

SENZA FISSA DIMORA VISCHIOSITÀ PARASSITARIE

di Vincenzo Cuomo

Abstract

The essay addresses, first of all, the theme of the structural ambivalence of parasitic relationships, consisting in the passage, always possible, from "predation" to "symbiosis". Secondly, the essay reflects on the paradoxical and "sticky" logic of parasitism, a logic that can only be addressed through para-consistent logical theories. Finally, after talking about parasitic architecture, the text proposes the distinction between the notion of phenotypic symbiosis and that, broader and more encompassing, of hybridization symbiosis.

Mon lecteur parasite, – mon semblable – mon frère!

Predazione e simbiosi

La logica del parassitismo, quando è applicata al campo dell'umano, è rivelativa senza pretendere di essere una logica della verità (o, meglio, delle *immagini* di verità). Quando una relazione si rivela parassitaria non “svela” un suo fondo nascosto, più “vero”, anche se rilancia l'onere di *essere-nella-verità* nel campo dei suoi detrattori. E se si osservano le relazioni umane nella prospettiva della logica parassitaria accade, quasi sempre, di dovere ammettere che parassitarie, in fondo, lo siano state da sempre.

Il parassita mangia a scrocco, sopravvive per vivere (cosa ben diversa dal vivere per sopravvivere), non deve niente a nessuno, sfrutta sempre le occasioni ed è senza fissa dimora.

Come cercherò di mostrare, la logica parassitaria non sopporta le partizioni significanti, anche se può, in vari casi, supportarle, a motivo della sua ambivalenza. La relazione parassitaria, infatti, può essere *predatoria* oppure *simbiotica*. La distinzione tra il parassita predatore e il parassita simbiotico – nonostante il fatto che il predatore, in linea di principio, possa trasformarsi in ospite simbiotico e che forse molte relazioni simbiotiche in origine siano state predatorie e violente – è fondamentale per evitare un doppio errore: da un lato quello della “riduzione” dell'*ambivalenza* del fenomeno parassitario a una delle sue modalità; dall'altro quello di trasformare la logica parassitaria, se pensata unicamente nella sua modalità simbiotica, in una sorta di etica irenica, pacificante e armonizzante¹.

¹ Sia Morton che Haraway, tra i pensatori che, negli ultimi anni, si sono cimentati a elaborare una logica parassitaria, mi sembrano sufficientemente attenti a non cadere (paradossalmente più Haraway che Morton) in una tale prospettiva irenica.

Il parassita *predatore*, distruggendo la casa dove “mangia”, distrugge l’ospite. Il parassita *simbionte*, invece, pur mangiando a casa dell’ambiente-ospite, lo mantiene in vita, fino a poter diventare, in moltissimi casi, un elemento essenziale della sua vita (si pensi solo alle migliaia di parassiti simbiotici che sono nel nostro corpo, senza i quali non potremmo vivere).

Questa ambivalenza parassitaria è osservabile nell’ambito della storia biologica, di quella economica e di quella culturale.

Utilizzando la coppia di concetti *trama-gerarchia*, propria del lessico filosofico di Manuel De Landa (De Landa 2003) – che a sua volta si appoggia esplicitamente a Deleuze e Guattari (2015, 83-125) –, in prima battuta potremmo dire che il parassitismo operi secondo una logica della *trama* e dell’intreccio che si oppone alla logica difensivo-predatoria dei sistemi gerarchici e “stratificati”, avendo ben presente, tuttavia, che le trame, come ripete De Landa, possono sempre creare gerarchie e che le gerarchie non sono mai senza trame interne². Tuttavia, se la logica parassitaria è ambivalente, potendo declinarsi sia come relazione predatoria che come relazione simbiotica, allora l’opposizione tra le “trame” e le “gerarchie” deve essere concepita essa stessa come internamente attraversata da relazioni parassitarie.

Per chiarire meglio questo assunto, vorrei riportare tre esempi (tra i tanti) che De Landa propone nel suo fondamentale studio *Mille anni di storia non lineare. Rocce, germi, parole* (2003), libro che, pur non essendo un testo “sul” parassitismo, non solo contiene molte analisi di fenomeni parassitari, ma mostra, per quanto a volte in modo indiretto, la pervasiva presenza della logica parassitaria nei processi biologici, economici e culturali.

Inizio da un esempio di ordine biologico:

Una specie (o più precisamente il suo pool genico) è un eccellente esempio di struttura organica stratificata. Analogamente un ecosistema è la realizzazione biologica di un aggregato autoconsistente. Mentre la specie può essere una struttura molto omogenea (soprattutto per le pressioni selettive che hanno indotto molti geni a fissarsi), un ecosistema lega insieme un’ampia varietà di elementi eterogenei (animali e piante di specie differenti) articolati per incastro, cioè mediante la loro complementarità funzionale. Poiché la caratteristica principale di un ecosistema è la circolazione di materia ed energia in forma di cibo, le complementarità in questione saranno alimentari: preda-predatore e ospite-parassita, sono due tra gli accoppiamenti funzionali più comuni nelle reti alimentari. Le *relazioni simbiotiche* possono agire da elementi intercalari favorendo la costruzione delle reti alimentari (un esempio evidente sono i batteri che vivono nell’intestino di molti animali e li aiutano a digerire il cibo) (De Landa 2003, 64).

Prima di passare al secondo esempio, ribadisco che, nel riprendere le distinzioni concettuali di De Landa, sto cercando di mettere in evidenza come la logica parassitaria percorra sia le trame che le gerarchie: se le trame tendono, innanzitutto e per lo più, a instaurare relazioni simbiotiche – ma non è escluso che esse possano, invece, assumere carattere predatorio –, le gerarchie si comportano da predatori, ma è possibile che esse, in determinate circostanze – ad esempio quando devono proteggersi da predatori più forti – diano vita a relazioni simbiotiche con altre gerarchie di medio calibro (penso agli Stati Europei contemporanei costretti a fare i conti con le due super-potenze, Cina e USA).

² È una tesi che, con differente lessico, avevano già sostenuto Deleuze e Guattari: «[...] non basta sostituire l’opposizione dell’Uno e del molteplice attraverso una distinzione dei tipi di molteplicità. Perché la distinzione dei due tipi non impedisce la loro immanenza, dal momento che ogni molteplicità “esce” dall’altra a suo modo. Non si tratta tanto di distinguere le molteplicità arborescenti da quelle che non lo sono, quanto di riconoscere un’arborificazione delle molteplicità» (Deleuze & Guattari 2017, 688).

Ma ecco il secondo esempio. In esso si mettono a raffronto gli apparati burocratici statali e le trame economiche dei mercati nell'Europa del Basso Medioevo:

Da una parte esistono le burocrazie, strutture gerarchiche con obiettivi consapevoli e chiari meccanismi di controllo. Dall'altra i mercati delle campagne e dei paesi, strutture autorganizzate nate spontaneamente dall'attività di molte persone con interessi che solo in parte coincidono. [...] Da sempre le burocrazie nascono per l'estrazione pianificata dei surplus di energia (tasse, tributi, affitti, lavoro forzato) e si espandono in proporzione alla loro capacità di controllarne ed elaborarne i flussi. I mercati invece sono nati dove un insieme regolare di decisori autonomi si è incontrato, accanto a una chiesa o al confine tra due regioni, dando l'opportunità agli individui di comprare, vendere, barattare. [...] Al pari di città spontanee e pianificate, mercati e burocrazie sono esempi concreti di una più generale differenza fra *trame* autorganizzate di elementi assortiti e *gerarchie* di elementi uniformi. Ma di nuovo trame e gerarchie non solo coesistono e si mescolano, bensì nascono sistematicamente le une dalle altre (De Landa 2003, 22-23).

Il terzo e ultimo esempio, quello di un ecosistema urbano, mostra come, a parere di De Landa, gli ecosistemi *reali* non siano concatenazioni casuali di specie, ma «trame autorganizzate dove le specie sono interconnesse dalla loro complementarità funzionale: preda e predatore, ospite e parassita» (Ivi, 114).

Una cittadina medievale di media grandezza, che poteva contare tremila anime, aveva bisogno di controllare le terre di almeno dieci villaggi limitrofi (un'area di circa tredici chilometri quadrati) per assicurarsi il rifornimento di biomassa commestibile. [...] La caratteristica principale di un ecosistema urbano è l'omogeneità: gli esseri umani *accorciano le catene alimentari* della rete, eliminando la maggior parte degli intermediari e concentrano verso di sé tutti i flussi di biomassa. Se una specie estranea prova a inserirsi in una delle catene alimentari per riprendere un processo di complessificazione viene spietatamente eliminata come "infestante" (delle specie "infestanti" fanno parte anche topi e ratti) (Ivi, 115).

Da questi esempi non solo si evince come la logica parassitaria, nella sua ambivalenza, percorra sempre le relazioni tra le trame e le gerarchie, ma anche che le concatenazioni che ne derivano non sono "casuali", ma accadano ogni qual volta un "operatore" (o "elemento intercalare", come lo sono i "catalizzatori" negli "anelli autocatalitici" studiati per primi da Maturana e Varela³) interagisce *su e in* un accumulo di elementi eterogenei (inorganici, biologici, economici, culturali) facilitandone l'interazione fino a che non si generino «modelli stabili di comportamento endogeno (per esempio configurazioni a intervalli spaziali e temporali regolari)» (Ivi, 62 sgg.; vedi anche Deleuze & Guattari 2015, 461 sgg.). E operatori/catalizzatori in grado di attivare trame parassitarie, se interpretiamo correttamente, possono essere eventi macroscopici come il movimento delle placche tettoniche che frattura gli ecosistemi⁴, eventi microscopici come lo *spillover* di virus o batteri da animali non-umani a animali umani⁵, decisioni politiche di Stati, come, ad esempio, un *lockdown* per fronteggiare una pandemia virale o batterica. Insomma, l'ambivalente logica parassitaria percorre forse tutte le relazioni tra le trame e le gerarchie studiate da De Landa tanto che non solo le gerarchie possono avere un

³ Maturana & Varela 1987.

⁴ Vedi Pievani 2018.

⁵ Cfr. Quammed 2020.

comportamento predatorio, ma anche le trame, per quanto innanzitutto simbiotiche, non ne sono affatto esenti in linea di principio.

Dobbiamo ora aggiungere qualcosa a questa distinzione tra predazione e simbiosi. Non basta affermare che l'ambivalenza del fenomeno parassitario possa produrre violenta distruzione e morte oppure co-esistenza vitale. C'è ancora una caratteristica, propria della simbiosi, su cui riflettere. La simbiosi, infatti, produce ciò che propongo di chiamare *vischiosità invertiva*, mentre la predazione, almeno in prima istanza, no. Il predatore non è mai, a sua volta, predato dalla preda (ma, eventualmente, da altri predatori), al contrario del simbiote che, mentre parassita l'ospite ne è, a sua volta, parassitato; cioè il parassita si reitera attraverso l'ospite, restando invischiato nella vita di quello, ma in modo tale che l'ospite inverte la sua relazione, divenendo il parassita del suo parassita, quindi invischiandosi nella vita di quest'ultimo. Nella simbiosi il parassita è, e, al contempo, *non* è l'ospite e quest'ultimo è, e, al contempo, *non* è il parassita. Il rapporto simbiotico è sempre *asimmetrico*⁶, certo, perché il parassita sempre e comunque “mangia a scrocco” (per quanto in un ambiente che contribuisce a mantenere in vita) e sfrutta l'ambiente nel quale si accasa senza chiedere il permesso, ma è anche, in quanto rapporto simbiotico, reiterato nel suo inverso, tanto da sembrare reciproco. Non c'è un padrone e un servo nella relazione simbiotica, ma, potremmo dire, sempre due padroni a casa d'altri. Ciò significa che, quando si restringe il campo e si pensano le relazioni simbiotiche all'interno delle società umane, bisognerebbe abbandonare del tutto la “dialettica del riconoscimento” – con tutto il suo armamentario simbolico, fatto di padroni e servi, di debiti e colpe – che, quando si impone, è innanzitutto e per lo più un processo difensivo per porre un argine alla vischiosità simbiotica. È questa caratteristica che rende la simbiosi una relazione così affascinante da osservare e pensare. Al contrario, il parassitismo predatorio, sicuramente più semplice da concettualizzare, si impone attraverso una logica in cui all'asimmetria caratteristica delle relazioni parassitarie in generale, si aggiunge un'altra asimmetria. Quella generata dalla sopraffazione. E ciò ha una conseguenza importante, di cui parlerò a breve.

Torniamo alla logica, vischiosamente invertiva, del parassitismo simbiotico.

I simbioti appartengono e non appartengono all'organismo ospite, dicevamo, come accade, ad esempio, per le migliaia di batteri che sono nel nostro corpo. Gli stessi virus, che pure in genere si comportano da distruttivi predatori (da cui il nome latino: *virus*, veleno), in alcuni casi possono diventare simbioti⁷ – pur continuando (paradosso del paradosso) ad appartenere e non appartenere alla vita (se la si pensa nella forma DNA). La simbiosi crea dis-ordine a-significante, nel senso che produce continua inversione vischiosa, per cui il parassita simbiotico non appare solo parassitato dallo stesso ambiente che parassita, ma anche, sempre, parassita di parassiti: il parassita *parassiteggia*, per dirla alla Heidegger, che certo non avrebbe potuto amarli, per quanto fosse esperto di auto-riferimenti paradossali (l'essere dell'essere; l'esser-cosa della cosa ecc.).

⁶ Come ha correttamente sostenuto Graham Harman, correggendo su questo punto la Margulis (Harman 2018, 112). Harman, tuttavia, sostenendo la tesi della non-reciprocità della simbiosi, sembra rifiutare anche la possibilità di attribuire alla simbiosi la caratteristica della “inversione”. Nel presente saggio, invece, si sostiene la tesi, a prima vista paradossale, di un'*inversione* che non implichi “reciprocità”. Ovviamente si tratta di una forma di inversione inclusa in una logica della vischiosità parassitaria.

⁷ Vedi Caetano-Anollé 2015.

I parassiti simbiotici creano continui anelli di retroazione positiva (Maryuana 1978; De Landa 2003, 61 sgg.)⁸, *loop* di *loop* per dirla con Morton (2016), con il rischio che la loro deriva rizomatica non si arresti e che sfaldi l'apparire dell'essere in un inquietante caleidoscopio di forme, rispetto al quale, per un movimento immanente, come quello teorizzato da De Landa, sorgono micro e macro-gerarchie che ne rallentano il flusso, tagliandolo, e che si difendono dalla sua imprevedibilità comportandosi da predatrici, imponendo a loro un ordine, un ordine della forza – per quanto in genere originato reattivamente da una pulsione immunitaria. Ora, quest'ordine della forza, quando si manifesta nelle relazioni umane, può replicarsi e “giustificarsi” attraverso un ordine partitorio “fallico” (nel senso lacaniano), fatto di “valori” e di “divieti”, attraverso un ordine che tuttavia è in grado di funzionare solo fino a che l'asimmetria predatoria storicamente resiste⁹, fatto che non può mai essere dato per scontato. Tuttavia, c'è un'altra ragione che spiega l'origine degli ordini simbolici, ragione che è già apparsa nella descrizione che stiamo tentando di fare delle relazioni parassitarie simbiotiche. Gli ordini simbolici non sono solo funzionali al dominio di una qualche gerarchia, ma servono, contemporaneamente, anche ad altri due scopi: da un lato proteggono le comunità dalla violenza endogena (generate da gelosie, invidie, odi) ed esogena (gli sconvolgimenti causati dalla forza degli elementi naturali), dall'altro danno un ordine di *sensò* all'interno del quale le comunità si orientano in modo da ridurre le fonti di angoscia. Quest'ordine di senso è il prodotto di ciò che Türcke (2010) ha chiamato “coazione a ripetere” e che Peter Sloterdijk ha definito “meccanismo della trasposizione” (Sloterdijk 2004), meccanismi bio-psico-sociali antropogenetici la cui funzione è consistita nel dare accesso al “negativo” e al “male”, attraverso la sua messa a distanza simbolica¹⁰. Ma oltre che dal negativo e dal male, le comunità umane si sono storicamente protette anche da un altro pericolo, vale a dire da quello dell'*insensato* e del *vischioso*¹¹. Ora, le relazioni simbiotiche, che rendono il reale così *weird*, così inquietante, sfuggente e, appunto, vischioso, rientrano prepotentemente nell'ambito di questo secondo pericolo da cui gli ordini simbolici danno protezione.

⁸ A parere di De Landa (2003), è stato Maruyana il primo epistemologo a contrapporre la “retroazione negativa” (che è la retroazione omeostatica già studiata dai pionieri della cibernetica, come Norbert Wiener) alla “retroazione positiva”, in grado di spiegare la proliferazione, per deriva, di connessioni causali non-lineari. «Maruyana – scrive De Landa – contrappone retroazione negativa e “retroazione positiva” (una forma di causalità nonlineare che abbiamo incontrato nella forma dell'autocatalisi). Se il primo tipo di causalità reciproca è stato incorporato nel pensiero occidentale già negli anni Cinquanta, il secondo ha dovuto attendere un altro decennio perché ricercatori come Stanslaw Ulam, Heinz von Foerster e lo stesso Maruyana ne formalizzassero e sviluppassero il concetto. Le dinamiche turbolente che agiscono a monte di un'esplosione sono l'esempio più nitido di sistema governato da retroazione positiva. In questo caso l'anello causale si stabilisce tra la sostanza esplosiva e la sua temperatura. La velocità di un'esplosione è spesso determinata dall'intensità della temperatura [...] ma poiché anche l'esplosione genera calore, il processo è auto-accelerante. Mentre nel caso del termostato lo scopo del meccanismo è tenere sotto controllo la temperatura, qui la retrazione positiva costringe la temperatura ad andare fuori controllo. Forse è proprio perché la retroazione positiva viene considerata una forza destabilizzante che molti studiosi l'hanno sottovalutata rispetto all'omologa negativa» (De Landa 2003, 68-69).

⁹ Non posso approfondire qui questa tesi. Ciò che intendo sostenere è che le partizioni simboliche (quella maschio-femmina è quella che viene in mente per prima, ma le partizioni simboliche binarie – tipicamente “agrilogistiche” e neolitiche, come direbbe Morton – le troviamo in ogni ambito culturale: crudo-cotto, vivo-morto, bello-brutto, buono-cattivo...) funzionano solo quando sono radicate in un asimmetrico dominio di un termine sull'altro. La relazione predatoria diviene così un caso paradigmatico di tale “giustificazione simbolica” di rapporti di forza reali.

¹⁰ Cfr. anche Baudrillard 1990.

¹¹ Per quel che riguarda la difesa nei confronti dell'ignoto e dell'insensato vedi Sloterdijk 2015, 405 sgg.; per la nozione di “vischiosità” vedi Morton 2018a, 43-55. C'è una relazione tra l'*insensatezza* e la *vischiosità*: la prima consiste nella vischiosità del paradosso da cui non è possibile uscire; la seconda consiste nella impossibilità di *mettere a distanza* d'oggetto qualcosa che non riesco a scrollarmi da dosso; anzi, più tento di scacciarla, più ne resto impaniato.

C'è una pagina di *Dark Ecology* di Timothy Morton che forse vale la pena citare a questo punto. Parla del mito di Edipo e di come l'interpretazione psicoanalitica lo abbia, per così dire, "mancato".

Nella sua lettura antropocentrica dell'Edipo, Freud dimentica la Sfinge, l'ambiguo mostro femminile. Un mostro che infesta i confini dell'*agrilogistica*. Il complesso di Edipo è agrilogistico nella misura in cui cancella la presenza, inumana, della Sfinge. Alla fine non rimangono che Edipo e i suoi familiari. Edipo, che pensa di agire autonomamente, esemplifica il *meme* agrilogistico del *Noi abbiamo origine in noi stessi*. Edipo uccide la nullità femminilizzata con la sua "logica" e fa collassare come contraddittoria e inconsistente l'ambigua immagine dell'uomo proposta dalla Sfinge (l'essere che all'alba ha quattro gambe, due a mezzogiorno e tre la sera). Edipo è il filosofo che riduce l'ambiguità dell'enigma (*riddle*) nella semplice sostanza pensante (*Easy Think Substance*) che non dipende da proprietà accidentali. [...] Nel vero mito della Sfinge scopriamo uno strato più antico del codice agrilogistico, soppiantato dalle nuove "civiltà". Ciò che Edipo combatte ha l'aspetto di un angelo assiro, un lamassu femminile, mischiato con una Furia, che porta miasmi. Si tratta della presenza – mai scomparsa – di ciò che [... definisco] *arche-litico*, una primordiale connessione tra umani e non-umani. Bruno Latour ha affermato che non siamo mai stati moderni. Ma forse noi non *siamo mai stati neolitici*. E, a sua volta, il Paleolitico – sia che lo si adori, sia che lo si demonizzi – è anch'esso un concetto che reprime lo scintillio dell'*arche-litico* all'interno delle strutture agrilogistiche, che si sforzano di bloccarlo del tutto. Noi mesopotamiani non abbiamo mai abbandonato la nostra mente cacciatrice-raccogliitrice. [...] Ciò che è più sconcertante (*uncanny*) dell'essere umano è il suo tentativo di liberarsi dallo sconcertante. Oppure: l'uomo è un elemento di disturbo della terra e delle sue forme di vita a causa del suo disperato e disturbante tentativo di liberarsi dal disturbo [dello sconcertante] (Morton 2016, 61-64)¹².

Nei confronti delle relazioni parassitarie di tipo simbiotico, le culture neolitiche hanno eretto gli argini delle partizioni significanti, si sono protette attraverso le prescrizioni "agrilogistiche"¹³, tese a separare e ridurre i *loop*, tra dentro e fuori, tra proprio e improprio, tra vita e morte, tra essere e apparenza, per venire a capo di ciò che sto chiamando vischiosità parassitarie.

La casa del senza casa

Nel 2017, a Valencia, il designer progettista Fernando Abellanas costruisce una piccola casa-studio sotto a un cavalcavia. C'è l'essenziale per poter lavorare e, volendo, per poter dormire, al riparo, la sera, se si fa tardi. È uno dei tanti esempi di *architettura parassitaria* realizzati questo primo ventennio del nuovo secolo¹⁴.

¹² Trad. nostra.

¹³ L'*agrilogistica* è il termine utilizzato da Morton per indicare quella organizzazione misurante dello spazio che si è imposta con Neolitico e che da allora ha funzionato, nelle modalità di un cieco algoritmo culturale, da meccanismo di difesa nei confronti dell'insensatezza delle cose, nonché del loro intrecciarsi e contaminarsi (Morton 2016, 38 sgg.).

¹⁴ Tra i protagonisti dell'architettura parassitaria ci sono Vito Acconci, Kevin van Braak, Shigeru Ban, Inge Roseboom & Mark Weemen, l'Atelier Lieshout e molti altri (vedi Mariani 2008).



Costruzioni nate senza progetto come edifici incrostati a mura, *bidonville* aggrappate ad acquedotti, rifugi sotto i ponti o cavalcavia riciclano illegalmente spazi abbandonati della città. Un *fil rouge* attraversa pratiche dell'auto-costruzione, procedimenti artistici, modalità di occupazione informale dei luoghi, e arriva a definire strategie di riciclaggio architettonico. L'architettura parassita viene esplorata come possibilità di convivenza tra differenti identità, differenti temporalità e differenti modi d'uso (Mariani 2008, 20).

L'adozione della logica parassitaria in architettura e urbanistica le invischia nel loro inverso, nonostante i tentativi di difesa delle tradizionali partizioni significanti tra "ciò che è pubblico" e "ciò che è privato", tra "ordine architettonico" e "disordine architettonico", tra "restauro-recupero" da un lato e abusivismo edilizio dall'altro. Così come il parassita simbiotico, mangiando a scrocco nella casa dell'organismo ospite, trasforma quest'ultimo in un suo ospite, in modo analogo il parassitismo architettonico trasforma ogni casa in una casa abusiva.

Si osservi questa architettura parassitaria di Günther Domenig (realizzata a Steindorf in Austria) e, successivamente, una foto di una *bidonville* di Nairobi:





Non c'è dubbio che il progetto architettonico di Domenig imiti le trame parassitarie delle *bidonville* sparse per il mondo. Lo fa in modo esplicito. Certamente, nella sua realizzazione è osservabile una cura “top-down” nel grado di organizzazione modulare delle volumetrie e dei materiali, mentre la modularità che si osserva nella *bidonville* di Nairobi è dovuta a un accrescimento parassitario di tipo “bottom-up” – eppure, sia detto *en passant*, da cosa deriva quel senso di tranquillità aggiuntiva che proviamo dinanzi all'architettura di Domenig se non forse dal fatto che il “progetto” architettonico abbia imposto un “ordine”, difensivo e tranquillizzante, quindi un argine, al disordine parassitario? Inoltre, a differenza della *bidonville* in cui la miseria, la fame e i contagi parassitari (predatori) la fanno da padrona, con tutte le conseguenze sul piano delle relazioni psico-sociali, nella casa “parassitaria” di Domenig gli spazi interni consentono una vita agiata, tecnologicamente supportata e sufficientemente protetta da contagi. Ciò nonostante, la logica costruttiva appare sostanzialmente la stessa. E ancora: sia nelle *bidonville* che nel progetto dell'architetto austriaco, si manifesta l'ambivalenza predazione-simbiosi che è propria del fenomeno del parassitismo in quanto tale. Domenig si comporta da parassita predatore nei confronti delle trame parassitario-simbiotiche “interne” alle *bidonville* – in modo simile ai *cool-hunter*, ai predatori di “tendenze” che, dagli anni Sessanta dello scorso secolo, infestano le periferie delle metropoli e delle megalopoli di tutto il mondo – ma anche queste ultime, se osservate nel loro complesso, appaiono predatorie nei confronti dell'ambiente urbano o naturale in cui si propagano. Inoltre, anche la casa parassitaria di Domenig appare con-crescere nel suo interno per derive simbiotiche, così come, osservata per converso nel suo rapportarsi all'ambiente esterno, appare imporre la sua gerarchia predatoria, in modo non dissimile dalle costruzioni architettoniche moderniste o post-moderne, al di là delle loro note contrapposizioni. Ciò che risulta del tutto destituita di senso *differenziale* è, tuttavia, l'opposizione tra costruzione architettonica e abuso edilizio, oltre a quella tra la casa stabile (dove vivere) e il rifugio provvisorio (dove sopravvivere).

L'architettura parassitaria è senza *fondamenta* (cfr. Mariani 2008, 33 sgg.), è senza radicamento a un luogo. Il parassita è senza *fissa* dimora, non senza dimora. La dimora parassitaria, infatti, è mobile, perché deve consentire lo spostarsi di luogo in luogo. Non è radicata in un mondo, come la casa contadina che, per dirla con Peter Sloterdijk, è simile a «una sala d'aspetto in cui gli occupanti rimangono finché, nei campi ai margini del villaggio, non giunge l'istante in attesa del quale ci si è dati la pena di restare in un dato luogo – l'istante in cui i vegetali piantati sono idonei a essere consumati, stoccati e seminati» (Sloterdijk 2015, 479-480), ma è piuttosto simile a una

“bolla diadica” che, provvisoriamente, si appoggia ad altre bolle diadiche, formando un aggregato schiumoso (Ivi, 19-55). Anche in questo caso le case senza fondamenta progettate dall’architettura parassitaria – comunque funzionali alle esigenze psico-sociali di provvisorio abbandono delle norme abitative da parte di un vasto numero di abitanti delle metropoli occidentali amanti del campeggio estivo – sono del tutto simili alle case dei nomadi e, soprattutto – lo abbiamo visto a proposito della casa-studio di Abellanas – alle dimore di fortuna dei *clochard* e degli *homeless*. Ma, a questo punto, è necessario ribadire alcune ovvie ma fondamentali distinzioni. La casa di Abellanas può essere assimilata a quella degli “senza fissa dimora” solo a condizione che questo tipo di vita – cioè il sopravvivere (ai margini della società) *per* vivere – sia consapevolmente scelto, come accadeva per gli eremiti antichi, come ancora avviene per gli *yogi*, come in parte accade nella scelta di vivere da *punkabbestia* oppure alla *bohémien* (modo di vivere scelto a volte da artisti e letterati, ad esempio dal giovane Picasso o da George Orwell). Il sopravvivere in questi casi assume le caratteristiche di una specifica “forma di vita”, simbioticamente parassitaria *per* libertà. Tutt’altra faccenda quella degli *homeless per* necessità. In questo caso si tratta, come è noto, di persone che vivono per strada perché vittime di abusi domestici, perché ex-detentuti che non sono stati in grado di “reinserirsi” in società, perché hanno abbandonato per qualche ragione le cure psichiatriche, perché vittime di errori giudiziari oppure perché disoccupati o inoccupati di lungo periodo. Ebbene, in questi casi (che sono comunque la stragrande maggioranza) il sopravvivere per strada, cercando rifugi di fortuna, è sempre il sopravvivere a una qualche forma individuale o sociale di predazione. Un sopravvivere che non è una “forma di vita”, ma spesso solo un trascinarsi verso derive parassitarie sempre più disgreganti, nell’ambito delle quali la violenza predatoria, reattivo-difensiva, la fa da padrona. Ciò nonostante, una parte cospicua di *homeless* – quelli che si trovano in quella situazione da non molto tempo – sopravvivono in attesa di *poter* vivere di nuovo. In questi casi la loro condizione è un’implicita richiesta di diritti per tutti: *che nessuno debba morire di fame, di freddo oppure di malattie*. Le relazioni parassitarie, come dicevo, non sopportano le partizioni differenziali e ciò è manifesto anche in questo caso. Il diritto al parassitismo sociale, quando si manifesta nelle sue modalità simbiotiche, manifesta un diritto elementare del vivente (non solo umano) che sfonda sia le partizioni di specie tra animali-umani e animali-non-umani, sia le partizioni sociali tra occupati e in-occupati, tra lavoratori e non lavoratori. Ma c’è qualcosa in più, e di essenziale, da aggiungere a questo diritto a vivere come parassiti: e cioè che esso non solo sia preso in carico dalla politica (e non sia un semplice obbligo morale), e che non sia solo, come ogni diritto, “universale”, ma, soprattutto, che sia strettamente legato a un diritto all’*anonimato*. Come è già pratica sociale da anni in alcune metropoli europee, il *foodsharing* ha a che fare con questo diritto a vivere da parassiti. A Berlino, dove, alcuni anni fa, ho potuto osservare da vicino questa pratica sociale, in alcuni cortili di grandi stabili è possibile per chiunque, senza alcun controllo, e a qualsiasi ora del giorno e della notte, prendere gli alimenti di cui ha bisogno o che semplicemente desidera. Questi alimenti provengono quotidianamente dalle eccedenze alimentari delle grandi catene di iper-mercati. I paradossi parassitari si moltiplicano: il capitalismo predatorio – come tutte le istituzioni di anti-mercato (Braudel 1982; De Landa 2003, 42 sgg.) – produce eccedenze tali da creare le condizioni perché il diritto a parassitare per vivere sia “universalizzabile”. Tutto ciò esclude il rischio che il parassitismo simbiotico si trasformi in parassitismo predatorio? Niente affatto. Ma forse è in grado di ridurlo.



Installazione di Kevin van Braak (Parco Cittadino "Sonsbeek" ad Arnhem, Olanda)



Homeless.

Psiche simbiotica

Noi parassitiamo il linguaggio, così come ne siamo parassitati. Sempre. Così come, per *pensare*, abbiamo bisogno di parassitare il pensiero di altri, ad esempio, quello dei "classici", ma anche, spesso dissimulandolo, quello dei nostri contemporanei.

Nel suo libro *Language Parasite*, Sean Braune – per quanto giocando in un modo forse un po' troppo disinvolto sulla omofonia tra la parola greca *sitos* (cibo) e il termine inglese *site*, "sito", "luogo" – riflette a lungo su ciò che chiama "parasite of constraint" (Ivi, 18), cioè "parassita del vincolo":

Il parassita del vincolo è sia un ospite che un ospitato e vive dentro di te e con te (caro lettore, caro studioso, caro pensatore). A volte parla in tua vece. Altre volta ascolta per te. E altre volte influenza, decide e formula [per te] in quanto i suoi pensieri e le sue impressioni sorgono inestricabilmente da te stesso. *Pensa e parla*; oppure, io parlo e io penso. Questo chiasmo formula la relazione tra il sito e il para-sito perché il linguaggio è prodotto da un *altro* luogo (*site*) – da un "altrove". Il parassita del vincolo è, in questo senso, linguaggio. Il parassita del vincolo scrive e

parla. Ci insegna attraverso la disciplina dell'epistemologia e i sistemi accademici istituzionali e i media. Forse c'è una tenia a spirale avvolta strettamente all'*interno* della conoscenza e del discorso. [...] Ciò che chiamiamo "il soggetto" è soggetto *di* vari vincoli (Ivi, 18-20)¹⁵.

Le argomentazioni di Braune sono interessanti perché connettono esplicitamente, secondo una logica della vischiosità e dell'inversione, il "contenuto" dei discorsi con i "paradigmi discorsivi" e con la loro "formattazione" mediale. In questo modo è possibile legare la critica alle ideologie alla decostruzione mediale dei discorsi.

Ciò su cui, tuttavia, vorrei riflettere in questo paragrafo è la differenza tra ciò che propongo di definire "simbiosi mediale" e ciò che potremmo chiamare "simbiosi ibridativa" che, come vedremo, sono tra loro necessariamente connesse.

Lo farò riprendendo un concetto ecologico molto utile a tale scopo: quello di *fenotipo allargato*. Morton ne parla spesso:

Quando pensi all'espressione genica, agli effetti che i geni producono nel mondo – egli scrive – cominci a capire che non si ferma all'estrema punta di una forma di vita ma da lì prosegue in qualche modo. Per esempio, l'espressione genica di un ragno (il *fenotipo* del ragno) non si ferma all'estremità delle zampe: il fenotipo si ferma (come minimo) all'estremità della ragnatela. I ragni tessono le loro tele perché i loro geni consentono la tessitura di ragnatele. Pertanto i geni di un ragno non determinano soltanto la forma del suo corpo. Il fenotipo del castoro si prolunga fino al bordo della sua diga. Il fenotipo umano sembra al momento coprire un'ampia fetta di superficie terrestre, fino a un tot all'interno della crosta, motivo per cui chiamiamo Antropocene la nostra attuale era geologica (Morton 2018, 182).

Ciò che in genere si chiama "ambiente", come se fosse qualcosa che esista indipendentemente e al di là delle diverse forme di vita, non è altro, come ci ricorda Morton, che una sorta di assemblaggio di fenotipi di altre forme di vita. Anche le rocce e l'aria lo sono.

Stai respirando a causa di una catastrofe ambientale chiamata *ossigeno*. La Catastrofe dell'ossigeno si è verificata perché l'ossigeno è un escremento batterico, per così dire. Per i batteri anaerobi è stata una conseguenza involontaria del loro stesso successo aver reso venefico il proprio ambiente molto, molto prima che gli umani facessero altrettanto. [...] Perciò alla fine si sono evoluti in modo da nascondersi dentro gli altri organismi monocellulari, diventando i mitocondri, gli organelli dell'energia animale, e i cloroplasti, gli organelli dell'energia delle piante (il motivo per cui le piante sono verdi). È interessante, vero? In un certo senso, anche il fatto che tu respiri è un fenomeno batterico. E il verde di tutto quanto compare nel nostro quadro idilliaco dell'utopia ecologica edenica è un fenomeno batterico (Morton 2018, 183).

Lasciando sullo sfondo l'importante tema della relazione tra la catastrofe di una forma di vita e il suo incistamento simbiotico in altre forme di vita¹⁶, i due brani ci pongono un problema teorico di ordine generale. Se ogni forma di vita si "estende" fenotipicamente nell'ambiente, comportandosi in modo "predatorio", e se l'ambiente di vita è sempre un assemblaggio fenotipico (contingente) di altre forme di vita, allora ciascun ambiente di vita è e, nello stesso tempo, *non* è il fenotipo di una determinata forma di vita (è uno dei paradossi che ineriscono alla logica parassitaria approcciabile forse solo attraverso una logica "dialeteista"¹⁷). Questo è un problema che ossessionò von Uexküll poiché i suoi "ambienti di vita chiusi" in cui vivrebbero le

¹⁵ Trad. nostra.

¹⁶ Vedi Morton 2018, 169 sgg.

¹⁷ Cfr. Baskent & Macaulay Ferguson 2020.

diverse specie viventi sono sempre caratterizzati da “marche ambientali” che, nello stesso tempo, appartengono e non appartengono a quelle forme di vita¹⁸.

È per tale ragione che è utile distinguere la simbiosi *fenotipica* o “mediale” dalla simbiosi *ibridativa* (anche se si tratta di una distinzione concettuale che ha valore solo in prima battuta).

La simbiosi fenotipica è il prodotto dell'*estensione* ambientale o mediale di una determinata forma di vita. Non è riducibile al suo “corpo proprio” ma non è neppure un ambiente biologicamente separato da esso. Anche gli ambienti “tecnici” lo sono, come non solo attestano gli esempi, fatti da Morton, del castoro e del ragno o quello, su cui c'è una vasta letteratura, delle api – per rimanere a quelli più noti, perché la tesi vale per tutte le forme di vita – ma come è ormai acquisito da vari decenni nell'ambito della paleontologia (da Leroi Gourhan a Malafouris), delle neuroscienze (vedi Wolf 2012), della filosofia della mente (vedi Clark & Chalmers 1998 e Di Francesco & Piredda 2012)¹⁹, del pensiero ecologico (vedi Berque 1999) o nella teoria dei media (McLuhan, De Kerkhove). Le “tecniche” devono essere intese come un'estensione fenotipica delle forme di vita, il che significa: le tecniche sono parte essenziale dell'ambiente di vita e sono, per tale ragione, anche la principale condizione bio-trascedentale (per quanto essa, se interpretata secondo una scala di grandezza bio-geologia, appaia del tutto contingente) della percepibilità e praticabilità empirica degli ambienti di vita in generale. Propongo di chiamare “psiche” questa estensione fenotipica (andando, quindi, anche al di là del concetto di “mente allargata”). Se Freud sosteneva che la psiche fosse *estesa* (Freud 1979, 566) – ma identificando tale estensione con il corpo pulsionale prodotto da quella “macchina significante” che dà ordine “sintomatico” alla sessualità nei gruppi umani²⁰ – qui si tratta di pensare le estensioni bio-tecniche come psichiche in una prospettiva transpecifica e ontologicamente allargata. Ciò spiega perché le tecniche modifichino di continuo, come si dice, gli assetti psichici: lo fanno perché esse *sono* la psiche, in quanto estensioni fenotipiche di una forma di vita che retroagiscono su di essa e su se stesse; e nella psiche, per evitare equivoci, rientrano anche i sistemi semiotici in generale, quindi anche il linguaggio umano. Ma ciò spiega anche il “differire” di psiche e corpo, la loro non-identità. La psiche, infatti, è materialmente *fuori* dal corpo, essendone l'estensione fenotipica, ma è anche *dentro* al corpo poiché è una costante ri-formattazione delle sue funzioni percettivo-motorie. Inoltre – e questo forse è la sua caratteristica più importante – la psiche *appare* come fuori dal corpo anche in un senso, paradossalmente, “psichico” poiché, essendo la condizione bio-trascedentale della conoscenza sensuale dell'ambiente di vita²¹ è anche la prospettiva attraverso la quale ciascuna forma di vita conosce se stessa, il suo corpo “proprio”. Una delle conseguenze di tale auto-riflessione psichica è quel che McLuhan definiva “narcosi mediale” (1977, 47-53). Come è noto, elaborando tale nozione, il sociologo canadese re-interpretava il mito di Narciso, così intriso di fascinazione e di non-conoscenza. Narciso è affascinato, fino a innamorarsene, della sua immagine riflessa nell'acqua, ma *non sa* che si tratta della “sua” immagine (questo significa che il mito in questione non ha quasi niente a che fare con il narcisismo studiato dalla psicoanalisi, che, all'inverso, descrive una situazione in cui il soggetto si riconosce in quel che *crede* che sia la sua immagine senza sapere che essa non è propriamente la “sua”). Reinterpretiamo quindi il mito con McLuhan (e anche al di là di lui): Narciso è potentemente affascinato dalle sue protesi tecniche che sente, per così dire, come ciò che è gli *più vicino* e in cui *si sente a casa*; ma non le riconosce come *sue* protesi. È attraverso quelle estensioni che innanzitutto percepisce l'ambiente e interagisce con gli altri; è attraverso quelle protesi che si relaziona al mondo in generale. Ma non lo sa, non ne è consapevole poiché la sua consapevolezza di sé è mediata da quelle medesime estensioni. La nozione di *narcosi mediale* ha,

¹⁸ von Uexküll 2015.

¹⁹ Vedi anche la filosofia della plasticità neuronale di Catherine Malabou (2009).

²⁰ Cfr. de Conciliis 2017 e Cuomo & de Conciliis 2018; cfr. anche Margulis & Sagan 1999.

²¹ Levy Bryant definisce tale caratteristica ontologica “chiusura operativa” (2014, 54 sgg.).

quindi, due aspetti: da un lato essa indica la *fascinazione* nei confronti delle protesi tecniche (fascinazione che è necessario estendere anche alle “interfacce” tecniche attraverso le quali interagiamo strumentalmente con le “macchine”²²), dall’altro essa indica la *cecità trascendentale* di ciascuna forma di vita nei confronti delle condizioni mediali del suo percepire e agire negli ambienti di vita²³.

Prima di proseguire il discorso, vorrei velocemente riepilogarlo riportandolo alla questione parassitaria, che non abbiamo, in effetti, mai abbandonato. Infatti, cos’è una relazione parassitaria se non quella che intercorre tra una forma di vita e l’ambiente in cui è *a casa*? Se tale ambiente in prima istanza ci è apparso come l’estensione fenotipica di una determinata forma di vita e se tale estensione l’abbiamo chiamata *psiche*, dovremmo concludere che non c’è forma di vita che non viva in simbiosi narcotica con la sua psiche, essendone al contempo parassitata, secondo l’inversione invischiante caratteristica di tutte le relazioni parassitarie. Questa è, a mio avviso, una delle ragioni per le quali un pensatore come Sloterdijk abbia ripreso e rielaborato la nozione di *diade*, sostenendo che non esistano individui, ma solo diadi individuali²⁴; la diade, infatti, è sempre una relazione (parassitaria) tra una forma di vita e il suo ambiente psichico (nel senso prima definito). E quando sostiene che la società contemporanea debba essere interpretata come una società *schiumosa* – essendo la schiuma un contingente aggregato di diadi – riporta implicitamente all’attenzione filosofica la questione delle relazioni parassitarie, nella sua urgenza contemporanea e nelle sue strutturali ambivalenze.

Riprendo ora il discorso, perché, come avevo anticipato, c’è qualcosa che non quadra. Per capirlo possiamo avvalerci di due esempi: il primo è quello, riportato da Morton, dell’ossigeno che, prodotto fenotipico di altre forme di vita, ci consente di vivere; l’altro è quello della relazione rizomatica tra la vespa e l’orchidea, proposto da Deleuze e Guattari:

L’orchidea si deterritorializza formando un’immagine, un calco di vespa: ma la vespa si riterritorializza su quest’immagine; essa nondimeno si deterritorializza, divenendo essa stessa un pezzo dell’apparecchio di riproduzione dell’orchidea; ma essa riterritorializza l’orchidea trasportandone il polline. La vespa e l’orchidea fanno rizoma, in quanto eterogenee [...] divenire-vespa dell’orchidea, divenire-orchidea della vespa. [...] Non c’è imitazione né rassomiglianza, ma esplosione di due serie eterogenee nella linea di fuga composta da un rizoma comune che non può più essere attribuito né sottomesso ad alcunché di significante (Deleuze & Guattari 2017, 45-46).

I due esempi sono inquadrabili in uno stesso modello che propongo di definire di *simbiosi ibridativa*. L’ossigeno che respiriamo è parte del fenotipo di batteri anaerobi, con i quali viviamo in simbiosi; la vespa “territorializza” l’orchidea ma ne è, a sua volta, territorializzata e, all’inverso, l’orchidea territorializza ed è territorializzata dalla vespa. Si tratta certo di una simbiosi, ma non di una simbiosi fenotipica, bensì di una simbiosi ibridativa molto più ampia. L’ibridazione, è bene ricordarlo, non deve essere confusa con la “contaminazione”, ma non perché i due fenomeni non possano spesso ricorrere insieme e risultare connessi, ma perché l’ibridazione è un fenomeno più ampio e radicale della contaminazione. Infatti, per fare un esempio, quando, attraverso le opportune interfacce, io interagisco con delle macchine e non con degli strumenti/protesi, io realizzo un’ibridazione e non una contaminazione – ovviamente se si distinguono concettualmente gli “strumenti-protesi” dalle “macchine”, le quali sono dispositivi tecnici in grado di fare operazioni che la nostra specie non è in grado di fare né fondandosi sulle sue strutture bio-sensoriali né sulla base delle sue estensioni fenotipiche. Per essere ancora più esemplificativo, immaginiamo una macchina per la visione termica; certo, per

²² Sulla distinzione concettuale tra la tecnica strumentale e la tecnologia macchinica cfr. Costa 2015.

²³ Vedi anche Cuomo 2017b.

²⁴ Sulla teoria delle “diadi” individuo ambiente cfr. Sloterdijk 2009, pp. 333-390 e Sloterdijk 2017, 284 sgg.

adoperarla, è necessario che ci sia data un'interfaccia strumentale²⁵, ma la macchina in quanto tale è in grado di compiere un'operazione (la trasduzione visiva di variazioni termiche, in questo caso) che né la specie umana, né le sue "protesi" fenotipiche sarebbero in grado di realizzare. La nostra interazione con le macchine, quindi, ha la medesima caratteristica di una interazione tra specie viventi differenti. Quindi, anche in questo caso, la simbiosi non ha la caratteristica di una simbiosi mediale fenotipica ma quella di una simbiosi ibridativa. L'ambiente non è mai solo l'estensione fenotipica di una forma di vita, ma è sempre un assemblaggio²⁶ di fenotipi "alieni"²⁷. Questa conclusione ci permette anche di mettere in luce un errore che è stato fatto frequentemente in passato anche nelle teorie dei media. È il medesimo errore di quel culturalismo integrale che per decenni è stato sostenuto da antropologi e sociologi, consistente nel ritenere che le culture umane fossero una costruzione sociale senza alcuna relazione con la biologia, o meglio con la bio-tecnologia²⁸. L'idea che i media siano in grado di formattare integralmente il reale ambientale si basa su un errore di generalizzazione che, in base al lessico ora proposto, riduce la simbiosi ibridativa alla simbiosi fenotipica, come se il reale materiale fosse privo di forma²⁹ tanto da essere sempre disponibile a una formattazione fenotipica estrinseca. E invece l'ambiente è già sempre costellato di *marche*, che appartengono e non appartengono ai fenotipi delle diverse forme di vita ma rispetto alle quali esse reagiscono, di *layout* che sono il fenotipo di altre forme di vita e che costituiscono le *affordance*³⁰, cioè le ingiunzioni pragmatiche cui tutte le forme di vita sono coinvolte.

Mi avvio alla conclusione, attraverso alcune considerazioni lasciate volutamente aperte ad approfondimenti ulteriori e a possibili revisioni concettuali.

Innanzitutto, per quanto prima affermato, le simbiosi ibridative, non essendo fenotipiche, non possono essere considerate "psichiche". Potremmo però dire che esse possono *sembrare* psichiche solo per il fatto che, per realizzarle, è necessaria la mediazione fenotipica. Tornando all'esempio delle nostre ibridazioni con le macchine, ciò che "narcotizza" (nel senso prima definito) non è la relazione umano-macchinica, bensì la relazione tra gli esseri umani e le interfacce tecniche che, necessariamente, "traducono", operando come metafore materiali³¹, le operazioni macchiniche *per* gli assetti psico-corporei della nostra specie. Ma non dobbiamo dimenticare che parlare di narcosi mediale (o fenotipica) non implica alcun giudizio negativo (o positivo), ma descrive solo un processo psichico ineliminabile – e che in buona sostanza determina il sentimento del "sentirsi a casa". Inoltre, è importante sottolineare che non ci sono tecniche non-narcotizzanti (per quanto, invece, esistano tecniche più o meno "eccitanti"³²); ad esempio, la scrittura alfabetica oppure la cosiddetta "oralità primaria" (se mai sia esistita)³³ narcotizzano a loro modo: affasciano e rendono ciechi nei confronti della stessa prospettiva mediale che "aprono".

²⁵ Per quel che concerne una possibile (e provvisoria) definizione della nozione di "interfaccia", limitatamente alle interazioni tra gli umani e le macchine, potremmo affermare che essa sia uno strumento in grado di *tradurre* per la strutturazione psico-corporea umana le operazioni macchiniche. Allargandone il concetto a tutte le forme di vita, potremo dire che l'interfaccia sia un *adattamento* fenotipico ad un ambiente di vita caratterizzato dall'essere un eterogeneo assemblaggio di altri fenotipi (per Deleuze e Guattari, essa sarebbe una tecnica di de-territorializzazione).

²⁶ Sulla nozione di "assemblaggio macchinico" rimando a Bryant 2014, 75-108, Vedi anche De Landa 2006.

²⁷ Vedi Bogost 2012.

²⁸ Cfr., su tale errore, Berque 1999 e Barbanti 2017.

²⁹ Cfr. Günther 2004.

³⁰ Cfr. Gibson 2014.

³¹ McLuhan parlava dei media come *metafore* proprio in questo senso (McLuhan 1977, 62 sgg.).

³² Per un chiarimento su questa nozione di "eccitazione" mediale rimando a Cuomo 2014 e Cuomo 2017.

³³ Cfr. Ong 1986.

La seconda considerazione riguarda il fatto che, nella prospettiva del parassita (in particolare di quello simbiotico), l'opposizione partitoria tra *l'essere a casa* e *l'essere fuori casa* appare destituita di fondamento. Il parassita è sempre, contemporaneamente, *a casa* e *fuori casa*. È sempre "a casa" perché è sempre "accasato" nelle sue protesi fenotipiche, che porta sempre con sé – anche quando esse sembrano ridotte all'essenziale, come (per restare ancora nel campo umano) nell'antico cinismo o in certe scelte "francescane" contemporanee³⁴, perché non bisogna dimenticare che il *linguaggio* è forse la più importante delle protesi fenotipiche. Ma è, al contempo, sempre "fuori casa" perché il suo ambiente di vita non è mai solo il suo ma un contingente assemblaggio di fenotipi non solo di altre forme di vita – comprensive di quelle "al silicio"³⁵ – ma anche di processi inorganici (De Landa 2003). Il parassita, che sopravvive per vivere, deve fare continuamente i conti con il "fuori" dalla psiche e adattarsi secondo le modalità dell'ibridazione.

Ricordiamo ancora, in conclusione, l'esempio (citato da Morton) dei batteri anaerobi che, per sopravvivere sono diventati simbiotici di altre forme di vita (trasformandosi in mitocondri e in coroplasti). Che cosa può dirci questo esempio? Che, anche limitandoci alla storia geologica (senza scomodare quella cosmica), accanto alle estinzioni di massa (forse già sei) che hanno determinato la sparizione violenta di numerose specie viventi, ci sono state catastrofi biotiche la cui conclusione non è stata la sparizione delle forme di vita in questione ma ciò che potremmo chiamare il loro incistamento simbiotico-ibridativo in altre forme di vita. Quando si discute della possibile catastrofe cui la specie umana starebbe andando incontro, una tale (possibile) alternativa simbiotico-ibridativa non viene quasi mai presa in considerazione.

Eppure su questo pianeta "infetto" (Haraway 2019), in questa lunga fase di fine del Neolitico, con la possibilità che essa sia sempre più caratterizzata da violenti sconvolgimenti climatici, nonché da sempre più ricorrenti *spillover* di specie, potrebbero anche sorgere, proprio attraverso la logica parassitaria che abbiamo sommariamente descritto – in modo probabilmente del tutto impersonale e "improvvisativo" –, nuove forme di convivenza inter-specie (comprendendo all'interno delle specie viventi, come dicevano, anche la vita "al silicio"), nuove forme di coabitazione, non necessariamente migliori di quelle che la nostra specie ha sperimentato nel suo passato, ma neanche per forza di cose peggiori. Del resto, come specie, abbiamo sempre coabitato, senza fissa dimora.

Bibliografia

Agamben, Giorgio. (2018). *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. In Id. *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2005*. Macerata: Quodlibet, pp. 889-1003.

Barbanti, Roberto. (2017). Il sottrarsi della "base" al "fatto". Complessità tecnologica e organica. In Cuomo, Vincenzo & Pelgreffi, Igor. *Arti e tecniche nel Novecento. Studi per Mario Costa*. Pompei: Kaiak Edizioni, pp. 15-38.

Baskent, Can & Macaulay Ferguson, Thomas. (2020). (a cura di). *Graham Priest on Dialetheism and Paraconsistency*. Cham: Springer.

Baudrillard, Jean. (1990). *Lo scambio simbolico e la morte*. Trad. it. di G. Mancuso. Milano: Feltrinelli.

Berque, Augustin. (1999). *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.

³⁴ Agamben 2018.

³⁵ Vedi Emmeche 1996.

- Bogost, Ian. (2012). *Alien Phenomenology or What It's Like to Be a Thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Braudel, Fernand. (1982). *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII). I tempi del mondo*. Trad. it. di C. Vivanti. Torino: Einaudi.
- Braune, Sean. (2017). *Language parasites. Of Phorontology*: punctum books.
- Bryant, Levi R. (2014). *Onto-Cartography. An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh University Press.
- Caetano-Anollés, Gustavo. (2015). Untangling the Origin of Viruses and their Impact on Cellular Evolution. *Annals of New York Academy of Sciences*, Vol 1341, Issue 1. *DNA Habitants and Their RNA Inhabitants*, pp. 61-74.
- Clark, Andy & Chalmers, David. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58, 1.
- Costa, Mario. (2015). *Dopo la tecnica. Dal chopper alle simlucose*. Napoli: Liguori.
- Cuomo, Vincenzo. (2014). *Eccitazioni mediali. Forme di vita e poetiche non simboliche*. Pompei: Kaiak Edizioni.
- Cuomo, Vincenzo. (2017a). *Una cartografia della tecno-arte. Il campo del non simbolico*. Napoli: Cronopio.
- Cuomo, Vincenzo. (2017b). *Sull'inconscio mediale*. In de Conciliis 2017, 117-136.
- Cuomo Vincenzo & de Conciliis, Eleonora. (2019). (a cura di). *Sublimazione. Annuario Kaiak n. 4*. Milano: Mimesis.
- de Conciliis, Eleonora. (2017). (a cura di). *Inconscio. Semantica, sintassi, storia*. Pompei: Kaiak Edizioni.
- De Landa, Manuel. (2003). *Mille anni di storia non lineare. Rocce, germi e parole*. Trad. it di S. Ferraresi. Torino: instar libri.
- De Landa, Manuel. (2006). *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. (2017). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. A cura di P. Vignola. Napoli: Orthotes.
- Di Francesco, Michele & Piredda, Giulia. (2012). *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?* Milano: Mondadori.
- Emmeche, Claus. (1996). *Il giardino nella macchina. Della vita artificiale*. Trad. it. di S. Frediani. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, Sigmund. (1979). *Opere*. Ed. it. a cura di C. Musatti. Vol. XI. Torino: Boringhieri.
- Gibson, James J. (2014). *L'approccio ecologico alla percezione visiva*. A cura di V. Santarcangelo. Milano: Mimesis.
- Günther, Gottard. (2008). *La conscience des machines. Une métaphysique de la cybernétique*. Trad. fr. par F. Parrot et E. Kronthaler. Paris: L'Harmattan.

Haraway, Donna. (2019). *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, Roma: Nero.

Harman, Graham. (2018), *Object Oriented Ontology. A New Theory of Everything*: Pelican (Penguin Books).

Hillaire, Norbert. (2019). *La Réparation dans l'art*. Paris: Scala.

Malabou, Catherine. (2009). *Le Chambre du Milieu. De Hegel aux Neurosciences*. Paris: Hermann.h

Margulis, Lynn. (2001). *The Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*. London: Phonix.

Margulis, Lynn & Sagan, Dorion. (1992). *La danza misteriosa. Perché siamo animali sessuali*. Trad. it. di S. Coyaud. Milano: Mondadori.

Marini, Sara. (2008). *Architettura parassita. Strategie di riciclaggio per la città*. Macerata: Quodlibet.

Maruhyana, Magoroh. (1978). Symbiotization of Cultural Heterogeneity. Scientific, Epistemological and Aesthetic Bases. In Id & Hrakins Arthur M. *Cultures of the Future*. Mouton: The Hague, pp. 455-474.

Maturana, Humberto R. & Varela, Francisco J. (1987). *L'albero della conoscenza*. Trad. it. Di G. Melone. Milano: Garzanti.

McLuhan, Marshall. (1977). *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E. Capriolo, Milano: Garzanti.

Morton, Timothy. (2016). *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*. New York: Columbia University Press.

Morton, Timothy. (2018a). *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*. Trad. it. di V. Santarcangelo. Roma: Nero.

Morton, Timothy. (2018b). *Noi, esseri ecologici*. Trad. it. G. Carlotti. Bari-Roma: Laterza.

Ong, Walter. (1986). *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*. Trad. it. di L. Loretelli. Bologna: Il Mulino.

Pelgreffi, Igor. (2020). Note su *Le parasite* di Michel Serres. *Kaiak. A Philosophical Journey, 7. Parassitismi*.

Pievani, Telmo. (2018). *Homo sapiens e altre catastrofi. Per un'archeologia della globalizzazione*. Milano: Meltemi.

Polizzi, Gaspare. (2020). «Irreversibile come il flusso di un fiume»: Serres e il parassitismo. *Kaiak. A Philosophical Journey, 7. Parassitismi*.

Quammen, David. (2020). *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*. Trad. it. di L. Civalleri. Milano: Adelphi eBook.

Serres, Michel. (2014). *Le parasite*. Paris: Pluriel.

Sloterdijk, Peter. (2004). *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*. Trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara. Milano: Bompiani.

Sloterdijk, Peter. (2009). *Sfere. I. Microsferologia. Bolle*. Trad. it. di G. Bonaiuti. Roma: Meltemi.

Sloterdijk, Peter. (2015). *Sfere. III. Schiume. Sferologia plurale*. Ed. it. a cura di G. Bonaiuti. Milano: Cortina.

Türcke, Christoph. (2012). *La società eccitata. Filosofia della sensazione*. Trad. it. di T. Cavallo, Torino: Boringhieri.

von Uexküll, Jakob (2015). *Biologia teoretica*. Ed. it. a cura di L. Guidetti. Macerata: Quodlibet.

Wolf, Maryanne. (2012). *Proust e il calamaro. Storia e scienza del cervello che legge*. Trad. it. di S. Galli. Milano: Vita e Pensiero.