

*L'INTRUSIONE DEL VOLTO
PER UNA CRITICA DELLO SPAZIO INTERFACCIALE*

di Eleonora de Conciliis

Abstract

If the protrusion-face constitutes a typical evolutionary feature of humans, the interfacial space (that currently is technological, too: the relational space unlocked by the interfaces) represents its psychic and social dimension: a protean not-space not easily catchable by the thought. Indeed, what do human faces express, presuming their unlimited mobility and differentiation that artificial interfaces try to imitate, deform and eventually erase? This transcendental work, on both sides of its particular and mysterious detectability, is for what? What's its story? What's its future, above all? Starting from two exemplary thinkers (Lévinas and Deleuze & Guattari) who reflected upon this issue, the article tries to reformulate those questions in the light of Sloterdijk's spherology.

1. A passo di gambero

*Il viso [...] è un racconto dell'orrore
Deleuze & Guattari*

La protrusione del volto, resa possibile dal bipedismo, dalla dieta carnea e dalla postura eretta, costituisce il risultato di una lentissima evoluzione nonché una prerogativa esclusivamente umana, tra quelle dei primati: soltanto gli individui della nostra specie, e soltanto da alcune migliaia d'anni, possiedono un volto socialmente ed esteticamente 'lavorato', unico e amabile, oppure detestabile – i mammiferi superiori hanno un muso, le scimmie, ancorché espressiva e riconoscibile dagli altri membri del gruppo, una faccia.

L'uomo è divenuto l'animale dal viso glabro e sporgente, elevatosi dal suolo per vedere e così dominare l'ambiente (per "mondificarlo", in termini heideggeriani), ma per ciò stesso si reso è visibile (*sichtbar*: cfr. Blumenberg 2014) da potenziali predatori, sia intra- che extra-specifici: la plurale reciprocità visiva dei volti ha dischiuso una dimensione di trasparenza ma anche di opacità psichica – uno *spazio vincolante* intriso di empatia e desiderio che chiameremo *spazio interfacciale intimo*, ma anche di potere e vulnerabilità, che potremmo definire *spazio interfacciale esterno* o propriamente 'sociale'. In entrambi i casi, lo spazio interfacciale non è semplicemente lo sfondo statico, ma l'habitat pulsante dell'umano. La visione incrociata dei visi umani può generare euforia e sicurezza, e un minuto dopo aggressività e paura. Si tratta di un milieu vivo e immersivo, di un macro-sensorio che vibra, si muove e si trasforma nel tempo – di una sfera animata, per dirla con Sloterdijk, in cui i *sapiens* si auto-plasmano e in cui si generano le loro diversificate esperienze visuali.

La socialità culturale di *sapiens* ha fatto insomma del volto, ben al di là dello sguardo e della voce, un agente segnico di straordinaria e minuziosa complessità rispetto al resto del corpo, un iper-segno dall'inesauribile potenziale espressivo e comunicativo: dalla mimica al maquillage, grazie alla dominante visiva delle sue capacità significanti il viso sembra condensare sulla sua piccola superficie l'intera gamma di possibilità della nostra vita

emotiva e intellettuale – della nostra ‘soggettività’¹. Nei milieu urbani, domestici o telematici in cui le facce si sfuggono, si attraggono o semplicemente si studiano, soltanto un umano (e non solo in Occidente) è in grado di cogliere ed utilizzare a scopo comunicativo l’astratta espressività visiva di un emoticon sul suo smartphone, o al contrario affermare, di un individuo dalla faccia immobile e inespressiva, che sembra essere ‘senza volto’: l’assenza di volto è mostruosa quanto la stessa deformità di alcuni visi, causata ad esempio da una cicatrice, una malattia, un’ustione o semplicemente dalla vita che scorre.

In virtù di tale energia iconica, che procede sia per astrazione che per complessificazione e stratificazione, lo spazio interfacciale (a cui andrebbe aggiunto quello tecnologico, cioè lo spazio intimo o sociale ‘espanso’ dalla protetica informatico-digitale) si configura come un non-luogo proteiforme, che nella sua ovvia e pervasiva visibilità tende a sfuggire alla presa del pensiero. Che cosa significa, infatti, la visività che il bambino stilizza, l’artista cattura e il tempo devasta? Che cosa esprimono i volti umani, nella loro infinita mobilità e differenziazione che le interfacce artificiali imitano e insieme deformano o, al limite, cancellano? Qual è, se esiste, il loro trascendentale fungere, al di là (o al di qua) della loro singola, misteriosa riconoscibilità, qual è la loro storia (perché anche la visività ha una storia, nonché una preistoria²), e soprattutto, qual è il loro futuro?

Se la letteratura ha fornito innumerevoli e suggestive risposte ai primi interrogativi, alla luce dell’attuale eclissi sub-oculare, o meglio della *riduzione* della visività imposta per un tempo eccezionalmente lungo (in termini psicosociali) da quella specie di burka unisex che è la mascherina (*face-mask*) – presidio antivirale e insieme gadget globale –, l’ultima domanda non sembra affatto retorica, e neppure discretamente formulabile da ricercatori confinati a insegnare davanti a un monitor in asettici dipartimenti di biologia evolutiva o di antropologia culturale, bensì foriera di una ramificata questione filosofica (*Frage*, ma anche *Sache*) che nientifica l’oggetto stesso dell’analisi – perché il volto, in quanto nodo dello spazio interfacciale, non è affatto un ente, una *cosa-oggetto* (*Ding*), ma una relazione, o meglio una rete di relazioni e soprattutto una prospettiva (in senso nietzschiano oltre che spaziale) nonché un processo che dissolve ogni approccio ontologico alla questione – alla cosa stessa.

Un tale processo impone al pensiero di procedere nello spazio interfacciale letteralmente a ritroso, o meglio per sprofondamenti metaforici e grazie a una sorta di arbitraria campionatura filosofica, pur sapendo che abbozzare, nello spazio di un breve articolo, una genealogia critica del volto, equivale nel migliore dei casi a ricamare delle suggestive ipotesi e a fabbricare qualche concetto di risulta. Tuttavia vale letteralmente la pena (cioè attraverso una sorta di sofferenza speculativa) correre il rischio: per comprendere quella che potremmo definire la nuova, reciproca estraneità dei volti o la pericolosa intrusione della visività in un ambiente post-intimo e post-sociale (oltre che post-umano) che per ragioni non solo sanitarie ne sta riducendo l’iper-significanza, proveremo ad aggirare l’immancabile Sartre e a partire dalla metafisica lévinassiana, dalla sua intima spiritualità etico-visuale ancora umanocentrica, per poi deviare, grazie al gioco concettuale ma anche genealogico tra territorializzazione e deterritorializzazione formulato da Deleuze e

¹ Come ha ben compreso Georg Simmel nel breve ma denso scritto *Il significato estetico del volto*: «Non c’è [...] nel mondo visibile, alcuna struttura che come il volto umano unisca una così grande varietà di forme e superfici in una così incondizionata unità di senso» (Simmel 1985, 44).

² Sul tema esistono innumerevoli studi, alcuni dei quali derivano da, e insieme confermano l’ipotesi darwiniana della *self-domestication* della nostra specie: dal pionieristico Thompson 1891-1892, fino al recentissimo articolo di Lacruz et al. 2019, e alla quasi coeva scoperta genetica del team di ricerca guidato dal prof. Giuseppe Testa (docente di biologia Molecolare all’Università di Milano), relativa a un gene della cresta neurale ‘responsabile’ dei tratti prosociali del volto umano: cfr. l’articolo collettaneo Zanella et al. 2019.

Guattari, verso una posizione metamorfica esplicitamente extra-umana, ovvero una fluidificazione rizomatica, un divenire orizzontale oltre che 'esteriore' della viseità, e infine provare, attraverso la parte forse meno acrobatica della sferologia sloterdijkiana, a mettere in discussione il volto *dall'interno* del corpo, con un paradossale effetto di decentramento e sprofondamento riflessivo dell'umano ad opera del preumano; decostruendo la funzione dello spazio interfacciale come *uno* (e non il primo) dei fattori dell'antropogenesi, si può giungere a ribaltare completamente, e letteralmente, il 'punto di vista' irriducibilmente soggettivo (ma implicitamente normativo) sulla/della viseità. Ciò equivale a esplorare la nostra oscura consistenza inter-corporea, che della dimensione inter-visiva, ancorché ravvicinata e illusoriamente spontanea, costituisce la preistoria e, forse, annuncia la post-storia.

2. La metafisica del volto

L'etica è un'ottica
Emmanuel Lévinas

Percorrere lo spazio interfacciale significa vedere (con gli occhi della mente, s'intende) una dimensione altrimenti invisibile perché costitutiva – ma non in senso trascendentale, puro, bensì ad un livello empirico, storico e sporco. Questo spazio è stato tuttavia depurato da buona parte della filosofia post-fenomenologica francese, affinché potesse fungere da sorgente profonda eppure visibile dell'esteriorità, ovvero 'dischiusura' (per dirla con Nancy) della dimensione etico-relazionale umana, nonché residuo orizzonte della trascendenza monoteistica. Si è trattato in altri termini di disinnescare o quanto meno sospendere la componente comparativo-aggressiva dello spazio interfacciale sociale, grazie alla valenza etico-erotica di quello intimo, originariamente diadico.

Inoltre dal punto di vista storico-teologico dopo Auschwitz, cioè una volta distrutta l'onnipotenza e rifiutata come falsa ogni manifestazione ontologica del divino, l'epifania del Volto (*visage*) sembra costituire l'unica esperienza di *valore* possibile nell'universo etico (cfr. Lévinas 1990, 191-224) – un valore paradossalmente assoluto perché letteralmente sciolto da ogni riferimento agli utilizzabili, cioè dalla 'mondità' del mondo, (sempre in termini heideggeriani); nel pensiero di Lévinas, che della filosofia morale post-fenomenologica costituisce forse la punta più avanzata, esso può emergere in tutta la sua 'franchezza', nella sua misteriosa 'dignità', perché viene epochizzato tutto ciò che il volto (stavolta minuscolo) è o finge di essere, in quanto oggetto commensurabile e sostituibile, cioè neutralmente *valutabile*: il suo ruolo o maschera sociale. La sua 'nudità' espressiva lo sottrae alla durezza del politico, così come al *prezzo* che, ad esempio, un viso di donna può avere nell'esperienza ormai tecnologizzata dello spazio interfacciale, per collocarlo invece nel registro della incommensurabilità etica dell'affettività, in quanto desiderio letteralmente meta-fisico, *incorporeo* dell'Altro; la sua esteriorità, lungi dal significare estraneità, cioè distanza, implica una preferenza assoluta e infondata, un'emozione di corrispondenza e dunque di vicinanza segreta, irriducibile all'oggettività e alla reificazione, 'tra' chi guarda e chi è guardato: «Il volto si è rivolto a me – e questa, appunto, è la sua nudità» (Lévinas 1990, 73). In questo 'tra' o spazio interfacciale per così dire anti-sartriano (si pensi alle memorabili pagine de *L'Essere e il Nulla* dedicate allo sguardo), il valore assoluto di *un* volto viene percepito e sbalzato fuori come *sensu trascendente* della relazione: «la metafisica desidera l'Altro al di là delle soddisfazioni» (*ivi*, 32).

Oltre che con la differenza interindividuale socialmente intesa, l'unicità dei Volti non dovrebbe aver niente a che fare neppure coi corpi sessuati, coi volti amati fino alla follia, insomma con la passionalità dei vincoli interfacciali: essa «non si ottiene con la differenza

che manifesta *tal dei tali* o *tal dei tali* distinto dagli individui che appartengono all'estensione dello stesso genere logico» (Lévinas 1998, 271). Tuttavia, poiché nella nostra civiltà l'unica relazione interindividuale che ha la pretesa di trascendere i ruoli ed escludere l'artificialità dei rapporti sociali è quella erotica, il linguaggio con cui Lévinas tematizza la trascendenza agapica del Volto è, quasi sempre e suo malgrado, un linguaggio erotico – salvo ribadire che l'eros è reso possibile da questa trascendenza:

Io [...] non penso che Agape nasca da Eros. Tuttavia non nego che la sessualità rappresenti un importante problema filosofico: il senso della divisione dell'umano in uomo e donna non si riduce ad un problema biologico. Un tempo³ pensavo che l'alterità cominciasse nel femminile [...]. Ora non posso dirle di più: in ogni caso penso che l'Eros non sia l'Agape, che l'Agape non sia un derivato né l'estinzione dell'amore-Eros. Prima dell'Eros c'è stato il Volto: l'Eros stesso è possibile solo tra Volti (*ivi*, 148).

Insomma, nella sua superiorità etica il Volto dell'Altro verrebbe prima del suo corpo e di quello altrui, dunque prima della sessualità e della socialità: l'alterità non sarebbe riducibile alla sessuazione, perché la trascende in modo originario. Non è questa la sede per formulare una critica della (quanto meno problematica) distinzione lévinassiana tra Eros e Agape⁴; qui interessa piuttosto sottolineare che in termini fenomenologici la *Sinngebung* (donazione di senso) etica è determinata dalla responsività suscitata da un Volto che 'buca' intimamente l'ovvietà dello spazio interfacciale esterno o sociale. Si tratta cioè del risvolto metafisico di un evento possibile, non necessario: empirico, non trascendentale eppure trascendente, col quale Lévinas cerca di portarsi fuori del campo per così dire 'controllato' dal lacaniano soggetto paranoico della civiltà, ma senza per questo farlo coincidere col più o meno illusorio – immaginario – 'miracolo dell'amore' (cfr. Lacan 2008 e 2011): solo il Volto di un Altro, e solo in quanto Volto, può manifestare noumenicamente, ma a un livello indubitabilmente *reale*, all'io (minuscolo) la trascendenza infinita dell'esperienza etica, che solo raramente può a sua volta tradursi in responsabilità infinita nei confronti di un altro, cioè nella gratuità della bontà, talvolta fino alla morte.

Questo carattere di eccezionale, direi quasi dispendiosa *possibilità* dell'esperienza etica dell'Altro, ovvero l'entrare l'uno per l'altro degli animali umani nel campo noumenico del Volto, conduce Lévinas a una riflessione completamente de-teologizzata e depotenziata dell'esperienza religiosa: Dio 'viene all'idea' soltanto nel volto di un altro (ad esempio di un mendicante, di un migrante, di un disabile: nella mostruosa eppure sublime dignità della vulnerabilità assoluta), e perciò non può essere oggetto di conoscenza né di timorosa venerazione. In quanto «la dimensione del divino si apre soltanto a partire dal volto umano» (Lévinas 1990, 76), nello spazio interfacciale esterno Dio rappresenta semplicemente il Terzo, l'Egli, ovvero il *tempo intimo* – quel 'passato immemorabile' dell'*Illeité*' (intraducibile ma tradotto in italiano con *Eglità*) che nelle intenzioni di Lévinas impedisce la chiusura diadica nell'Eros e chiama alla relazione etica con altri, alla responsabilità (cfr. Lévinas 1986). Come risposta evenemenziale (dunque non obbligatoria) eppure vincolante e vincolata alla vulnerabilità del Volto, questo Bene (scritto in maiuscolo solo per distinguerlo dal bene materiale) sovrasta il semplice desiderio e porta il linguaggio al di là della sua stessa funzione simbolica, umanizzando e insieme divinizzando l'animale viseico: «La particolarità d'altri nel linguaggio, lungi dal rappresentare l'animalità o un residuo di animalità, costituisce l'umanizzazione totale

³ Nell'intervista qui riportata, che è del 1982, Lévinas si riferisce a *Il Tempo e l'Altro*, testo scritto nel 1947.

⁴ Su ciò mi permetto di rinviare a de Conciliis 2005.

dell'Altro, [il cui] volto rompe il sistema» (Lévinas 1998, 62-63) del simbolico (per usare ancora una terminologia lacaniana), lacerando lo spazio interfacciale.

Intromettendosi nell'economia superficiale dei valori o nella corporeità degli scambi, l'in-finità del volto dell'Altro chiama l'individuo alla responsabilità al di là della sua stessa soggettività. In tal senso Dio, come Terzo, custodisce l'esteriorità metafisica potenziale e intrusiva del volto di *ogni* individuo; ma dietro quest'Altro-Terzo, cioè alle spalle del concetto *superiore* di terzietà, sta sempre, altrettanto potenzialmente ma insieme originariamente, l'amato Tu, colui che è stato assurdamente deificato come unico nello spazio interfacciale *intimo*: se Dio è il volto, il *suo* volto è Dio. Egli non mi guarda dall'esterno, ma già da sempre dall'interno, dal basso o ad esempio da un cuscino, mi avvolge, mi tocca; in modo del tutto gratuito e casuale, mi riconosce come un corpo oltre che come un volto, sbalzando la mia unicità fuori dello spazio interfacciale sociale.

In questo spazio, invece, il faccia-a-faccia dei «volti brutali» (Lévinas 1998, 276) provoca situazioni che sono l'esatto contrario della bontà, nonché della responsabilità morale: se il Volto è Dio, la faccia è satanica o, in modo perfettamente speculare, ridotta al muso di un animale da macello. L'assassino, per poter levare la mano contro il volto dell'altro, deve semplicemente guardarlo come *ciò* che «invita ad un atto di violenza» (Lévinas 1984, 97), cioè esperire il carattere selettivo della sua visione binoculare, panoramica e predatoria, come volontà di potenza negatrice: essa nega la semplice esistenza di un volto-cosa (*Ding* o anche *Stück*, pezzo: l'ebreo nel lager nazista) che non è il proprio, di un ente che nella sua mera differenza ontica costituisce un'insopportabile, intrusiva minaccia rispetto al medesimo, una sfida, un affronto o semplicemente un fastidio. Nella maggior parte delle relazioni visive che non sprofondano nell'eros e non si sollevano all'etica, il nulla differenziale del volto permette questa in-differenza fino all'omicidio, insomma lo sguardo sartriano come esercizio del potere sull'altro. Nello spazio interfacciale esterno, persino quando il viso è tecnologicamente autocelebrato con un sorriso-smorfia – nel selfie, singolare o di gruppo – funziona cioè il concetto *inferiore*, non metafisico di terzietà: è lo spazio in cui il soggetto non riconosce, anzi non vede affatto il volto, non ne diventa passivamente 'ostaggio', ma piuttosto ne misura il *quantum* di valutabilità secondo una logica narcisistico-comparativa. In questo caso, l'occhio si posa sul viso come su *qualcosa* di modificabile e sostituibile: una piccola superficie assolutamente liscia e priva di segni, una maschera tanto euforica o disperata, quanto inespressiva.

3. La macchina astratta di viseità

Il viso è una politica
Deleuze & Guattari

Dietro la metafisica lévinassiana del volto c'è tutta la forza millenaria dell'umanesimo monoteistico. L'umanità è volto, il volto con la sua sublime visibilità è la quintessenza dell'umano – ma perché si tratta, in realtà, di una copia del Volto divino, che ne costituisce la matrice perfetta e luminosa. Come smontare questa platonica corrispondenza senza ricorrere all'azione diabolica, comunque antropomorfa, dell'umiliazione dei volti? Come scendere dai puri cieli dell'etica all'esperienza storico-sociale delle facce, magari prima di entrare nei sotterranei evolutivi della storia dell'occhio⁵?

⁵ Cfr. Lamb et al. 2007; *The Evolution of Eyes*, numero speciale di *Evolution: Education and Outreach*, volume 1, numero 4, ottobre 2008; *The Evolution of Phototransduction and Eyes*, numero monografico delle *Philosophical Transactions of the Royal Society, Series B*, volume 364, 12 ottobre 2009.

In effetti, la possibilità di vedere sé stesso oltre il proprio milieu, rende l'animale umano una macchina divina: in quell'intricato edificio concettuale che è *Mille piani*, Deleuze e Guattari introducono il tema del viso in chiave, potremmo dire, di teologia critica o di genealogia estetica del divino, a partire dall'immagine di Cristo, il Dio fatto Uomo. Dio è il Volto, in quanto la sua viseità è rappresentata di faccia, irradiante e potente, ipervisibile – è il Christus Pantocrator, Signore e Giudice. In un excursus molto foucaultiano (*Su alcuni regimi di segni*), essi individuano però la torsione del volto divino e insieme di quello umano, la loro reciproca in-visibilità, come spia di una metamorfosi della viseità:

La viseità subisce una profonda trasformazione. Il dio volge il suo viso, che nessuno deve vedere, ma anche il soggetto si volta, preso da una vera paura di dio. I visi che si voltano, si mettono di profilo, sostituiscono il viso irradiante visto di fronte (Deleuze e Guattari 2017, 190. D'ora in poi indicato con la sigla MP, seguita dal numero di pagina).

Il nascondimento parziale del Volto, dipinto di profilo o anche di tre quarti, sembra richiamare la terzietà divina di Lévinas: lo spazio interfacciale dischiude una dimensione orizzontale 'intima' che sostituisce la verticalità gerarchica dell'iconografia bizantina, cioè indica una fuga dalla faccia divina (cfr. MP, 191), ma al tempo stesso allude alla potenza della comunicazione profetica: al dialogo col Tu invisibile (la *ruach* dell'Antico Testamento) che come un vento misterioso plasma l'interiorità linguistica dell'Io. Col passaggio dal volto frontale di Cristo ai visi umani o anche angelici, riprodotti in una prospettiva più dolce e insieme più realistica, si entra dunque in un nuovo regime segnico, una sorta di «anno zero» (MP, 247) che nell'era cristiana inaugura le peripezie occidentali della viseità⁶.

Ma non c'è solo la genealogia. Grazie a un'analisi che si potrebbe definire psico-semiologica, Deleuze e Guattari riducono le coordinate strutturali della viseità a soli due assi, quello di significanza e quello di soggettivazione: «la significanza è inseparabile da un muro bianco su cui iscrive i suoi segni e le sue ridondanze. E la soggettivazione è inseparabile da un buco nero in cui si insedia la coscienza, la sua passione, le sue ridondanze» (*ibidem*). Se cioè il viso è una superficie su cui lavora la cultura (Sloterdijk direbbe: l'antropotecnica), il buco nero sembra essere quello degli occhi, attraverso cui traspare l'anima come interiorità, ma anche la profonda voragine del tempo psichico; tuttavia il termine 'soggettivazione', che allude al *processo* per così dire sintagmatico che ci rende soggetti, viene presto sostituito, e senz'alcuna cautela semantica, dal termine 'soggettività', che come asse strutturale della viseità sembra invece rinviare alla sua paradigmatica dimensione emozionale, più che alla '*parole*' nell'accezione di Benveniste (cfr. Benveniste 2009 e Barthes 2002).

In ogni caso, il viso 'significa' e insieme patisce nello spazio interfacciale; esso «non è un involucro esterno a colui che parla, che pensa o che sente» (MP, 248), ma l'esteriorizzazione immediata – espressiva e superficiale – della sua interiorità, che in quanto fenomeno si manifesta hegelianamente *per sé* e *per* altri. Detto altrimenti, l'individuazione umana è resa possibile dalla viseità, perché solo nell'uomo parla (*ça parle*) «una lingua i cui tratti significanti sono ancorati a tratti specifici di viseità» (*ibidem*). E ancora:

⁶ Se Deleuze e Guattari lo esemplificano con la *Vocazione di Pietro e Andrea* di Duccio di Buoninsegna (1311), questo momento aurorale viene individuato da Sloterdijk nel *Parto di Maria* e nel *Tradimento di Giuda* di Giotto (Cappella degli Scrovegni): già nel Trecento «la pittura commenta il fondo metafisico dell'ineguaglianza tra gli uomini» (Sloterdijk 2014, 138), ma è nel ritratto rinascimentale che emerge l'individualità enigmatica dei volti.

la forma della soggettività, coscienza o passione, rimarrebbe assolutamente vuota se i volti non formassero luoghi di risonanza che selezionano il reale mentale o sensibile confrontandolo preliminarmente a una realtà dominante. Il viso stesso è ridondanza. [...] Il viso scava il buco di cui la soggettività ha bisogno per apparire, costituisce il buco nero della soggettività come coscienza o passione (*ibidem*).

Se, come vedremo tra poco, il termine 'risonanza' verrà ripreso ma fortemente modificato da Sloterdijk in chiave psicoacustica e pre-visuale, qui Deleuze e Guattari sembrano delineare lo spazio interfacciale come 'realtà dominante', ossia cornice empirico-trascendentale del 'buco' della soggettività, concettualizzando la pluralità e la ridondanza significativa dei volti come condizione di possibilità ma anche risultato della umanizzazione; in termini foucaultiani, come già suggerito, essi sembrano dare una curvatura critico-genealogica alla dominate visiva della psichicità umana.

Ma poi, con un impercettibile, magistrale contraccolpo, Deleuze e Guattari mettono in discussione e anzi ribaltano la significazione emotiva oltre che intersoggettiva, per così dire simbolico-relazionale del volto, per introdurre la 'macchina astratta', cioè, sempre in termini foucaultiani, il dispositivo che produce viseità: «O dovremmo forse prendere le cose in un altro modo?» (MP, 248). In quest'«altro modo», i due assi diventano un'unica articolazione *muro bianco/buco nero*, che però disarticola, ossia disintegra la spiritualità coscienziale del volto:

non si può prendere, [...] come punto di partenza, il viso concreto. I visi concreti nascono da una *macchina astratta di viseità*, che li produrrà nello stesso tempo in cui darà al significante il suo muro bianco, alla soggettività il suo buco nero. Il sistema buco nero-muro bianco non sarebbe quindi già un viso, sarebbe la macchina astratta che lo produce, secondo le combinazioni deformabili dei suoi ingranaggi (MP, 249).

Detto altrimenti, bisogna evitare di pensare il viso in termini di stadi genetici (Lacan) o di posizioni fenomenologiche (Sartre), poiché sia lo stadio dello specchio che lo sguardo sono *derivati*: il primo lo è rispetto agli occhi senza sguardo, al 'buco nero' della viseità, il secondo lo è rispetto al suo muro bianco, alla sua superficie. Potremmo dire che qui il viso appare già profeticamente ridotto a interfaccia-emoticon, ma ciò è possibile perché questa macchina astratta può esser vista all'opera nei primi mesi di vita del cucciolo umano: è una macchina interfacciale antropogenetica. Perciò, come farà anche Sloterdijk in *Sfere I*, Deleuze e Guattari si soffermano sull'intimità dell'*eye-to-eye contact* tra madre e bambino, ovvero sul *bonding* indagato dalla psicologia neonatale e dalla psicoanalisi⁷.

Nel sistema bocca-seno che caratterizza la fase orale, a svolgere un ruolo fondamentale è il viso materno, che viene toccato oltre che 'visto' (per non dire allucinato sullo 'schermo bianco' del sogno, cfr. MP, 250) in rapporto al seno, perché appunto «fa parte di un sistema superficie-buchi, superficie bucata» (*ibidem*) in cui è inserita la suzione, e con essa il corpo stesso del neonato. Rispetto a questo piccolo corpo, il corpo materno funge da spazio avvolgente che innesca la dominante visiva della significazione del volto: «La testa è compressa nel corpo, ma non il viso. Il viso è una superficie [...] una carta» su cui, grazie all'azione antropogenetica della madre, viene scritto un nuovo codice, *superiore* a quello corporeo. «Il viso si produce solo quando la testa cessa di far parte del corpo, quando non viene più codificata dal corpo, [...] quando il corpo, testa compresa, si trova decodificato e dev'essere surcodificato da qualcosa che si chiamerà Viso» (MP, 250-251). Ciò vuol dire che il corpo stesso o le sue parti possono essere viseificati, possono cioè rispondere allo

⁷ Cfr. gli studi pionieristici di Isakower 1938 e Lewin 1972 (che Guattari deve aver letto in traduzione francese), citati in nota in MP, 250.

sguardo, ma secondo una legge che non va confusa con l'imperativo etico di Lévinas. Per costui, «tutto il corpo umano è, più o meno, volto» (Lévinas 1984, 111) in quanto chiama alla bontà infinita (che è *inconfessabilmente* materna), mentre per Deleuze e Guattari «il feticismo, l'erotomania sono inseparabili da questi processi di viseificazione» (MP, 251), che non significa *somiglianza* tra viso e parti del corpo, o anche tra viso e oggetti, rispetto ai quali il viso fungerebbe da modello, ma appunto surcodificazione, anche sessuale, del corpo, cioè *ordine delle ragioni prodotto dalla macchina astratta della viseità*.

Chiedendosi retoricamente come si metta in moto questa macchina, che tipo di ordine faccia funzionare imponendone le ragioni ai corpi, Deleuze e Guattari spostano il fuoco dell'analisi dal corpo (non solo materno) alla storia, ovvero dalla psicologia all'antropologia culturale, e da questa all'arte. È il punto in cui la loro decostruzione della viseità assume una coloritura politica, che risulta un po' forzatamente sovrapposta a quella antropogenetica. «Il viso – osservano – non è animale, ma non è neanche umano in generale, c'è anzi qualcosa di assolutamente inumano nel viso» (MP, 251), qualcosa di mostruoso. L'inumanità del viso starebbe proprio nel suo carattere macchinico-astratto perché *imperialista* – nel suo ordine del discorso visuale, un ordine significativo territorializzante che è quello dell'Uomo bianco europeo. Perciò si tratta, per loro, di «sfuggire al viso, disfare il viso e le sue viseificazioni [...] non con un ritorno all'animalità né con dei ritorni alla testa, ma attraverso divenir-animali molto spirituali e particolari» (MP, 252), di cui offre un esempio la letteratura (ad esempio la narrativa kafkiana) – non la scienza, e neppure la filosofia. A questo punto il riferimento evolutivo alla postura eretta, all'uso della mano, al bipedismo, allo sviluppo del seno nella femmina umana, alla comparsa delle labbra nel cucciolo di uomo per favorire la suzione (tratto che resta come bellezza in età adulta), in sintesi la protrusione del volto in epoca preistorica, viene reinterpretata in chiave psicopolitica e tradotta nella terminologia concettuale di *Mille piani*. Secondo tale lessico, «la testa umana implica una deterritorializzazione rispetto all'animale» (MP, 253), «ma il viso rappresenta a sua volta una deterritorializzazione molto più intensa, anche se più lenta» (MP, 254). Uscendo dalla testa, il viso umano viene infatti correlato a nuovi strati di significanza e soggettivazione – ad esempio al 'paesaggio' in cui viene inserito (cfr. *ibidem*), e da cui quindi viene de-territorializzato rispetto al corpo, ma territorializzato (= surcodificato) rispetto alla macchina di cui è il prodotto.

Si comprende allora perché qualunque oggetto o parte del corpo può essere viseificato, ossia dotato di sguardo o significanza: perché viene catturato dalla macchina astratta *bucco nero/muro bianco*, come avviene anche nella letteratura o nel cinema⁸. Se dunque ci si chiede come funziona la macchina visuale (cfr. MP, 258), la risposta di Deleuze e Guattari è secca: funziona esercitando un potere, anzi funziona *in quanto* potere. Questo potere che passa attraverso la viseificazione non è, come si potrebbe pensare, individuale e individualizzante, bensì astratto e macchinico (si pensi al viso-macchina del capo carismatico o a quello della star); ma come tutti i dispositivi, esprime una differenza storica, perché «alcuni concatenamenti di potere hanno bisogno della produzione di viso, altri no» (*ibidem*).

In breve, quella del viso è una politica specificamente occidentale, eurocentrica (cfr. MP, 265). È la politica dell'Uomo bianco – il cui volto da Cristo Pantocratore regna sugli spazi interfacciali inferiori e subumani dei paesi coloniali.

⁸ Esemplare il riferimento, sicuramente di Deleuze, all'analisi del 'primo piano' di oggetti o volti (in maniera alternata) da parte di S. Eizenstein 2003 (*Dickens, Griffith e noi*, 204-266), che a sua volta prende spunto dal *Grillo del focolare* di C. Dickens: cfr. MP, 257. Sull'utilizzo del volto nel cinema cfr. anche G. Deleuze 1984, 111 e sg.

Per corroborare questa interpretazione della viseità, perfettamente in linea con i cultural studies, Deleuze e Guattari si affrettano a sottolineare che la semiotica delle società primitive non passa per il viso: non è né significativa, né soggettiva (cfr. MP, 258) – come quella di molte culture asiatiche⁹, il cui spazio interfacciale non sembra produrre la ridondanza del volto. Mentre insomma «alcune formazioni sociali hanno bisogno di viso e anche di paesaggio» (MP, 263), cioè di un mondo iper-significante e ultra-soggettivante codificato dalla macchina viseica, altre appaiono prive di tale surcodificazione. Segnalare tale differenza, per Deleuze e Guattari, non equivale a cadere nel pregiudizio eurocentrico, ma contribuire a denunciarlo: «I “primitivi” possono avere le teste più umane, più belle e più spirituali e, tuttavia, non hanno viso e non ne hanno bisogno» (MP, 259). Ciò significa che hanno altre macchine di produzione e codificazione dello spazio sociale, molto più legate al corpo che alla testa e quindi al viso; che i loro concatenamenti di potere sono più vicini al divenire animale, «soprattutto mediante le droghe» (MP, 258), che notoriamente deformano il volto – in breve, sono tecniche di soggettivazione metamorfica, fluida e non rigida¹⁰.

Dunque, «il viso non è universale» (MP, 259) ma storico, e come tale politico. È la sua stessa storicizzazione a rivelarlo come *una faccia* che domina in un determinato spazio interfacciale, quella dell'«Uomo bianco» (*ibidem*), è il prodotto di una macchina astratta particolare, quella europea e cristiana (aggiungerei maschile), «con le sue larghe guance bianche e il buco nero degli occhi. Il viso è il Cristo» (*ibidem*), ovvero Cristo è l'archetipo che, *al di sopra del corpo materno*, funge nella produzione dei volti e mette in moto la macchina astratta della viseità, *anche a livello etico*. In tale prospettiva, il volto di Cristo è il «terzo occhio» (*ibidem*), cioè equivale al Terzo di Lévinas inteso come custode implicitamente normativo dell'esteriorità, ma anche, alla rovescia, all'orbita vuota dell'occhio di Dio nel *Discorso del Cristo morto* di Jean Paul (cfr. Jean Paul 1997) – che stranamente Deleuze e Guattari non citano, anche se (cfr. MP, 262) si servono con pari efficacia dell'immagine dell'occhio centrale come 'buco nero' che cattura tutto ciò che, come la luce, potrebbe rizomaticamente sfuggire al dispositivo di viseificazione obbligata. La macchina astratta di viseità svolge insomma un doppio ruolo, di «ordinamento delle normalità» e di «individuazione delle devianze» (MP, 260) o degli scarti facciali: uomo giallo o nero, ma anche (si pensi alla fisiognomica lombrosiana) fronte sfuggente o tratti scimmieschi – il viso è razzista con i visi intrusi, che vengono da fuori: «La semiotica mista di significanza e di soggettivazione ha [...] bisogno di essere protetta da ogni intrusione del fuori» (MP, 262), ovvero da ogni sporgenza deforme e mostruosa di facce non codificate dalla macchina astratta dell'Uomo bianco.

Il ragionamento di Deleuze e Guattari è tanto facile quanto prevedibile. In quanto tale macchina funziona come modello 'superiore' che esercita un potere, un dominio, un blocco del divenire, bisogna sfuggire alla forma europea e padronale del viso dell'Uomo bianco, e imboccare la linea di fuga del divenire animale per sottrarre i tratti stessi di viseità «all'organizzazione del viso», per «non lasciarsi più sussumere dal viso» (MP, 252) – non solo da quello di Cristo, ma anche dal dispositivo visuale mamma-papà-io insegnato ai bambini nel codice edipico-familiare. Se cioè la prominenza cristica – antropomorficamente divina – del volto costituisce l'anno zero della viseità ma culmina nella «nostra semiotica di Uomini bianchi moderni» (MP, 266), allora, per dirla con le parole di Henry Miller (*Tropico del Capricorno*), «il viso ha un grande avvenire, a condizione d'essere

⁹ Su ciò si veda anche *L'Impero dei segni* (Barthes 2002).

¹⁰ Nonostante la sua apparente rigidità, anche la maschera può svolgere questa funzione metamorfica, come del resto la possessione (ad esempio sciamanica), la cui dominante è acustica (gli spiriti parlano attraverso la Voce), non visiva (cfr. MP, 259).

distrutto, disfatto» (cit. in MP, 252), cioè sganciato dalla macchina astratta che lo produce e lanciato verso l'asignificante asoggettivo (come difatti può accadere nell'esperienza sessuale), nonché (si pensi ancora a Kafka) restituito al corpo metamorfico. Col senno di poi, questa declinazione politica della viseità, che coincide con una dichiarazione di guerra alla semiotica dell'Uomo bianco e al suo «imperialismo» (MP, 264), costituisce forse il limite della decostruzione deleuziano-guattariana del volto e dello spazio interfacciale. La macchina concettuale di *Mille piani* (così come quella dell'*Anti-Edipo*) sembra infatti funzionare solo grazie a un nemico contro cui combattere – come dimostra anche la riflessione sul nesso tra potere e faccia irradiante. Il despota è «il viso visto di faccia» (MP, 267) da un altro viso, che nello spazio interfacciale viene ghermito dai buchi neri dei suoi occhi. Il suo potere, per Deleuze e Guattari, è «terrestre» (*ibidem*): è un solido destino di territorializzazione e codificazione dispotico-imperiale che potremmo anche definire neolitico-stanziale, accanto al quale i due disegnano un viso di profilo, fluido, che si muove in un paesaggio marino, passionale ed emotivo (cfr. *ibidem*). Ma le due forme di viseità, a ben guardare, sono complementari: prodotte dalla stessa macchina di significanza e soggettività, sono due forme dello stesso potere.

Perciò, per uscire da questo potere e da questa macchina, bisogna de-territorializzare il viso verso «le contrade dell'asignificante, dell'asoggettivo e del senza-viso» (MP, 273), cioè far passare le linee di fuga, di asignificanza, attraverso il muro del significante (cfr. MP, 275 e sg.). Tuttavia «disfare il viso, non è facile, vi si rischia la follia» (MP, 273): giocare a deformare il volto implica la possibilità di un'esplosione schizofrenica della macchina, ma anche di una sua cancellazione imposta da nuovi dispositivi disciplinari o nuovi codici di gestione della viseità. «Se il viso è una politica, lo è anche disfare il viso: una politica che impegna i divenire-reali, tutto un divenire-clandestino» (*ibidem*) del volto, un nascondimento che può giungere anche – come oggi è giunto – a una sua epocale riduzione.

In tale prospettiva, è stata la pandemia a disfare il viso, ma non percorrendo una utopica linea di fuga, bensì una iper-reale linea di forza che sta ristrutturando lo spazio interfacciale sia intimo che sociale. Al posto di una vegetalizzazione rizomatica del viso, con la sua «connessione di steli» (MP, 276), al posto di un volto ibrido e metamorfico come quelli di Arcimboldo, s'impone invece un viso «inumano, un cappuccio mostruoso» (*ibidem*) e soffocante, quanto più viene visto da vicino: il viso senza spazio e senza volto protetto dalle mascherine. Oggi più che mai, l'uomo «è fatto di realtà inumane» (*ibidem*) alle quali non si può opporre la testa umana e spirituale, ormai dimenticata, ma neppure l'inumanità ancora primitiva del pre-viso (cfr. MP, 277). Forse, per comprendere la vittoria virale e globale (cioè transculturale) dell'a-facciale, non dobbiamo andare «al di là del viso, [verso] un'altra umanità ancora [...] quella delle teste cercanti» (*ibidem*), ma cercare *al di qua* del viso – entrare nello spazio che pulsa prima del volto.

4. Prima del volto

Siamo in un esterno che supporta mondi interni
Peter Sloterdijk

Grazie a una rapida ricognizione nel primo volume della trilogia sferologica di Sloterdijk (che a sua volta ha sviluppato una suggestione di Thomas Macho¹¹), proveremo ora a

¹¹ Cfr. Sloterdijk 2014, d'ora in poi indicato con la sigla SB, seguita dal numero di pagina, e Macho 2013, dove viene introdotto il concetto di *noggetto*: l'esperienza prenatale, ma fantasmaticamente

pensare la soggettivazione (non la soggettività: vedi *supra*) come processo antropogenetico, ovvero per come essa si presenta *prima* delle situazioni interfacciali intime e del reciproco incantamento madre-figlio, evocato in *Mille piani* da Deleuze e Guattari. Per indagare su questa diade chiusa ma già immersa in un milieu visivo, bisogna infatti entrare nella sfera psicoacustica fetale, al fine di evidenziare il carattere *secondario* della viseità e dello spazio interfacciale – che pure, secondo Sloterdijk, è profondamente sferogeno, cioè contribuisce alla produzione delle sfere animate che ci rendono ‘umani’.

Se l’immunologia sloterdijkiana costituisce, alla lettera, un’indagine relativa alla difesa dell’interno di tali sfere, allora il primo interno, la prima abitazione dell’animale umano o *isola antropogena* è l’utero (cfr. Sloterdijk 2015, 365-374). Con un significativo arretramento rispetto alla categoria arendtiana della natalità, si tratta di uno ‘stare dentro’ cui non corrisponde ancora uno ‘stare fuori’ (*ek-stasi*), di corpi che vivono l’uno nell’altro. Dentro la madre, il bambino esperisce «una sorta di non-dualità» (SB, 272), cui corrisponde il concetto di ‘noggetto’ (*Nobjekt*): l’esperienza fetale noggettuale precede il *partage* soggetto-oggetto, ed è come tale indicibile e inoggettivabile. Nella vita fetale, in altri termini, non vi è ancora nessuna frontalità (nessuna inter-faccia), ma una liquidità cieca e quasi a-gravitazionale, i cui unici (n)oggetti sono il sangue placentare, il liquido amniotico e il cordone ombelicale, ovvero la placenta e la sacca delle acque: siamo nella pre-viseità del corpo, in uno *spazio interno* o proto-ambiente, che funziona ‘prima’ della macchina visuale astratta che s’innesca con la nascita¹².

Se insomma il corpo materno, oltre il feto, ospita anche il suo doppio placentare, entrambi fluttuano in uno spazio sonoro pre-visivo, dunque pre-viseico, che appare dominato dalla voce della madre percepita all’interno dell’utero. Tuttavia, nella sfera psicoacustica in cui si muove (cfr. SB, 279, 472), il feto non è affatto passivo ma distingue i suoni, ne gradisce alcuni e ne rifiuta altri. Grazie a una sorta di padronanza o ascolto selettivo di musica e rumori, il bambino immerso nel liquido amniotico predilige la voce materna, poi riconosciuta fuori del suo corpo¹³: in una specie di ‘fase vocale’ che precede le tre fasi individuate da Freud, essa è un *medium* che «garantisce il legame (*bonding*, *Verbindung*) con la madre [anche] al di fuori della caverna corporea» (SB, 280). In una parola, la vita sensoriale del feto è a dominante acustica. Con la voce, oltre che col movimento e il calore del corpo la madre magnetizza il bambino dentro di sé: i due sono un’unica soggettività (cfr. SB, 230), che risuona in due partner o corpi biologicamente vincolati. Ciò significa che il legame acustico è il primo legame, e che i disordini psichici sono «malattie dei media» (SB, 282), alterazioni o interruzioni dei primi vincoli di animazione (*Beseelung*), così come le nostre ‘istintive’ esperienze di simpatia e dipendenza da un altro individuo, potrebbero replicare il legame tra madre e nascituro, o anche tra feto e placenta (cfr. SB, 228-229).

ri-esperibile nella vita extra-uterina, di un’alterità che precede la correlazione/contrapposizione soggetto-oggetto.

¹² È fin troppo nota, e come tale ampiamente sfruttata da Sloterdijk, la metafora della nascita come ‘caduta’ (*Gefall*): nascendo l’uomo ‘cade’ nel mondo, cioè ‘muore’ alla vita intra-uterina. La nascita può anche essere metaforizzata come attraversamento-rottura degli involucri protettivi, cioè sacca delle acque, collo dell’utero e vagina (cfr. SB, 309). *Cadere fuori* significa quindi essere vertiginosamente espulsi nell’esterno assoluto, lanciati nell’inferno del fuori: una ‘catastrofe delle sfere’, una ‘follia che progredisce’ man mano che vengono meno le scorze protettive. Perciò il corpo materno è la tiepida casa originaria che l’uomo tenta invano di riprodurre e di ritrovare ‘fuori’, nell’esteriorità dello spazio sociale e interfacciale: nella caverna del ‘noi’ e nel calore del volto.

¹³ Quando ricompare nello spazio esterno, la voce materna funziona come una sorta di cordone ombelicale psicosociale; sul fonotopo come spazio sonoro di vincoli profondi, cfr. anche Sloterdijk 2015, 356-364.

Prima della nascita e dell'epifania del volto materno, dunque dello spazio interfacciale intimo, vi sono inoltre due sfere o spazi intra-mediali tematizzati da Sloterdijk, su cui vale la pena soffermarsi. In quanto ur-teoria dell'intimità, *Sfere I* si occupa a fondo dello spazio inter-cordiale: se la concordia è, alla lettera, accordo di ritmi cardiaci, esso è lo spazio ritmico formato dal battito del feto e dal battito materno. Poiché un tale accordo è impossibile tra molti battiti (cfr. SB, 121)¹⁴, innamorarsi significa, prima che farsi inconsciamente possedere dallo sguardo dell'altro (secondo l'equivalenza freudiana occhio = fallo), entrare nel sistema vascolare e nel ritmo cardiaco di un altro essere come un feto integrato (cfr. SB, 108): si tratta di una simbiosi inter-organica, che traduce la pulsione erotica, sessuale, in un residuo della pulsazione (cfr. SB, 119)¹⁵. Lo spazio inter-cordiale viene insomma prima di quello interfacciale ma anche di quello psico-dinamico, che ruota intorno al significante fallico e concepisce gli uomini come esseri desideranti oltre che estatici: la sua analisi non illumina le peripezie del farsi penetrare dall'altro, ma dell'*esistere grazie all'altro*.

Appena dopo la nascita e subito prima del volto, esse si concretizzano nella fase respiratoria: madre e figlio (ancora semicieco) sono corpi che respirano insieme nella vicinanza pre-oculare, creando sfere duali animate dal soffio o bolle pneumatiche (cfr. SB, 38). Grazie all'azione immunologico-viziante di questa bolla, gli uomini si autoproducono come esseri dell'interno 'comune' che creano la propria atmosfera – che prima di guardarsi negli occhi si respirano reciprocamente e soprattutto inconsciamente: nella diade inter-cordiale o simbiosi pneumatica si è due senza coscienza di esserlo, mentre lo svezzamento in quanto uscita nel 'fuori' (cfr. SB, 42), cioè nello spazio interfacciale esterno, equivale al ritrarsi della madre, che permette la nascita della psiche individuale come resto di una diade (che è anche quella placentare: è la relazione del feto con la placenta, o con un feto gemello).

Ciò significa che l'intimità non è l'inconscio freudiano: la microsferologia sloterdijkiana si distingue dalla psicoanalisi, che è per così dire originariamente interfacciale (scopica) perché costruita intorno alla relazione oggettuale più che diadica o fusionale, e per la quale, prima della madre, non vi è praticamente nulla. Per Sloterdijk, al contrario, «Il soggetto è al contempo sé stesso e la traccia di tutte le sue esperienze relazionali con l'altro» (SB, 437), nel senso che «è il resto instabile di una [doppia] coppia» (SB, 75), la coppia madre-figlio e quella feto-placenta (cui a volte si aggiunge il gemello); la psichicità individuale non è il risultato di una piega solitaria dell'esterno che forma l'interno, né l'interiorità unica espressa dal volto, ma il residuo di una sfera animata *cieca*, oltre che duale, ovvero di esperienze pre-visive avvenute in uno «spazio molle, vago, umilmente matriarcale» (SB, 80), che dopo la nascita cederà alla potenza sferogena della madre come spazio *visivamente iper-viziante*.

È solo a quel punto che lo spazio interfacciale si delinea come «microclima» tra i volti della madre e del lattante, nonché come archetipo della «densità emozionale», (SB, 155), cioè della felicità:

¹⁴ Ciò vale anche per la pluralità dei volti: gli sguardi di molti visi non possono mai simultaneamente incrociarsi, ma solo dirigersi verso un unico volto, da cui sono catturati – ad esempio il volto cristico.

¹⁵ È la vecchia e non del tutto errata ipotesi cardiocentrica di Aristotele (dacché la medicina oggi considera il cuore un terzo cervello, dopo l'intestino), che si contrappone al moderno «disincanto anatomico del cuore» (SB, 115), il quale, non dimentichiamolo, è un disincanto visuale – un'insopportabile, esplicitante visione dell'interno (si pensi a Vesalio, e alla *Lezione di anatomia* di Rembrandt). Sul cardiocentrismo operante nella mistica e nella vita sociale, cfr. SB, 89-121.

È nella simbiosi madre-bambino che l'incubatrice interfacciale nasconde i suoi luoghi più caldi, più aperti ma anche, normalmente, più gioiosi. Con lo scambio di sguardi tra madri e bambini nel campo della transizione dall'animale all'umano, fa il suo ingresso la vera operazione di chirurgia plastica per l'essere umano [...]; è essa, ed essa sola, a dare sin dall'origine ai volti umani in quanto tali il loro carattere di quadro aperto; si tratta del fondo aureo della bellezza e della singolarità facciale (SB, 156).

Come l'accordo tra i battiti cardiaci, anche il *bonding* visuale post-natale non è possibile tra molti: la «gioia interfacciale» (SB, 158¹⁶) è un milieu individualizzante, in cui il volto-terzo rappresenta l'intruso: si tratta di una relazione esclusiva all'origine delle emozioni, nonché del linguaggio preverbale. In questa sfera animata dalla luce e riscaldata dal respiro, viene infatti fornita protezione dal 'cadere' non tanto in senso psicoanalitico (per cui il figlio-fallo cade fuori dal corpo materno) ma antropogenetico e immunologico-viziante: il bambino catalizza e assorbe le energie della madre e così lussureggia, cresce lentamente fuori del suo corpo dopo aver vissuto nel suo spazio interno.

In breve, nella loro trasparenza inter-psichica, madre e figlio sono dio: sono un unico volto irradiante ma chiuso verso l'esterno – verso lo spazio interfacciale 'inferiore'. Se dunque la diade madre-figlio, radicata nel corpo, è più antica della sacralità celeste, l'umanizzazione passa per il femminile: la neotenia porta in sé una sorta di femminilizzazione dell'animale umano, che ha fatto da supporto evolutivo alla comparsa dell'identità e della bellezza del viso, della sua armoniosa unicità contrapposta al terrore provato dagli umani nell'esperienza interfacciale con l'*esterno* dell'insula animata, con l'animale e poi con lo straniero – che è poi l'esperienza dell'uscita nella pluralità dei volti: il confronto a dominante visiva.

Ma, come ricordato all'inizio di questo articolo e come ribadito da Sloterdijk, il 95% dello sviluppo della viseità si è avuto in epoca preistorica (cfr. SB, 157), concludendosi solo a ridosso della comparsa delle civiltà stanziali: prima del neolitico, non vi sarebbe nessun volto¹⁷. Perciò il seno, il sedere e la vagina sono i simboli del «potere sessuale femminile» (SB, 172) nel culto preistorico delle immagini (cioè prima della definizione antropogenetica del volto), mentre nelle culture antiche il volto maschile, sacerdotale o regale, è simbolo del potere (si pensi alle monete romane: cfr. SB, 160-170), e infine, in quello che Jaspers ha chiamato periodo assiale, se ha tratti femminili manifesta una sorta di santità extra-politica (si pensi al volto di Buddha). In altri termini con l'ingresso nella storia, ovvero con l'ampliamento e il raffinamento delle *insulae* interfacciali, si giunge a una più intensa visione selettivo-comparativa, a una maggiore differenziazione percettiva della gradevolezza o al contrario della repulsività dei volti, nonché a una maggiore opacità di quelli estranei. Se insomma lo spazio interfacciale è divenuto la culla della selezione sessuale e sociale, è perché la complessità delle civiltà evolute ha 'bucato' la serra familiare, caratterizzata dalla trasparenza e dunque dalla leggibilità dei volti, più che dalla loro somiglianza all'interno del clan. Non a caso, secondo Sloterdijk, due forme di lavorazione

¹⁶ Se la beata omeostasi madre-figlio funge da monade binaria o matrice bipolare della felicità (cfr. SB, 328), si comprende perché la psicoterapia appaia a Sloterdijk come il tentativo di riattivare questo stato benefico: grazie a una sorta di silenzio a due, l'analista-madre o analista placentare (cfr. SB, 332) si pone alle spalle dell'analizzante per aiutarlo a situarsi in uno spazio pre-viseico di pre-confronto interfacciale: uno spazio pre-confittuale anteriore alla stessa articolazione del transfert.

¹⁷ Sloterdijk si sofferma a lungo sulla protrusione del volto animato di *sapiens* rispetto al muso animale: è questo il punto in cui egli cita esplicitamente *Mille piani*, accusando (ingiustamente) Deleuze e Guattari di etnocentrismo (cfr. SB, 154), perché, rispetto all'europeo bianco, a loro parere i primitivi non avrebbero visi.

tecnico-culturale del volto caratterizzano l'allargamento dello spazio interfacciale nel passaggio dalla preistoria alla storia: la maschera come «scudo facciale che si brandisce nella guerra degli sguardi» (SB, 174), e, fin dalla sua comparsa nell'antico Egitto, lo specchio come creazione originaria di uno spazio-volto privato – embrione di un individualismo estetico-riflessivo che compensi la dispersione emotiva della pluralità sociale rispetto all'intensità affettiva del *bonding*.

Ora, se paragonata alla funzione immunologico-aggressiva o astrattamente simbolica della maschera, quella dello specchio appare molto più complessa, perché connessa a quella che potremmo definire *macchina storico-mediatale della viseità*. Prima o accanto all'esperienza degli specchi, «gli uomini non possiedono un volto per loro stessi ma per gli altri» (SB, 177); questa storicizzazione, che implica un ridimensionamento dello stadio lacaniano dello specchio (cfr. SB, 184; 464) a favore di una formazione psico-acustica dell'Io, già proposto da Deleuze e Guattari, viene così inserita in una più ampia genealogia del volto individuale e della sua solitudine – dell'individuo che non deve ma *vuole* essere solo (cfr. SB, 187¹⁸). La riflessione speculare del viso viene insomma presentata come una tecnica di completamento del sé-per-altro (cfr. SB, 191) e di interruzione della reciprocità facciale immediata: parafrasando Rimbaud, *nello specchio l'Altro sono Io*. In tal senso, lo specchio starebbe *prima* del libro, che, nella sua forma moderna (il volume a stampa in sedicesimo) sembra aver funzionato come il più potente medium tecnico del sé: come la sua interfaccia profonda generata dalla scrittura e lettura solitaria, nonché silenziosa. Come forma visuale di egotecnica, anche la riflessione del viso in vista di un maggior autocontrollo dei muscoli facciali potrebbe aver favorito lo sviluppo di un pensiero che non può essere sottomesso attraverso lo sguardo: la costruzione di un volto impenetrabile, opaco agli occhi dell'altro¹⁹.

In termini storico-mediali, l'invisibilità dei pensieri esclusivamente individuali, il possesso di idee private e di un Io inaccessibile, è nel complesso un'illusione recente, peraltro contraddetta dal transfert telepatico (cfr. SB, 246 e sg.). Non a caso, se il libro pareva aver chiuso nel giro di qualche secolo il soggetto allo spazio interfacciale, l'interfaccia tecnologica contemporanea, che è sostanzialmente post-alfabetica, sembra immergervelo molto più rapidamente.

Nel complesso, non solo la sfera intima come sfera individuale impenetrabile, prodotta dalle antropotecniche alfabetiche, è una finzione (cfr. SB, 191) – una bolla ingannevole, che in realtà è un *resto* della diade inter-corporea originaria; a sua volta, «lo spazio interfacciale è saturo di energie simbiotiche, erotiche e mimetico-concorrenziali in grado di smentire l'illusione dell'autonomia del soggetto» (SB, 193) e la stessa priorità del volto. Prima di essere visiva, la fascinazione della vicinanza o del vincolo²⁰ è corporea, tattile, in una parola infra-visuale; e se ritroviamo puntualmente quest'aspetto 'touch' nell'interfaccia tecnologica, tracce di una sferologia pre-viseica sono presenti ovunque nel

¹⁸ Su ciò si veda anche Macho 2012.

¹⁹ L'intelligenza come proprietà-opacità dei pensieri implica che gli altri siano trasparenti, cioè stupidi (cfr. SB, 247) e quindi inferiori: la signoria come dominio sullo spazio interfacciale. Ma andare troppo oltre nella specificità patogena dei propri pensieri porta a delirare, cioè a isolarsi dallo spazio animato interspichico o anche dalla coppia terapeutica, recidendo i vincoli interni della diade-bolla che siamo stati e da cui veniamo.

²⁰ Sulla "magia dei vincoli" di bruniana memoria – vincoli visivi (sguardo), sonori (voce), telepatici (che potremmo definire misteriosamente interni) – cfr. SB, 203 e sg. Essi rinviano alla nascita della psicoanalisi dallo spirito del magnetismo e del mesmerismo, cioè dalle forze che agitavano lo spazio interfacciale tardo-ottocentesco (su ciò si veda Sloterdijk 1987), ma anche al sonnambulismo, ripreso in chiave sociologica da Tarde e Mauss e qui inteso come esperienza onirica (a occhi chiusi) di un ambiente fetale pre-visuale.

mito – si pensi, ad esempio, a quello degli androgini, da non leggere come mito fallico legato alla rotazione degli organi da parte di Zeus, ma come archetipo di un'intimità che rimanda alla diade placentare, che è pre-sessuale (oltre che pre-visuale). In tutti questi casi, siamo di fronte a un abbattimento dei confini (illusori) della persona-volto, grazie alla memoria di antiche relazioni di intimità: prima del viso rivolto all'esterno, verso lo spazio interfacciale, vi è uno spazio intra-corporeo e inter-cordiale, che riemerge o meglio funge prepotentemente quando si fa esperienza della visibilità dei pensieri tra partner reciprocamente magnetizzati, che è una invisibilità 'per altri' e non ha bisogno di passare per il volto – perché risuona direttamente nel corpo.

Se insomma il corpo è la prima interfaccia, possiamo ora chiederci qual è il guadagno teorico e insieme il senso storico di questa affascinante mappatura dello spazio interno proposta da Sloterdijk nel primo volume di *Sfere*. Rispetto alla soggettivazione psicoanalitica 'classica', egli ha di certo il merito di arretrarne l'origine alla vita prenatale, mostrando che non c'è solo il fallo, ma neppure soltanto la madre. Deve tuttavia evitare di fare lo stesso errore della psicoanalisi, nel pensare che «ciò [abbia] conseguenza su tutto quanto si produce in seguito» (SB, 338); si tratterebbe infatti in tal caso di una sorta di determinismo uterino e pre-viseico (invece che interfacciale ed edipico), che sembra non considerare la terribile ma imprevedibile, dunque altrettanto affascinante irreversibilità auto-creativa dello psichismo umano. Non a caso, egli a un certo punto rivendica la «dimensione storica» della psiche che ne modifica la «dualità sferica primitiva» (SB, 389) – perché è a questo livello che si gioca la partita antropotecnica, culturale, della viseità.

Facciamo allora un ultimo passo indietro. Il doppio placentare è diverso dalla madre, ma la replica e insieme la anticipa come filtro primario (cfr. SB, 415) rispetto all'esterno, al cui accesso, come abbiamo visto, l'intero sistema diadico funge da proto-medium. Si noti la destinalità di questo accesso primario, che è una 'risonanza' o un inter-suono nello spazio animato prima che diventi interfacciale, quando invece comincerà a configurarsi come una suite familiare (cfr. SB, 416) in espansione: dal doppio placentare (o dal gemello intra-uterino) alla madre, al padre, ai fratelli, agli amici, fino agli sconosciuti – all'infinito accrescimento sociale dei volti. Si tratta, a ben guardare, di una progressione che impedisce la chiusura o anche la riemersione patologica della bolla diadica nella vita adulta. L'animazione duale nel corpo materno porta infatti con sé il rischio mostruoso del doppio malefico, che ha accesso intimo all'Io ma per ciò stesso lo distrugge (cfr. SB, 423), in quanto esperienza di una placenta viva che gl'incombe sempre accanto, e senza distanza. Nei termini di Sloterdijk, queste «patologie della gemellarità» (SB, 426) rinviano a un eros incestuoso e fusionale (come quello tra Ulrich e Agathe, per intenderci) che porta con sé la tentazione di negare la differenza, il «rifiuto della distinzione» (SB, 428) – il rifiuto del volto.

Un tale disfacimento pre-viseico della viseità potrebbe non essere anarchico o rizomatico – come avrebbero voluto Deleuze e Guattari –, ma al contrario conservatore, regressivo, addirittura mortifero; potrebbe insomma rovesciare completamente la valenza benefica del *nogetto*, individuato non a caso da Thomas Macho come potenziale fattore etiologico della psicosi (cfr. Macho 2013). «I nogetti – ricorda a sua volta Sloterdijk – sono cose, media o persone che esercitano per il soggetto la funzione di genio vivente o di complemento intimo» (SB, 439): sono 'anime esterne', ma come tali possono fungere da interfacce senza faccia (ad esempio solo tattili). In questa prospettiva, vivere come feti (più che come bambini) equivale a fluttuare psichicamente vicini ai propri nogetti, cioè pulsare in uno spazio pre- o anche afacciale – in un'estasi paradossalmente interna, più che intima. I discorsi teologici e i racconti di esperienze mistiche riproducono spesso questa dipendenza nelle sfere animate (cfr. SB, 512): la mistica, potremmo dire, è nogettuale, ovvero rinvia a un 'prima' della relazione soggetto-oggetto, dunque a un 'prima' del volto

divino, con cui in effetti sembra impossibile ogni esperienza interfacciale se non mediata dall'umano (dal volto di Cristo). Come ha suggerito Agostino con l'espressione "*Interior intimo meo*", è in quanto contenuta in Dio, che l'anima ospita il divino (cfr. SB, 519): è in quanto abitata dalla verità, che essa vi abita. Ciò significa essere trasparenti *in* Dio, non *di fronte* a Dio – dunque non equivale affatto ad una fuga dalla sua sorveglianza panottica e dalla sua possessione, anzi: Dio ingravida il soggetto, e allo stesso tempo l'anima si annida in Dio come un parassita, che può in ogni momento essere abortito.

Ma allora, divenire adulti equivale ad una sorta di de-fascinazione, non solo da preti e politici (cfr. SB, 452: Deleuze sarebbe stato d'accordo), ma anche e soprattutto dai oggetti e dai loro surrogati extra-uterini – ad esempio tecnologici. Allo stesso modo, crescere significa resistere alla seduzione sonora (vocale, sirenica²¹) di un incantamento e di un'eccitazione tanto intimi quanto oppressivi, per lanciarsi nella sfera interfacciale e sopportare l'unicità del volto: per affrontare la visione della faccia, della sua proteiforme, luminosa plasticità come del suo patetico, oscuro corrugamento. Questa rottura del narcisismo speculare ha coinciso a volte, nella cultura occidentale (non solo nel mito omerico di Ulisse), col rovesciamento dell'incantesimo mortale in una pulsione timotica: in un desiderio del canto come desiderio di gloria, che in un'ultima analisi consiste nell'ottenere una visibilità diacronica immaginaria, idealmente eterna, nello spazio interfacciale umano.

In ogni caso, uscire dalla microsfera (cfr. SB, 508), dall'accordo eccessivamente perfetto di due o tre battiti, dalla fascinazione cieca o dal legame ipnotico della vicinanza, significa comprendere che la relazione forte pre-visuale è essa stessa un mito: uno spazio relazionale intimo non conflittuale, perché di totale dipendenza reciproca. Siamo insomma nati *da* e *per* una vita interna (cfr. SB, 593), ma dobbiamo uscire dall'utero, sfuggire alle metamorfosi esterne (idiotiche: cfr. SB, 443-448) del doppio placentare, rinunciare alla voce materna di benvenuto e avventurarci all'esterno, nella a-facciale mostruosità del vuoto.

5. Dopo il volto?

*Come sarebbero meno detestati gli uomini
se non fossero tutti provvisti di faccia*
Henri Michaux

La sferologia sloterdijkiana non è solo un'antropologia mediale (dacché «la teoria dei media e quella delle sfere convergono», SB, 24), ma anche una storia dei rapporti di animazione (cfr. SB, 45), dunque della psichicità sia come processo (di soggettivazione) che come spazio plurale (come formazione di *ensembles*), che però parte da una teoria delle coppie e delle antiche simbiosi (cfr. SB, 34-44) destinate ad essere turbate dall'esterno, e conseguentemente si occupa dei fantasmi retrogradi di ristabilimento della diade microsferica.

Secondo Sloterdijk, possiamo sopravvivere solo nelle sfere, che però si estendono, o meglio si espandono e si aprono come la nostra stessa psiche. In esse gli umani vengono integrati in quantità e qualità sempre crescenti – ma non illimitate: all'espansione, ad esempio alla fermentazione schiumosa delle sfere, può seguire una riduzione. Se insomma gli uomini sono creature del proprio interno, storicamente climatizzato come spazio

²¹ Sloterdijk dedica pagine davvero suggestive al canto delle sirene, che come sorgente emozionale risuona all'interno del soggetto (SB, 448 e sg.): un canto più intimo che sensuale, che consente di entrare in sé stessi trasformandosi in ciò che si sente cantare (come già adombrato da Agostino nell'VIII libro delle *Confessioni*), ma conduce a una forma ipnotica di legame, decisamente più pericolosa della fascinazione visiva.

comune interfacciale, pensarlo come spazio auto-poietico in divenire significa riflettere sulla crisi attuale della climatizzazione sferologica, che è una nuova vertigine dell'estasi mediale e anche una *metamorfosi dell'interfaccia*: «Lo spazio virtuale dei media cibernetici è l'esterno modernizzato che non può più in alcun modo essere presentato sotto la forma dell'interno divino [utero, globo]: è reso praticabile come exteriorità tecnologica – e conseguentemente come un esterno cui non corrisponde affatto alcun interno» (SB, 58). Ciò ha distrutto ogni possibile metafisica del volto: percepiamo ormai il mondo esterno «attraverso una pelle mediatica elettronica» (SB, 19), un'espansione digitale del campo elettromagnetico cardio-cerebrale, che sembra inaugurare un nuovo spazio, ancora interfacciale ma già post-viseico.

In altri termini, se la storia inizia con l'esperienza neolitica dello spazio interfacciale, su cui si è innestata la macchina astratta della viseità, la società post-storica non solo mostra ben poca sensibilità per le relazioni *spirituali* (più che mistiche) tra i volti, distogliendo lo sguardo dai visi 'divini' dei mendicanti, dei migranti o dei disabili, ma pulsa sempre più intorno a quelle iper-facciali – non solo sessuali. Nel nuovo spazio micro-sferico del vivere insieme, lo spazio 'schiumoso' del vizio, lo spazio dei 'social', le immagini dei visi sono dappertutto, ma per ciò stesso, direbbe Baudrillard, *non c'è più volto*. Nella campana sempre meno atmo-semiosferica in cui viviamo (cfr. SB, 52), la nostra soggettività si rovescia facilmente in ebetismo (in idiozia intesa brunianamente come assenza di vincoli) o si scioglie in un delirio macropsicotico, capace di riassorbire la micropsicosi che lo precede come bolla diadica o follia a due (cfr. SB, 53). Perciò la diagnosi sloterdijkiana relativa a una patologia tecno-cognitiva ma anche psicopolitica delle sfere (cfr. SB, 64-65), si applica anche a una patologia dello spazio interfacciale, ed entrambe possono condurre a prognosi distruttivo-riduttive, oppure aprirsi a sintesi salvifiche (cfr. SB, 69): si tratta di una questione che Sloterdijk lascia volutamente aperta e non risolve, oscillando anzi spesso tra le due opzioni nei monumentali volumi della sua trilogia.

Tuttavia, considerato che sono passati ormai vent'anni dalla sua stesura, e alla luce degli eventi più recenti, possiamo cercare di prendere una posizione più netta, chiedendoci ad esempio se la pandemia, in quanto crisi dell'effetto immunosistemico della macro-sfera globale, non abbia traumaticamente innescato, ma soltanto slatentizzato e accelerato una crisi già preesistente dello spazio interfacciale. In effetti, la riduzione oculare della viseità imposta dalla mascherina non ha intensificato in forma compensativa il potere dello sguardo, come ci si sarebbe aspettati da una tale prolungata costrizione massiva, ma, al contrario, lo ha indebolito – forse perché lo spazio interfacciale (anche quello intimo) si era già trasferito completamente nel web, dove la sua vincolante ma imperfetta intensità sembra ormai integralmente rielaborata, e non solo imitata dalle interfacce digitali. La digitalizzazione dello spazio interfacciale, con la sua ebete iper-estetizzazione del volto (il selfie) equivale infatti al suo *divenire piatto*: la sporgenza visuale appare neutralizzata oltre che devitalizzata dalla superficie liscia e sottile del tablet o dello smartphone – ogni rugosità, ogni ruvidezza ma anche ogni luce facciale vengono appianate e insieme spente dal medium digitale.

Oggi il volto esposto nella sua nudità – cioè *fuori dalla rete* – dà fastidio, non solo e non tanto perché pericoloso a livello sanitario, ma perché superato e demodé: è un intruso. Esso è socialmente e tecnologicamente *out* nel suo essere pietrificato eppure tenero, mobile eppure imprevedibile e indecifrabile. Ciò non significa affatto che la macchina astratta di viseità stia andando a sua volta *out of joint*, ma che al contrario stia funzionando a gonfie vele, grazie a una politica che non è più del viso, come suggerivano Deleuze e Guattari, ma semplicemente della faccia – anzi dell'interfaccia. E mentre la politica securitaria trova la sua giustificazione nella salute, viene cioè percepita come dispositivo salvifico che può imporre il nascondimento e quindi l'ulteriore impoverimento dei volti reali, la tecnologia

può definitivamente sostituirli con interfacce ‘noggettuali’ che creano vincoli sonnambolici di dipendenza.

In una tale logica tanto normativa quanto emergenziale, non c'è più alcun bisogno del viso dell'Uomo bianco europeo come modello implicito e ‘divino’, ma per ciò stesso profanabile della viseità. Il Covid-19 sembra piuttosto aver offerto un drammatico pretesto per una regressione mediale allo stadio difensivo della maschera, che è al tempo stesso una fuga tecnologica verso il post-viseico, o meglio verso la completa sostituzione del viso con il corpo da un lato, e con l'interfaccia dall'altro. Nei termini di Sloterdijk, questa interfaccia post-viseica non supporta mondi interni, ma li dissolve; il risultato finale consisterebbe infatti nella produzione non astratta ma letteralmente meccanica di un volto perfettamente inespressivo che non si vede, non perché nascosto dalle mascherine, ma perché anche quando sarà di nuovo visibile, come sta già avvenendo, non significherà più nulla.

Questo impoverimento semiologico dello spazio interfacciale non va scambiato con una neo-arcaica superfluità del viso, e nemmeno confuso con la sua astratta schematizzazione (simile a quella proposta da Deleuze e Guattari), ma riconosciuto per ciò che storicamente è: l'avanzare di una nuova viseità artificialmente espansa, a cui corrisponde una definitiva intronizzazione del corpo – il quale non viene affatto viseificato, come si potrebbe pensare, attraverso tatuaggi e piercing, ma anzi ridotto a mero supporto ornamentale del fitness. Il corpo diventa cioè tanto più protagonista, quanto più la sua *béance* performante può fare a meno della insopportabile emotività del volto a favore della semplice espressività della faccia. Un fenomeno, questo, che possiamo vedere all'opera nell'omologazione della viseità singolare degli adolescenti: nella maggiore uniformità e minore differenziazione dei loro volti, quanto più supportano una maggiore bellezza o ‘salute’ dei corpi. In effetti, si tratta di una liberazione: la cancellazione del volto, la rimozione della sua significanza e della sua differenza, del tutto simile alla distensione della ruga attraverso il lifting, costituisce un fattore regressivo che tuttavia assume la forma di un alleggerimento, di uno sgravio (*Entlastung*) della/dalla soggettività – stiamo forse per entrare nell'età della gioia post-facciale.

Riferimenti bibliografici

- Barthes, R. (2002a). *Elementi di semiologia*. A cura di G. Marrone. Torino: Einaudi.
- Barthes, R. (2002b). *L'impero dei segni*. Torino: Einaudi.
- Benveniste, É. (2009). *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*. A cura di P. Fabbri. Milano: Bruno Mondadori.
- Blumenberg, H. (2014). *Beschreibung des Menschen*. Aus dem Nachgelassen hrsg. von M. Sommer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- de Conciliis, E. (2005). L'etica del ‘come se’. Lévinas e la questione dell'eros. In V. Cuomo (a cura di), *L'origine è la meta* (65-83). Morgana Edizioni: Firenze.
- Deleuze, G. (1984). *L'immagine-movimento. Cinema 1*. Roma: Ubulibri.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2017). *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia II*. A cura di P. Vignola. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Ejzenštejn, S. (2003). *La forma cinematografica*. Einaudi: Torino.
- Isakower, O. (1938). A Contribution to the Pathopsychology of Phenomena Associated with Falling Asleep. *International Journal of Psycho-Analysis*, 19, 331-345.
- Jean Paul (1997). *Il discorso del Cristo morto e altri sogni*. Milano: Studio Editoriale.

- Lacan, J. (2008). *Il Seminario, Libro VIII. Il transfert (1960-61)*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacan, J. (2011). *Il Seminario, Libro XX. Ancora! (1972-73)*. A cura di A. Di Ciaccia. Torino: Einaudi.
- Lacruz, R. S., et al. (2019). The Evolutionary History of the Human Face. *Nature Ecology & Evolution*, 3, 726-736.
- Lamb, T. D., et al. (2007). Evolution of the Vertebrate Eye: Opsins, Photoreceptors, Retina and Eye-Cup. *Nature Neuroscience*, 8, 960-975.
- Lévinas, E. (1990). *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. A cura di S. Petrosino. Milano: Jaca Book.
- Lévinas, E. (1998). *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*. A cura di E. Baccharini. Milano: Jaca Book.
- Lévinas, E. (1986). *Di Dio che viene all'idea*. A cura di S. Petrosino. Milano: Jaca Book.
- Lévinas, E. (1984). *Etica e infinito*. Roma: Città Nuova.
- Lewin, B. D. (1972). Le sommeil, la bouche et l'écran du rêve. *Nouvelle revue de Psychanalyse*, 5, 221-244.
- Macho, T. (2013). *Segni dall'oscurità. Note per una teoria delle psicosi*. A cura di A. Lucci. Giulianova: Galaad Edizioni.
- Macho, T. (2012). Tecniche di solitudine. *aut aut*, 355, 57-78.
- Simmel, G. (1985). *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*. Bologna: Il Mulino.
- Sloterdijk, P. (2014). *Sfere I. Bolle*. A cura di G. Bonaiuti. Milano: Cortina.
- Sloterdijk, P. (2015). *Sfere III. Schiume*. A cura di G. Bonaiuti. Milano: Cortina.
- Sloterdijk, P. (1987; 2010). *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785. Ein epischer Versuch zur Philosophie der Psychologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Thompson, A. H. (1891-1892). The Origin and Evolution of the Human Face. *Kansas Academy of Science*, 13, 6-16.
- Zanella, M., et al. (2019). Dosage Analysis of the 7q11.23 Williams Region Identifies BAZ1B as a Major Human Gene Patterning the Modern Human Face and Underlying Self-domestication. *Science Advances*, 5(12).