due estremi sono soltanto tendenze dinamiche, elementi opposti, entrambi possibili, di un'unica idea. Ed è proprio considerando l'ambito delle possibilità che bisogna chiedersi se vi sia una potenza in grado di sospendere la monotona continuità di ruoli, gerarchie, ed identità stabilite che ciascun individuo sperimenta quotidianamente all'interno di una società moderna e organizzata. Questa potenza esiste e si manifesta in quella che Canetti chiama «scarica della massa», un momento in cui «si gettano le divisioni e tutti si sentono uguali [...]. In cui nessuno è di più, nessuno è meglio di un altro» (Canetti 2006: 22). È precisamente in questo istante nel quale ogni «singolo ha la sensazione di oltrepassare nella massa i confini della propria persona» (Canetti 2006: 23) che si sprigiona la forza della metamorfosi, ovvero del momento in cui l'individuo sperimenta la capacità di proiettarsi fuori dal proprio corpo, di entrare in rapporti di divenire con altri, di potenziare la propria volontà oltre i consueti limiti. È un'esperienza che l'uomo moderno avverte in massimo grado nella massa, laddove, seppur parzialmente, ritrova la sensazione di essere parte di un gruppo che doveva provare quando ancora viveva in mute di dieci o venti uomini.

Tra tutti i possibili «divenire muta» della massa, il processo di liberazione dalle distanze sociali e le possibilità di metamorfosi assumono forme più radicali in quella che Canetti definisce massa di rovesciamento e che qui chiamerò massa in rivolta. Ogni rivolta, afferma Jesi, si può descrivere come «una sospensione del tempo storico» (Jesi 2000: 23), ovvero una ristretta finestra nella quale si mette in discussione e si prova a ribaltare un assetto politico e sociale composto da istituzioni, regole, e gerarchie consolidate. Per dirla in termini canettiani,

la rivolta offre agli individui che vi partecipano l'opportunità di liberarsi dalle spine dei comandi accumulate nel tempo e di riappropriarsi della capacità di metamorfosi che il potere aveva loro estorto. Non è un fenomeno di poco conto, se si considera che solo all'interno di una rivolta vittoriosa l'individuo sperimenta quel senso di potenza che gli deriva dall'essersi finalmente alleggerito dagli obblighi del precedente sistema politico e dal poter vivere l'istante nel quale ciò che prima era politicamente impossibile cessa di esserlo. In questo senso, la rivolta mette realmente in moto il processo del desiderio e del divenire. Politicamente parlando, significa davvero nascere daccapo e riacquistare la capacità di iniziare qualcosa di nuovo di cui parla Hannah Arendt (2003: 129).

Il problema è che la felicità pubblica prodotta dal rovesciamento del vecchio sistema non dura in eterno. La massa si dissolve, ed ognuno fa ritorno a casa riacquistando il proprio nome e la propria individualità. Sebbene la situazione politica possa essere mutata, la tenacia costante della vita quotidiana con i suoi bisogni concreti torna gradualmente a riaffacciarsi. Inoltre per gli individui che con tanto entusiasmo hanno partecipato alla rivolta, essersi liberati dalle spine del vecchio sistema non significa avere automaticamente acquisito il diritto ad essere liberi. La libertà è ben altra cosa rispetto alla liberazione, e come avverte Arendt (2009), va fondata e costruita nel tempo. Lo stesso vale per la sensazione di eguaglianza sperimentata nella massa. Nell'ora della rivolta, ciascuno è uguale ad ogni altro, non esistono distanze sociali. Tuttavia, quando la rivolta finisce, anche i vecchi compagni di lotta possono diventare nemici. Può succedere allora che qualcuno si auto-proclami interprete autentico della rivolta e cominci ad accusare di tradimento e ad eliminare quelli con cui aveva marciato insieme. L'eguaglianza vissuta all'interno della massa diviene un lontano ricordo. I Giacobini diventano nemici dei Girondini, i Bolscevichi dei Menscevichi, gli Islamici dei Copti. La rivolta comincia a divorare i suoi figli, da sogno che era si trasforma in incubo, le metamorfosi sperimentate al suo interno si bloccano, vecchi e nuovi dualismi, soggettività molari ed identità rigide vengono riprese o costruite *ex novo*.

Dunque che fare? Bisogna rassegnarsi alla natura paranoica del potere? Oppure affidarsi alla presunta neutralità e naturalità del mercato e della tecnica? O in alternativa recuperare la dimensione palingenetica della politica, sperando che stavolta l'utopia non si trasformi in incubo? Forse più modestamente, una via di fuga esiste anche se non segue né un modello, né una forma prestabilita. È interessante notare come in un'opera ponderosa quale *Massa e potere*, che tocca tutti gli elementi fondamentali della struttura del potere, siano quasi del tutto assenti indicazioni normative su come l'agire politico dovrebbe essere conformato. Canetti rompe questo silenzio solo in due occasioni, sempre sullo stesso tema: ovvero quando parla del sistema del comando, delle spine che infligge su chi è costretto ad obbedirgli, del suo contenuto di

morte e della minaccia che esso rappresenta per la vita collettiva ed il futuro dell'umanità. In entrambi i casi Canetti non propone un modello normativo, si limita a dire che chi vuole sottrarsi all'aura mortifera del potere, deve svuotarlo dall'interno, «sottrargli la spina», renderlo innocuo come delle «lappole» (Canetti 2006: 403, 571).

Il potere non è tuttavia un'entità astratta, esso è detenuto sempre da uomini. È dunque chiaro che prima di intervenire sul potere, bisogna agire su noi stessi, sulle soggettività molarie che ci irrigidiscono, sulle micro-paranoie di cui siamo portatori. Tornano in gioco la metamorfosi e il divenire, questa volta fatti agire per sottrazione prima che per costruzione⁵. Per «divenire-tutti», per costruire un mondo, avvertono Deleuze e Guattari, è innanzitutto necessario «eliminare tutto quello che è rifiuto, morte, superfluo [...], tutto ciò che fa mettere radici a ciascuno (tutti) in se stesso» (Deleuze, Guattari 2010: 338). In tal senso, la metamorfosi/divenire non è un ordine e neppure un disordine, è un concatenamento, una combinazione di flussi, energie, velocità, un generatore di potenza permanente che produce soglie di trasformazione, punti di transizione, singolarità.

Non si tratta affatto di cedere all'indistinto, bensì di recuperare quella che nella prima parte di questo articolo ho definito la caratteristica fondamentale dell'uomo, vale a dire il suo essere costitutivamente formatore di mondo, aperto, di passaggio, proprio perché, come dice Nietzsche (1886 [2010]: 68): l'uomo è «l'animale non ancora stabilmente determinato» e deve continuare ad esserlo per non auto-distruggersi.

Solo a questa condizione si potrebbe forse costruire un potere che come affermava il saggio taoista Lao Dan: «estende ovunque la sua opera benefica, ma non fa sentire di esserne l'autore. Aiuta e migliora tutti gli esseri umani senza che questi sentano di essere sotto la sua dipendenza» (Zhuang-Zi 2010: 72). Un potere di cui finalmente, il mondo ignora il nome.

Riferimenti bibliografici

- Agamben G. (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
 Agamben G. (2003), *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri, Torino.
 Alfieri L. (2008), *La stanchezza di Marte. Riflessioni sul tema della guerra*, Morlacchi, Perugia.
 Arendt H. (2003), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano (ed. orig. 1958).
 Arendt H. (2009), *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1963).
 Bazzicalupo L. (2008), *La politica e le parole dell'impersonale*, in Id. (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano-Udine.

⁵ Laura Bazzicalupo (2008: 75) sostiene efficacemente che «il filosofo è tenuto a preservare lo spazio vuoto».

- Camus A. (2010), *Caligola*, Bompiani, Milano, (ed. orig. 1941).
- Canetti E. (2001), *Auto da fè*, Adelphi Milano.
- Canetti E. (2006), *Massa e potere*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1960).
- Canetti E. (2007), *La coscienza delle parole*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1976).
- Deleuze G. , Guattari F. (2002), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1972).
- Deleuze G. , Guattari F. (2010), *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma (ed. orig. 1980).
- Escobar R. (2001), *Il silenzio dei persecutori ovvero il Coraggio di Shahrazàd*, Il Mulino, Bologna.
- Gehlen A. (2010), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Heidegger M. (1999), *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova (ed. orig. 1983).
- Horkheimer M. , Adorno T. W. (1997), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1944).
- Ishaghpour Y. (2005), *Elias Canetti. Metamorfosi e identità*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. 1990).
- Jesi F. (2000), *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Nietzsche F. (2010), *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1886).
- Schreber D. P. (2007), *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano.
- Uexküll von J. (2010), *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in posti sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata (ed. orig. 1934).
- Zhuang-Zi [*Chuang Tzu*] (2010), Adelphi, Milano.

