

---

## LA PAURA E IL MOSTRO

### Linee di una “filosofia della simpatia”

*Ubaldo Fadini*

---

#### *Inquietudini*

Nel suo informato testo sui mostri, F. Giovannini fornisce una breve storia dell'interesse per il mostruoso – dalla teratologia iniziale, legata al terrore per le mutazioni del corpo e in generale alle alterazioni della natura, fino alla teratologia sociale che si articola a partire dai mostri ottocenteschi – che mi sembra utile riprendere, soprattutto in vista di una identificazione del mostruoso odierno con ciò che è più “comune”, in un senso tutt'altro che negativo. Proprio una “analisi sociale” del mostro può infatti mettere in luce come quest'ultimo e società siano strettamente intrecciati: «(...) il mostro è un parto della società, si annida in essa, è contro di essa»<sup>1</sup>. È sufficiente ricordarne alcuni di questi mostri, dalla creatura di Frankenstein al Fantasma dell'Opera o a Dracula, tenendo ovviamente conto delle *differenze*. In anni non lontani, A. Abruzzese e D. J. Skal (ma non bisogna tralasciare *Il nostro mostro quotidiano* di U. Eco) hanno insistito nel sottolineare il carattere complesso dell'immaginario mostruoso, l'importanza del suo “non detto”, anche nel tentativo di demolire quel pregiudizio culturale che confina le espressioni dell'orrido e del terrore all'interno della paranoica distinzione tra una “cultura alta” e una “cultura bassa”, Giovannini coglie molto bene come non sia sufficiente la mera catalogazione delle mostruosità collocate nel nostro immaginario o il ricorso meccanico a categorie psicologiche per comprendere la storia del mostruoso che accompagna il determinarsi dell'umanità, il suo divenire: «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 comune»<sup>2</sup>.

I mostri possono essere "socialmente" rinviati alla dinamica della crisi, economica sociale politica, con le paure che ne scaturiscono e che trovano una espressione proprio nel mostruoso. Quest'ultima dimensione accompagna in effetti soprattutto il Novecento, "il secolo della paura" (C. Pinzani), considerato come il secolo della crisi permanente, amplificata dallo sviluppo rapido delle tecnologie di comunicazione, dall'innovazione mediatica nel suo complesso. È in particolare nella "società dello sconfinamento", del "capitalismo flessibile", del "postfordismo" che l'inquietudine veicolata dal mostruoso trova sfogo proprio nella rinascita del mostro stesso, nella ricomparsa "spaesante" dei vecchi mostri o nell'apparizione di nuove entità "deformi", sfigurate. Scrive Giovannini: «Il mostro non rispetta i confini: 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, Frankenstein, la Mummia). E si potrebbe aggiungere che il mostruoso mette in discussione anche le convenzioni e i confini tra normale 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"»<sup>3</sup>. Si può insistere, in questa prospettiva, sul carattere straordinario del mostruoso, sul suo essere "a-normale, a-nomalo, ab-norme": «Il *monstrum* dell'antichità, del resto, si presentava come prodigio e meraviglia che conteneva anche un preciso ammonimento. Guardando il mostro, l'anormale che viola le leggi della natura, si definisce il normale e si dà senso al mondo. Di conseguenza, ciò che si teme è visto come mostro, oppure come "spettro" (lo spettro del comunismo di cui parlava Marx). Come ha scritto R. D. Laing (*I fatti della vita*, Torino, Einaudi 1978), si tende a "mostrificare" l'uomo, come attraverso una lente deformante. Si mostrifica il deviante, il disadattato»<sup>4</sup>.

È giusto insistere sul carattere "sovversivo" del mostro (che non a caso è sempre più confinato nel mondo *guardabile* delle espressioni

dell'immaginario e rimosso da quello "disturbante" della realtà) proprio prendendo atto che dà sempre più fastidio il suo mettere in disordine, il suo non far tornare i conti, il suo "sfigurare", il che stimola, d'altra parte, interventi di chirurgica normalizzazione dell'ambito del divenire-mostroso, vale a dire del corpo. Giovannini osserva anche che la "primo-novecentesca" trasformazione dei mostri in possibili "eroi positivi, sensibili e sofferenti", nella loro insuperabile anomalia, ha portato successivamente a un rovesciamento del punto di vista tradizionale sul rapporto tra il normale e il mostruoso, che ha visto la considerazione dei "normali" come veri e propri mostri, nell'accezione qui negativa del termine: è sufficiente pensare a C. Barker, al suo romanzo *Cabal*, per vedere a che punto arrivi la valutazione positiva della comunità dei "Morti mostruosi" contrapposta a quella dei "Vivi" o al fumetto *Dylan Dog* di T. Sclavi. Proprio quest'ultimo ci presenta con chiarezza questo modello del rovesciamento in un suo romanzo pubblicato in versione integrale nel 1994, intitolato semplicemente *Mostri* (con riferimento al celebre film di T. Browning: *Freaks*), in cui si racconta la vita in un ospedale-carcere di tre personaggi "diversi" (Ciccio, Sam e Gnaghi), appunto (s)qualificati/emarginati a causa della loro irrimediabile "difettività" da parte di coloro che si pretendono "normali", "sani", "giusti"<sup>5</sup>. Ancora Giovannini sottolinea come lo sviluppo ulteriore di questo processo conduca "alla sovrapposizione tra noi e il mostro", nel senso che quest'ultimo entra a far parte della combinatoria di elementi che dà luogo a quell'entità che identifichiamo come "soggetto": ciò era già presente «nelle storie incentrate sul doppio, nelle sue varianti dello specchio e del gemello sconosciuto» e si manifesta pienamente nel rispetto della formula del mostro che «è "tra" noi e "in" noi». A questo punto è quasi automatico il rinvio alle opere di S. King, che insistono proprio su questa prossimità del mostro, il quale «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»<sup>6</sup>.

A questa introduzione del mostro all'interno del soggetto sembrano corrispondere oggi media, mode e controculture che in qualche misura «propongono delle forme di parziale mostruosità per dare identità agli individui». Questa considerazione dell'alterazione, fatta rientrare nella dimensione quanto mai concreta della corporeità, porta appunto alla riduzione della distanza tra l'immaginario e il reale. Giovannini indica poi significativamente il riaffiorare del mostruoso in alcune delle pratiche di laboratorio stimulate dallo sviluppo scientifico (si pensi alle stra-ordinarie potenzialità delle biotecnologie), a cui si potrebbero affiancare delle dinamiche di scrittura letteraria e per immagini che sempre di più mettono al centro delle proprie creazioni la figura, per definizione "sformata"/deformata, dell'alieno, di una entità che è già dentro di noi. È poi vero che l'unico rimedio all'invasione aliena, all'inquietudine (per non dire altro) che provoca, è quello di guardarlo finalmente questo mostro, di vederlo nella sua diversità: abbiamo bisogno di vedere il mostro per provarne paura, cioè per ricondurlo alla misura di un "oggetto", anche se quest'ultimo ci disturba perché rinvia alla dimensione dell'incognito, del difforme da ciò che è istituito/codificato; in questo senso è il cinema che soddisfa questo "desiderio di mostruose visioni", soprattutto nel suo genere "fantastico", che vale, come affermava il regista D. Paolella, come una sorta di "psicanalisi dei poveri". Se "noi vogliamo guardare il mostro", affrontare "il problema del guardabile", allora il cinema ci viene incontro rispostando, per il tempo dello spettacolo, il mostro dalla sfera del reale a quella dell'immagine, laddove si può cioè pretendere (forse) un qualche controllo, una qualche gestione del mostruoso. Il tentativo è in fondo quello di far sparire il mostro "reale" dallo sguardo sul mondo e di farlo invece veicolare attraverso i media e il loro "regno". Il mostro, così come la morte, è uno dei grandi rimossi del nostro tempo: «Come la morte ci viene offerta quotidianamente da tutti i media, ma viene occultata o marginalizzata nella vita reale e concreta, così il mostro viene proposto prepotentemente dai media, ma viene tuttora allontanata dalle nostre vi-

te. (...) Morti virtuali e mostri virtuali si moltiplicano attraverso i mass media, mentre viceversa si tende a nascondere e a far scomparire la morte e i mostri dalla realtà. Non perché la morte e i mostri non esistano, ma perché continuano ad essere fenomeni troppo fastidiosi e inquietanti. Sempre meno reale e sempre più virtuale, il mostro continua ad attrarre lo sguardo, e non è possibile nessuna riduzione "politically correct" del mostruoso. Il mostro è tuttora disturbante»<sup>7</sup>.

### *Il mostro umano*

È nel corso su "Gli anormali", composto da undici lezioni svolte tra il gennaio e il marzo del 1975, che M. Foucault tratta del mostro come uno degli elementi che vanno a costituire, con l'indisciplinato e l'onanista, il "gruppo degli anormali". Come si spiega nel "Riassunto del corso" (pubblicato nell'«Annuaire du Collège de France», 1974-1975), il mostro umano è una nozione che fa riferimento alla legge ed è quindi qualificabile come essenzialmente giuridica, in un senso che però non si limita soltanto alle leggi di società ma anche a quelle di natura. È così che si può dire che "il campo di apparizione del mostro è un ambito giuridico-biologico". Scrive Foucault: «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'interdetto»<sup>8</sup>. Accanto alle idee del mostro giuridico-naturale e giuridico-biologico va posto il mostro morale, la cui idea, che rappresenta l'inversione dei primi due, si concretizza verso la fine del XVIII secolo, segnalando il fatto che ormai si sospetta la presenza della mostruosità "al fondo della criminalità", mentre in precedenza era la stessa mostruosità che sembrava contenere "un indizio di criminalità". Foucault vede nel mostro politico la prima figura della mostruosità morale, delineato al tempo della Rivoluzione francese, nel momento in cui forma la "parentela tra il criminale e il tiranno", che vale come rottura del

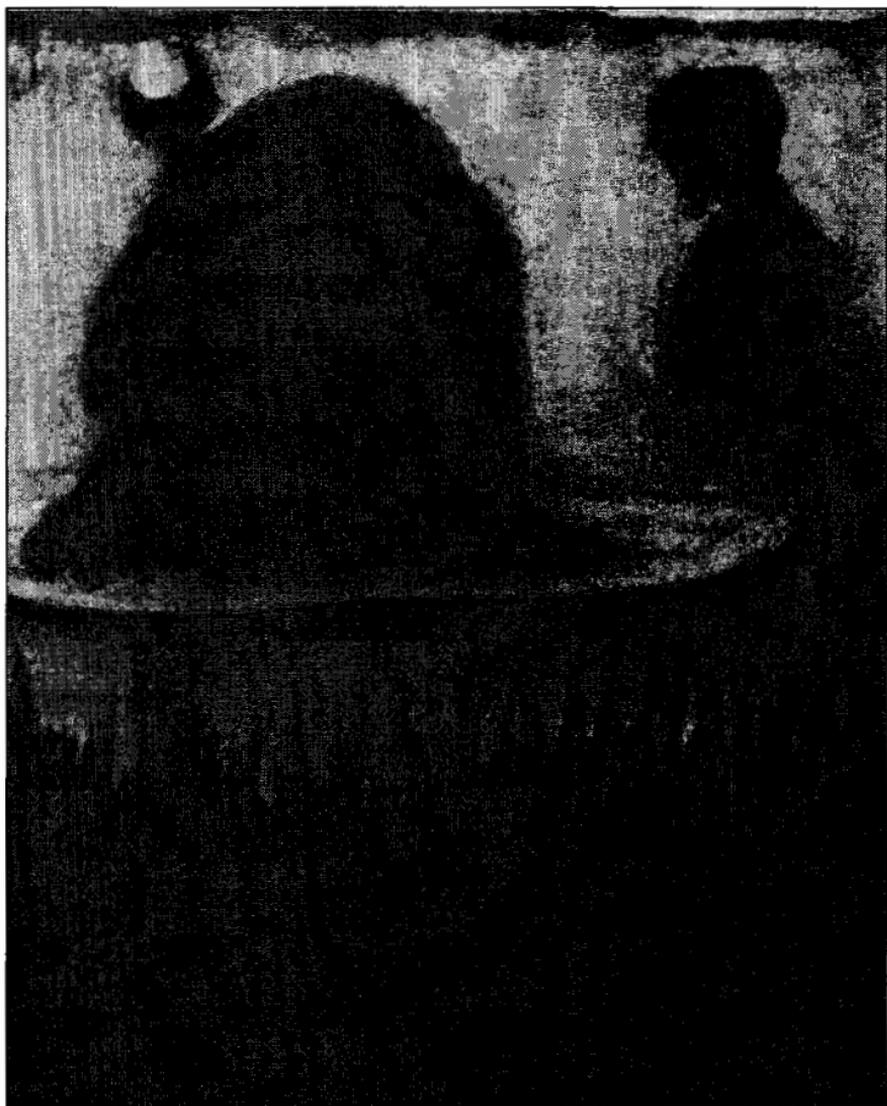
“patto sociale fondamentale” e come imposizione di una “legge arbitraria”. La letteratura giacobina indica in Luigi XVI il progenitore di tutti i mostri umani – ed è qui da considerare anche il fatto che proprio la ripulsa nei confronti del patto sociale caratterizza comunque la criminalità (comune e politica). Ma «di fronte al re come mostro si erge, al contempo, nella letteratura degli avversari (quella antigiacobina, controrivoluzionaria), l'altra grande figura del mostro. 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 Maria Antonietta e il sovrano lo rompono dall'alto»<sup>9</sup>.

È noto come il discorso foucaultiano si articoli in direzione di una analisi del passaggio dal mostro all'anormale, dal “grande mostro antropofago del XIX secolo” (*il re incestuoso e il popolo cannibale*) ai “piccoli mostri perversi” e instancabili del “secolo breve”, passaggio realizzato dalla “nozione, utilizzazione e funzionamento dell'istinto” all'interno del sapere e della pratica del potere psichiatrico: ciò che però qui mi interessa è “la linea del mostro”, vale a dire il suo ritorno sulla scena laddove appunto si sconfessa la normalità e si rifiutano l'obbedienza e la credenza. In questa prospettiva è da segnalare l'annotazione di A. Caronia su una figura del mostruoso che indica, soprattutto nel presente (e comunque a partire dall'immaginario novecentesco), un processo reale: il nuovo mostro è il cyborg, ciò che ci parla di «un mutamento nel rapporto fra 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»<sup>10</sup>. Caronia sottolinea la produttività di questo mostro e il suo “funzionamento” secondo meccanismi differenti da quelli del mostro “classico”, “naturalistico”, proprio perché in esso si realizza una fusione di macchina e corpo capace di un'alterità in termini, come scrive Donna Haraway, di ibrida-

zione tra i linguaggi, di ironia e di distacco dalle pretese di "purezza" originaria. Seguendo questo filo rosso della mostruosità da "capitalismo maturo" o da età postfordista, con la sua straordinaria produttività, è opportuno prendere in considerazione alcune recenti ricerche sul mostro, a cui appartiene anche la riflessione di Caronia, che ce lo raffigurano come una sorta "di cavaliere che ci trascina in luoghi pericolosi" e che insieme libera da ogni dogmatismo, sconfessando la normalità, demolendo l'obbedienza, criticando radicalmente la credenza. Nella introduzione a *Desiderio del mostro*, A. Negri indica giustamente come il mostro ci possa mettere in contatto oggi con il "laboratorio della dismisura tecnica", nel senso di una messa in chiaro dell'intelligenza collettiva, della sua potenza di produzione. I mostri sono però sempre stati interessanti: anticamente mostrano la natura fuori da ogni ordine trascendente, mettono in difficoltà i costrutti di coloro che affermano l'esistenza di un cosmo fisico ordinato e deturpano «la bella metafisica sequenza di natura e ordine politico, cioè l'eugenia gerarchica della "politeia"». Per tutto questo sono combattuti, risultando terribilmente "antipatici". È con il razionalismo (a sfondo materialista) dei Lumi che il mostro viene utilizzato per contestare l'ordine e la misura della teologia e della teleologia («cose oscure per la scienza e l'intelligenza e funzioni dell'assolutismo»), manifestando un decisivo "sapore di libertà". La demolizione della teleologia naturale e la critica di ogni necessità metafisica delinearono un contesto ontologico di mutazione che funge da presupposto essenziale per una considerazione degli sviluppi tecnologici su base 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 fra 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 sussumerla»<sup>11</sup>.

### *La biopotenza del mostro*

Le avventure del mostruoso, questa particolare esperienza dell'artifi-



ciale, si sviluppano poi in maniera notevole nel momento in cui è il pensiero tecnico ad assumere nella propria potenza le trasformazioni dell'essere, facendo dei mostri i prodotti dell'attività creatrice del lavoro e non più vedendoli come semplici "curiosità naturali". Finisce così il mostro naturale e attraverso il lavoro cooperativo e le tecnolo-

gie del *general intellect* di marxiana memoria si afferma una “seconda natura” segnata dal contingente e dalla creatività che può farsi veicolo del desiderio (“biopolitico”) di felicità, al di là di quei poteri finanziari e industriali che vogliono dirigere verso finalità gerarchiche e sfruttatrici le potenze del lavoro vivo. La ricchezza di quest’ultimo, nelle sue varie espressioni, può eccedere “mostruosamente” il campo d’azione delle funzioni di comando del “biopotere mondiale”, dell’ordine dell’appropriazione privata, disegnano una linea di valore da seguire nel tentativo di garantire sviluppo alla ricchezza e alla libertà dell’essere umano e della potenza comune dell’intelletto. Giustamente Negri vede il mostro non come presenza marginale, residuale (oppure “destinale”, alla maniera di Heidegger), ma come l’espressione di una potenza che si costituisce sempre di più in soggetto (su base “comune”), anche contro una sua mera rappresentazione come figura di una inarrestabile deriva tecnologica. Il presupposto “foucaultiano” di questa analisi è chiaro: «Il potere è da sempre potere sulla vita, biopotere. Nella tradizione del comando e nel pensiero occidentale, lo è a tal punto che ogni definizione del potere *tout court* è eugenetica, vuole incidere sulla vita e far la vita. La concezione eugenetica del potere crea la vita e, soprattutto, crea chi comanda sulla vita. Chi invece non deve comandare, è messo fuori, è mostro. Ma il mostro, man mano, nella storia del mondo, da “fuori” si ripresenta “dentro”. Meglio detto: esso, mostro, *dentro* c’è da sempre, perché la sua esclusione politica non è conseguenza, ma *premesa* della sua inclusione produttiva». E ancora, sottolineando come ripetutamente la biopotenza del mostro abbia comunque tentato di rompere/infrangere questa subordinazione al biopotere, al dominio sulla vita, fino ad arrivare oggi però originalmente ad occupare la vita stessa: «Ecco dunque il mostro biopolitico sul proscenio. Fino a ieri subordinata, gerarchicamente classificata, organizzata nel potere, *la potenza del mostro ha aggirato il potere attraverso l’invasione del bios*. Il mostro è diventato egemone nella biopolitica. Che è come dire: s’è infiltrato ovunque, rizoma, esso è la sostanza comune»<sup>12</sup>.

Se il mostro non si presenta più, nello scenario della “postmodernità”, come semplice elemento di messa in crisi della teleologia, ma nelle vesti di una nuova potenza di vita, metamorfica, è importante il tentativo, operato da più parti, di coglierlo come espressione del pro-

tagonismo – nell'età dell'informazione o del "postfordismo" – della forza lavoro intellettuale, del *general intellect* e della capacità biopolitica. In questo senso si insiste sulla possibilità che il mostro, così "raffigurato", si metamorfofi fino al punto di farsi soggetto, che la "masa" dell'intelligenza collettiva (per dirla con P. Lévy) costituisca un vivere comune in grado di andare oltre qualsiasi biodominio eugenetico. La trama di esistenza specificata nella figura del mostro occupa quindi la dimensione del postmoderno, la sua scena, nel momento in cui la potenza di espressione della vita si manifesta soprattutto nel protagonismo della forza lavoro immateriale, nella sua capacità di occupare l'intero spazio della produzione, ponendosi come "una rete di stimoli e un'architettura di forze". Certamente, dalla parte delle innumerevoli teorie del potere/biopotere (che ripetono incessantemente la mossa della creazione della paura per l'affermazione del comando) sta la produzione eugenetica per via tecnologica, la realizzazione di mostri biologici (non più teratologici) tecnologicamente funzionali, dunque "buoni". Opportunamente Negri ricorda però, a tale proposito, che una simile descrizione rimuove il fatto che il mostro biopolitico non soltanto costituisce il passaggio di questo processo, ma ne è anche "il motore e il soggetto", in un senso che viene ulteriormente rafforzato dalla sua presenza singolare nella vita comune delle società postfordiste. Questo "personaggio concettuale", per dirla con Deleuze e Guattari, è identificabile appunto con il *general intellect*, con la sua forza di metamorfofi, le sue dinamiche di trasformazione e di produzione di nuove soggettività: «Ecco così il mostro consistere in *altra* figura: come libera intellettualità di massa, costituendosi improvvisamente con sicura potenza, ha già modificato ogni condizione di vita e di riproduzione intorno a sé. Il mostro, meglio, quel movimento intellettuale che, da carne, vuol far divenire corpo il *general intellect*, si espande, si definisce e forma sempre di più. Ogni attimo di tempo promuove nuove aperture dell'essere, forse speranze, certo pulsioni, desideri e su questa tensione il mostro si apre al futuro»<sup>13</sup>.

La ripresa di interesse nei confronti del *general intellect* (che Marx considerava l'*esito* dello sviluppo capitalistico proprio a causa della sostituzione progressiva della forza lavoro materiale con quella intellettuale) è motivata dalla convinzione che esso costituisca la base di una nuova progressione che non è detto che sia destinata comun-

que a essere misurata/controllata dagli strumenti di potere dei "capitalisti dell'immateriale". Alla capacità rinnovata di captare il valore sociale, che è propria delle "rivoluzioni" del capitalismo e soprattutto del "capitalismo postfordista", l'insieme delle invenzioni e delle ricomposizioni sociali del lavoro (insieme che è più della semplice "macchina") può in effetti contrapporre, seguendo la potenza (di produzione e di libertà) della sua "dismisura", la realizzazione – antropologica e politica – di soggettività, la foucaultiana costruzione di soggetto.

### *Sapere e metamorfosi*

C'è dunque la possibilità concreta di un darsi/dirsi del mostro come potere costituente, nel momento in cui rompe con la teleologia eugenetica e si propone biopoliticamente, come creatività della vita comune rivolta alla deformazione delle figure del dominio tecnologico (del capitale: vale sempre la pena indicare, per così dire, nome e cognome) sul vivente stesso. La qualificazione del mostro come produzione del comune, come potenza comune dell'essere, è opportuna in vista di una affermazione gioiosa dei processi in atto di trasformazione antropologica e ciò al di là della sua attualità di occasione di sviluppo di un paradigma appunto della vita comune e di messa in corpo del *general intellect*, nel senso dell'intelligenza di massa. È da condividere in breve l'osservazione sul ritorno del mostro, alla fine del suo corso storico, in termini di "irruzione imprevista e incontrollabile", simile «all'oggetto inquietante e misterioso con cui si confrontavano gli antichi pionieri della teratologia». M. Bascetta ha giustamente insistito sul fatto che il sapere è diventato, negli ultimi decenni del Novecento, la forza produttiva più importante e che il paradigma biologico si è affermato come quello centrale. In questa prospettiva, a partire dalla rilevazione di questa "nuova aura epistemologica", le biotecnologie si stanno sempre di più affermando "stimolando" il compito di quelle multinazionali biotecnologiche che tentano di ricondurre "sotto il regime giuridico della proprietà privata" i vari componenti degli organismi viventi (dai geni alle cellule e ai tessuti): «Qualsiasi aggiunta di sapere (inteso così come John Locke intendeva il lavoro e cioè come prestazione individuale o suo multiplo) a un elemento biologico presente in natura, lo rende brevettabile e sfrut-

tabile commercialmente da parte del suo proprietario. Creazione e industria, manipolazione del vivente e valorizzazione del capitale vengono così a coincidere fin nelle premesse. Questa mostruosità giuridica, che risale alla fine degli anni Ottanta, e che nel frammento ha registrato conferme sempre più inquietanti, fa sì che ogni trasformazione artificiale del vivente (e già ogni individuazione utile dei suoi meccanismi e delle sue componenti), si presenti immediatamente come proprietà privata»<sup>14</sup>. Il dispositivo dell'appropriazione funziona in modo tale da utilizzare come proprietà privata la forza produttiva del sapere, sottraendola così alla moltitudine che ne costituisce la "matrice", considerando appunto che è proprio nei termini della "proprietà" intellettuale che l'industria del vivente afferma il suo diritto sulla biosfera. La risorsa comune del sapere, "definito" come lavoro produttivo e "diritto d'impresa", viene quindi impiegata come "mezzo" per trasformare in proprietà privata (in merce e in profitto) il corredo biologico della specie umana e di altre specie. Il "togliere dalla natura", su cui rifletteva appunto Locke nel suo *Trattato sul governo*, avviene per via della conoscenza e corrisponde al *togliere alla condizione comune*. In questo senso il sapere viene distaccato «dal processo di accrescimento che ne costituisce lo sviluppo e la natura più propria, e messo al lavoro come meccanismo di sottrazione». Qui il mostro appare di-segnato dalla potenza di dar forma e di deformare, tipica delle dinamiche di appropriazione ed è allora che sembra opportuno concludere con queste osservazioni di Bascetta: «Ma quel sapere (che è più che mai nella sua genesi e nella sua operatività una potenza collettiva) e le tecnologie che esso informa, va da sé, potrebbero anche essere giocati contro la teleologia del limite, contro il mostro dell'adattamento allo stato di cose esistente, contro il limite della malattia, dell'indigenza, della caducità, contro i limiti delle stesse facoltà naturali. Un sapere collettivo della metamorfosi che si riprometta come corpo trasformato, come corpo 'mostruoso', come abnormità e dismisura. Mostruoso, tanto per cominciare, perché infrange l'aurea misura della merce e restaura una varietà smisurata e fuori controllo. E stabilisce una diversa corrispondenza tra il corpo e la dimensione del sapere collettivo fuori e contro il processo di valorizzazione»<sup>15</sup>.

<sup>1</sup>F. GIOVANNINI, *Mostri. Protagonisti dell'immaginario del Novecento da Frankenstein a Godzilla, da Dracula ai cyborg*, Castelveccchi, Roma 1999, p. 7. Di GIOVANNINI cfr. anche *Necrocultura. Estetica e cultura della morte nell'immaginario di massa*, Castelveccchi, Roma 1998. Sui labirinti del fantastico e dell'artificiale è indispensabile V. TAGLIASCO, *Dizionario degli esseri umani fantastici e artificiali*, Mondadori, Milano 1999.

<sup>2</sup>Ivi, p. 8.

<sup>3</sup>Ivi, p. 13. Il rinvio di Giovannini è a U. ECO, *Il nostro mostro quotidiano*, in ID., *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano 1987 (6), p. 384.

<sup>4</sup>Ibid.

<sup>5</sup>Cfr. D. BERTUSI, *Tiziano Scavi*, Cadmo, Fiesole 2000, pp. 60-64.

<sup>6</sup>F. GIOVANNINI, *Mostri. Protagonisti dell'immaginario del Novecento da Frankenstein a Godzilla, da Dracula ai cyborg*, cit., p. 17.

<sup>7</sup>Ivi, p. 21.

<sup>8</sup>M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, cura e traduzione di V. MARCHETTI e A. SALOMONI, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 287-288.

<sup>9</sup>Ivi, p. 94.

<sup>10</sup>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*, Manifestolibri, Roma 2001, 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.

<sup>11</sup>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.

<sup>12</sup>A. NEGRI, *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in U. FADINI, A. NEGRI, C. T. WOLFE (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, cit., pp. 192-193.

<sup>13</sup>Ivi, p. 200.

<sup>14</sup>M. BASCETTA, *Verso un'economia politica del vivente*, in U. FADINI, A. NEGRI, C. T. WOLFE (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio, alla politica*, cit., pp. 159-160.

<sup>15</sup>Ivi, p. 161.

