



# ALTRAPAROLA

IL DISORDINE DELLA NATURA

Una crisi della presenza

## ALTRAPAROLA — Rivista semestrale

---

Il disordine della natura. Una crisi della presenza

n. 4 · Novembre 2020



COPYRIGHT 2020, EDIZIONI EFESTO ©

Il progetto editoriale di «Altraparola» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza *Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0)*, pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.



Libreria Efestò - Via Corrado Segre, 11 (Roma)

06.5593548 - [info@edizioniefesto.it](mailto:info@edizioniefesto.it)

[www.edizioniefesto.it](http://www.edizioniefesto.it)

La redazione:

*Mario Pezzella* (direttore), *Francesco Biagi*, *Massimo Cappitti*, *Gianfranco Ferraro*, *Luca Lenzini*, *Pier Paolo Poggio*, *Alberto Zino*.

Per contattare la redazione è possibile scrivere a [altraparolaredazione@gmail.com](mailto:altraparolaredazione@gmail.com).

In copertina: Ruggero Savinio, *La ninfa Eco*.

ISSN 2612-3932

ISBN 978-88-3381-240-3

Dicembre 2020

## Indice

Editoriale	5
Ruggero Savinio, <i>Al ventre materno memoriale</i>	9
Massimo Cappitti, <i>Soffrire invano. Su La peste di Camus</i>	19
Antonio Tricomi, <i>Londra, 1665</i>	25
Riccardo Ferrari, <i>Stress e pandemia</i>	31
Gianfranco Ferraro, <i>Apocalisse, biopolitica e cura di sé</i>	37
Daniele Balicco, Robert Mercurio, <i>Soggetti, solo soggetti. Un dialogo</i>	43
Achille D'Onofrio, <i>Tra l'Essere e il Nulla: l'Infinitamente Piccolo.</i> <i>Riflessioni di filosofia biologica</i>	53
Andrea Cengia, <i>Accelerazioni tecnologiche e distanze politiche</i>	61
Roberto Finelli, <i>Marx al cinema durante la pandemia</i>	69
Luca Lenzi, <i>Il grande trucco. Aggiornamenti su media e pandemia</i>	75
Mario Pezzella, <i>Con Paul Celan sullo stato d'animo del presente</i>	81
Alessandro Simoncini, <i>Dalla «ripartenza» alla rivolta. Sulla crisi della società dello spettacolo nel capitalismo pandemico</i>	89
Renato Tomba, <i>Nella crisi, oltre il virus. Karl Marx avrà avuto (futuro passato) qualche buona ragione se oggi...</i>	99
Giorgio Moroni, <i>Il lavoro ai domiciliari</i>	109
Franco Berardi Bifo, <i>Family Act</i>	117
Alberto Zino, <i>Che pesti</i>	121

## LETTERATURA

Poesie di Wanda Marasco, Henri Michaux (trad. di Jacopo Rasmi), René Char (trad. di Mario Pezzella)	141
--	-----

Luca Lenzini, *L'incompiuto* 153

## ARTI VISIVE

Antonio Tricomi, *Tutti a bordo, ma diretti dove?* 159

Francesco Biagi, *Parigi non esiste più. In girum imus nocte et consumimur igni*  
*di Guy Debord* 165

## FILOSOFIA

Francesco Biagi, *Marx alla prova del XXI secolo. Recensione di:*  
*Marcello Musto (a cura di), Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture* 173

Marcello Tari, *Di monaci in battaglia e di comunismo orante* 177

Massimo Cappitti, *Ivan Illich: celebrare la consapevolezza* 191

Gli autori 195

## Editoriale

Questo numero della rivista presenta riflessioni diverse e non univoche sulla situazione di emergenza sanitaria e sociale che stiamo vivendo. Non può essere compito di questo editoriale ricondurle a un filo unitario, si può però indicare il quadro di riferimento che ha indotto la redazione a formulare il tema e a proporlo agli autori dei saggi che abbiamo raccolto.

Punto di partenza della nostra riflessione è stato il concetto di *apocalisse culturale* di Ernesto De Martino. Un'apocalisse culturale si verifica quando, in seguito a un trauma storico profondo (un'epidemia, una guerra, un'aggressione coloniale, una crisi economica sistemica, una catastrofe ecologica) l'ordine simbolico con cui abitualmente riusciamo a orientarci nella realtà ambiente e nella vita quotidiana viene a essere sospeso, diventa irriconoscibile e ci lascia esposti al caos politico e psichico. Si verifica allora quella che sempre Ernesto De Martino ha definito una *crisi della presenza*. «Tutti gli oggetti sembrano retrocedere in remote lontananze... Essi sentono di essere sospesi lontani da ogni realtà, in spazi del mondo orribilmente soli. Tutto è come un sogno». Questa profonda malinconia sembra derivare da una colpa immotivabile, una colpa "radicale", che esprime il crollo dell'ethos culturale, del progetto che integra le situazioni all'ordine del mondo.

Il collasso dell'ordine simbolico, che struttura l'essere-nel-mondo, priva di senso la più semplice percezione del reale, viene meno la tessitura che lo articola ed è attiva nella più piccola piega della vita quotidiana e della forma di vita. Con la crisi dell'ordine simbolico si sgretola anche quel mondo oggettivo, che esso – col suo reticolo di intenzioni – aveva reso possibile. Non c'è articolazione dello spazio, né ritmica del tempo, che non abbia la sua origine in un rapporto determinato tra cultura e natura; né esiste mai un simile rapporto, se non si compone ed esprime nell'ordine simbolico e nelle forme originanti di una cultura. L'oggettivo in quanto tale – privato della

sua interazione simbolica – diviene mera spettralità, caos ottenebrato di potenze inconscie e indecifrate.

De Martino descrive tre forme correlate e distinte di *crisi della presenza*: è un momento della formazione della coscienza, nella storia dell'umanità come in quella dell'individuo, e da questo punto di vista costituisce l'esperienza cruciale della fase magica della cultura; è la destrutturazione radicale di un ordine simbolico, nel momento in cui esso subisce un'irruzione insopportabile da parte di un Altro esterno (è il caso della colonizzazione); è il pericolo che minaccia una cultura dal suo interno, per l'inefficacia operativa del suo sistema simbolico e per il riemergere dei suoi conflitti e dei suoi traumi irrisolti (è quello che noi stiamo vivendo ed è la soglia a cui ci siamo avvicinati in più occasioni nel corso della storia del Novecento). Nulla infatti può escludere una regressione psichica e culturale, che dissolva la coscienza, facendo precipitare ogni distinzione di soggetto e oggetto, di interno e esterno. Il rischio radicale di non-esserci accompagna ogni fase dell'evoluzione individuale e collettiva. La coscienza storica evoluta è una luce oscillante, minacciata dal soffio dell'arcaico e da una foresta animata di ombre.

Nella crisi della presenza si perde quel che De Martino chiamava *ethos del trascendimento*: il quale è l'atto di orientamento e di costituzione di una forma di vita, che rende possibile lo scambio non distruttivo tra natura e cultura. Così, nell'esaltazione capitalistica dello sviluppo, l'*ethos* del trascendimento sopravvive in forma sfigurata: è l'astratto movimento del capitale, che supera ogni qualità della finitezza vivente. Nessuna materia, che non debba essere distrutta e lavorata; nessuna cultura altra, che non debba essere decostruita e assimilata; nessuna merce, che non debba essere sostituita da un'altra più «nuova»; nessun capitale, che non debba continuamente incrementare e oltrepassare se stesso. Il capitale stesso è una macchina astratta e formale di trascendimento della vita, mentre i singoli non posseggono più i tratti positivi dell'*ethos*: l'apertura, la possibilità, il progetto. Nel 900, i valori della cultura occidentale invertono il loro significato: la loro potenza trapassa alla forma invertita, astratta, feticizzata del capitale.

Il capitalismo, che ha compiuto la più gigantesca opera di dominio e trascendimento della vita naturale e biologica, che mai si sia vista nella storia, alla fine si contrappone al singolo e lo espropria della sua attività simbolica e culturale. Per il singolo, nelle fasi critiche della sua vita – come la morte o la sessualità – si riapre il rischio di una crisi radicale della presenza. Trovandosi di fronte estraniata – come potenza nemica – la sua stessa funzione valorizzante, il singolo non possiede più le forme simboliche, religiose e rituali, che potrebbero consentirgli di elaborare e superare la crisi. L'*ethos* del trascendimento, nella sua realizzazione capitalistica, si inverte in una minaccia per l'immediatezza stessa del vivente, nel pericolo di oltrepassare la vita stessa. L'uomo è da un lato patologicamente immobile di fronte alla macchina astratta, che supera continuamente la sua vita e il suo corpo, senza lasciare a lui stesso nessuna forza propria; e d'altra parte è infinitamente coinvolto nel divenire incessante e mutevole delle merci spettacolari, dove opera un trascendimento illusorio, deviato su forme evanescenti. Così sperimenta

un ethos estraniato, come altro da sé, e non più come forza intima del suo agire; come potenza che lo nega, invece che come la sua stessa potenza.

L'ethos del trascendimento si riduce al trapasso continuo di ogni qualità sensibile nei fantasmi della merce e dello spettacolo. De Martino, che – sul piano storico – ha continuato a pensare all'ethos del trascendimento in termini positivi, ha però individuato sul piano psicopatologico il suo possibile snaturamento: da un lato, la crisi della presenza si esprime nell'incapacità di trascendere il dato, nel «conato protettivo di ridurre il divenire all'essere»; ma d'altro lato, si configura anche un *cattivo trascendimento*, un trascendimento a vuoto e apparente. Il mondo oggettuale sembra allora travagliato da una sorta di frenesia del mutamento, che però manca di finalità e di orientamento. La crisi della presenza si manifesta in due vissuti apparentemente antinomici, come la malinconia e la mania euforica, l'immobilità pietrificata – e il mutamento coattivo di ogni stato: «Nel secondo caso la crisi del trascendimento dà luogo al trascendere vuoto che in realtà sprigiona la vitalità individuale che non va oltre se stessa...».

Da un lato, il mondo assume l'immobilità glaciale della reificazione, ogni esistenza si riduce a cosa, ogni corpo vivente si assottiglia in modo spettrale: «Il vissuto dell'universo in agonia assume anche la forma dell'universo già morto...»; «Gli enti mondani si irrigidiscono, si artificializzano, i loro contorni diventano troppo definitivi, senza possibile "oltre"...». Tuttavia, questo aspetto astratto e reificato dell'oggettività non esclude un movimento euforico, incessante: «Oppure la consistenza di questi enti si affloscia e i loro limiti diventano troppo molli, come se il mondo diventasse di gomma. Oppure gli enti sono travagliati da un vuoto "oltre", come forza maligna di dissoluzione... Le cose si scaricano le une nelle altre, diventano onniallusive, vanno oltre in modo irrelato».

Una vita astratta e disseccata si coniuga a un movimento di apparenze, che simulano la presenza dissolta, ne occultano il non essere e il vuoto. Nell'universo di questa crisi di presenza (e così nella chiacchiera, nello spettacolo, nella fantasmagoria delle merci), l'andar oltre è un semplice venir meno, e la "nuova" apparenza ricade nel nulla come la precedente. Certo, in questa modalità novecentesca della crisi si riattualizza un'esperienza arcaica; io sento la mia labilità e quella degli oggetti in modo paragonabile a quello con cui il primitivo sente accorciarsi le giornate prima del solstizio d'inverno e teme che la luce svanisca per sempre dal mondo: ma questo timore remoto lo vivo ora di fronte al trasformarsi dei legami sociali in simulacri incorporei. La presenza si dissolve nell'immaterialità astratta, non più nella materialità della natura. La situazione è chiusa, destinata, intrascendibile, e al contempo agitata da un vuoto continuo trapasso; questo pseudotrascendimento non ha mai i caratteri della *decisione*, ma è passivo, avviene e si fa come estraneo. Come nelle coazioni a ripetere descritte da Freud, la situazione traumatica si ripete senza soluzione. Varia bensì la forma o l'apparenza della situazione, ma non la sua traumaticità costitutiva.

L'ethos nato dalla necessità di oltrepassare la natura prima, che ha dominato la storia della cultura occidentale, si rivolge così contro se stesso; il trascendimento andreb-

be invece rivolto verso ciò che oggi costituisce la minaccia reale: e cioè verso il sistema tecno-economico che produce la dissoluzione della presenza e – insieme – della natura. Il *pathos* incentrato sul superamento delle potenze naturali dovrebbe lasciare il posto al tentativo di salvarle nella loro qualità irripetibile, nella loro singolarità e unicità, in un nuovo patto di coesistenza con la cultura. La situazione di emergenza che stiamo vivendo non si può spiegare soltanto con la perversità dei politici che ci governano, con l'assurdità del sistema economico in cui viviamo, e neanche con le forme di governo della vita che abbiamo conosciuto fino al termine del Novecento (benché tutto questo sia pur sempre tristemente attuale): siamo di fronte a un dissesto e a un disordine reattivo della natura, provocato dalla crisi sistemica del capitale e della sua concezione della tecnica. Qualcosa dunque di così radicale e profondo da minacciare il nostro ordine simbolico nelle sue stesse fondamenta. Come ebbe a dire Walter Benjamin in uno dei momenti più drammatici della storia del Novecento, «prima che la scintilla raggiunga la dinamite, la miccia accesa va tagliata».

## Al ventre materno memoriale

*Ruggero Savinio*

La situazione che capita di vivere, forzata stasi per arginare l'avanzata del *veleno*, ha una risonanza con situazioni già vissute, anche se di sguincio.

La guerra, il confinamento in una casa estranea, le scarse uscite nelle strade semideserte.

È una situazione che, come quella, ha a che fare con la morte.

Non solo la morte è presente, lì con la violenza delle armi, qui con l'attacco silenzioso di questa particella unicellulare – a proposito, è una creatura vivente come te e me, solo molto più piccola e semplice.

Devo pensare che la natura è un concentrato di forze aggressive, pronte a combattere l'una contro l'altra.

La morte non è presente solo come ipotesi, è la realtà delle vittime, ma è anche una tonalità emotiva.

Il sentimento più forte è la sospensione che sembra dividere la vita attiva di prima da una possibile attività futura.

Solo che questa sospensione, alla mia età, non dà la certezza di preludere a qualcosa, ma di essere definitiva.

M'inoltro nell'attualità.

I virus sono creature – uso questa parola per automatismo – a mezzo fra il vivente e il non vivente. Possono riprodursi solo penetrando nelle cellule di creature viventi, animali, piante.

Compare la soglia fra vita e non vita, e anche l'espansione della vita.

Tutta la vita ha un solo destino.

Parlando al telefono con mio figlio Andrea, mi dice che una biologa americana metteva in dubbio la teoria dell'evoluzione come sopravvivenza del più forte.

Lei aveva l'idea di uno sviluppo non verticale, teleologico, ma orizzontale, sincronico. Annegano le differenze singole, se un virus può unirsi alle nostre cellule, cioè se noi possiamo ospitarlo e dargli il modo di proliferare.

La comune appartenenza alla natura è più chiara e allarmante, e toglie l'importanza che vogliamo darci.

La comune appartenenza può essere vista anche come un cristianesimo allargato, una fratellanza non solo coi nostri simili, ma con tutti i viventi, anche con queste creature unicellulari.

Queste creature sono fratelli pronti a cambiarsi in rovinosi nemici.

Oggi sul giornale un articolo sulla necessità di riaprire i musei e gli altri luoghi d'arte per il bisogno della gente di attingere a quei beni.

Non credo che sia un bisogno. Il rapporto con l'arte in quei luoghi è contemplativo.

Senza riproporre l'esortazione futurista a distruggere i musei, mi sembrano più convincenti certi propositi novecenteschi di un'arte fatta da tutti, agita più che contemplata.

Uno degli insegnamenti dell'epidemia è quello di riconoscere nella morte il più puro e il più impersonale (Rilke).

Sbagliato credere che debba accompagnarsi all'agire, fabbricare oggetti e noi stessi.

La totalità non può essere ricercata fuori dello spazio privato, ma nella nostra privatezza.

La singolarità di ciascuno, corpo e anima, deve essere toccata e riplasmata per una redenzione collettiva.

Attesa sempre differita di un nuovo inizio.

Non sappiamo quando ci sarà. Queste creature promettono di restare a lungo con noi.

E poi, quale inizio? Ricominciare tutto uguale. Sola differenza un'attenzione alla salute di quelli che lavorano. Le fabbriche non sono attrezzate per questo. Non è immaginata una produzione e distribuzione diversa. Non compare un volto nuovo del mondo dietro quello di adesso.

Mentre posso coltivare la mia delusa indifferenza, devo pensare alle persone che mi sono legate, e anche a tutti gli altri che non dipendono da me se non per uno sfruttamento indiretto. Tutti vogliono la felicità promessa da una parola di verità e di giustizia.

Sento il peso della mia impotenza e la colpa, sento anche la mancanza di quello che una volta si chiamava la classe, o anche, meno scolasticamente, il partito o i gruppi.

Potrebbero orientare un movimento di rivolta e redenzione. Senza messianismi, una voglia di cambiare.

In questa situazione strana, ma non estranea, perché mi ricorda i tempi della guerra e dell'Occupazione, la forzata clausura mi costringe all'inazione.

Mi capita di pensare a una pittura *attiva*. Il mio pensiero è lontano dall'attivismo di molta pittura-arte contemporanea, che vuole fare il salto dall'estetica alla pratica mondana.

Non credo che basti cambiare il segno alla nostra attività per introdurla nell'azione mondana.

Credo che alla pittura sia consegnato il destino di essere un'espressione *simbolica*.

Ma, cresce in me il rifiuto di una pittura tutta confinata nell'espressione simbolica. Non per la tentazione di seguire altre strade: quelle di un abbandono all'autogenerazione dell'immagine fuori da ogni costrutto linguistico.

Credo che vada mantenuta sempre, all'interno dell'universo simbolico, la volontà che esso sia il preludio di una realtà finalmente fuori dal linguaggio, dalla forma e dal simbolo.

Questo desiderio di *uscita* si accompagna a un modo più libero e sciolto di dipingere. Eseguire il quadro in una contemporaneità temporale, senza che il programma preceda l'opera.

In sogno lascio la stanza insieme con la ragazzina selvaggia. Lei mi cammina davanti. Tiene le mani sopra le spalle di un suo doppio rimpicciolito e le ravvia i capelli con la mano.

Dalla finestra vedo l'edificio un tempo rassicurante del *Risparmio Postale*, adesso sede dei *Servizi Segreti*.

Compare aldilà delle chiome degli alberi verdi. Lo Stato occupa anche l'intimità del paesaggio.

La quarantena costringe a confinarsi nella propria intimità non solo domestica.

Star chiusi in casa è più o meno facile a seconda dei temperamenti. Per i solitari è più facile, possono seguire la vocazione alla solitudine.

A proposito di chiusura, Andrea, che è il mio informatore per quel che riguarda l'anima e il comportamento dei suoi coetanei, mi dice che è più facile per i giovani. La digitalizzazione ha ridotto i rapporti a virtualità, la presenza è meno necessaria. Nei dialoghi scambiati la testimonianza corporea è assente. Certe volte è rimpiazzata da un'immagine, ma l'immagine, come tutte le immagini, non ha il peso testimoniale della corporeità.

Anche la pittura si è allontanata dall'adesione corporea ed è meno capace di toccare la nostra emotività fisica.

Il lockdown rotto da limitate aperture, affidate al Potere, concesse.

Costretti a ripiegarsi su di sé. Anche sugli altri, parenti, conviventi, affini, che il go-

verno chiama *congiunti*. Ripiegamento spaziale. Chiuso in casa, se ce l'hai e non stai ammassato nelle baracche che vedi in tivvù.

Orrore. Anche di sé, ma non fino alla voglia di cambiare. Si riproducono gli stessi automatismi, per lo più indotti.

La nostra nullità è quella che dovrebbe spingerci a un abbraccio solidale.

La memoria de *La ginestra* è d'obbligo.

Il mio amico Goffredo Fofi ha voluto aggiungere alle edizioni della rivista *Gli asini* una piccola plaquette con *La ginestra*.

Veramente, a seguire Leopardi, l'abbraccio deve accompagnarsi a un rimboccarsi le maniche tutti quanti per far fronte agli assalti della natura.

Di fatto, la matrigna non fa che vendicarsi.

Abbiamo sconvolto le sue abitudini termiche, snidato gli animali dalle loro sedi, costretti a errare fra noi, anche i pipistrelli, che ci hanno regalato questo compagno minimo e terribile.

In ciò che vado scrivendo come un errante vagabondaggio per contrastare la chiusura della pandemia, si sta insinuando la natura.

Anche il virus è natura. Ma nell'aspetto ostile di natura maligna.

Cani, cavalli, asini dovrebbero essere, invece, rappresentanti di una natura benigna di cui, dopo averla in gran parte distrutta, abbiamo nostalgia.

Sull'asino, veramente, il discorso si fa complesso. Questo benevolo animale, infatti, secondo il mito che riassume le verità e le eterne opinioni, benevolo non è, ma, tutto al contrario, è un emblema dell'oscurità e delle tendenze sataniche.

Del resto, anche il cavallo emerge al galoppo dalle tenebre inferi, è figlio della notte e del mistero, portatore sia di vita che di morte.

Il cane, poi, Anubis, Cerbero, è sempre stato associato alla morte.

Fuori dal mito, Atteone, il cane e la sua ferocia entra nella cronaca politica di questi giorni: Trump vuole scatenare i cani contro le folle che protestano per l'assassinio a Minneapolis di George Floyd, nero, da parte del poliziotto bianco Derek Chauvin.

Adesso, con l'assalto del virus, la natura si presenta direttamente, fuori da mediazioni culturali.

Inoltre, si presenta nel suo aspetto nefasto.

È come se i terrori in grande, terremoti, eruzioni vulcaniche, maremoti, si miniaturizzassero senza perdere in paurosità.

Questo virus non possiamo vederlo, non sappiamo nemmeno dove stia, e se ci è capitato d'inalarlo, ma ci fa paura. Ci mostra che non siamo soli, ma spartiamo il mondo con altre creature, oltre a quelle che siamo riusciti a domare e anche a distruggere.

Questa creatura, indicata da un nome araldico, ci fa vedere la derisoria brevità

del nostro tempo storico e personale. I tempi terrestri e quello cosmico si spingono all'indietro per lontananze incommensurabili. Pare che il virus arrivi da quelle lontananze.

La dilatazione temporale può farci un effetto spaurante, ma anche confortante. La brevità della vita non è solo accompagnata dallo sconforto, ma anche dal conforto di essere il granello di un'eternità materiale.

«Potranno trascorrere milioni di anni, potranno nascere e morire centinaia di migliaia di generazioni, ma si avvicina inesorabile l'epoca in cui il calore esaurito del sole non riuscirà più a sciogliere i ghiacci che avanzano dai poli: nella quale gli uomini, addensati sempre più intorno all'Equatore, non troveranno alla fine neppure lì calore sufficiente per vivere, scompare via via fin l'ultima traccia di vita organica: la Terra – un corpo morto e freddo come la Luna – ruota in orbite sempre più strette intorno al sole, egualmente estinto, e infine precipita su di esso» (Friedrich Engels, *Dialettica della natura*).

Per le circostanze dell'epidemia, sono stato ricoverato allo Spallanzani. È un ospedale di cui sentiamo molto parlare in questi giorni: un'eccellenza per le malattie infettive.

In febbraio, il 14, giorno di San Valentino, siamo stati con Annelisa a Vicenza. Nella sede dell'editore Neri Pozza si presentava un mio libro. Il giorno dopo abbiamo proseguito per Padova, dove un mio quadro era esposto in una mostra; e poi per Venezia, a trovare l'amico Francesco Giusti, Chicco, poeta.

Al ritorno avevo una forte tosse e un po' di febbre. Sono stato accolto allo Spallanzani, perché venivo da quelle zone a rischio.

Niente virus. Due tamponi mi hanno dichiarato negativo. Ma i medici hanno riscontrato una polmonite. Sono stato trattenuto qualche giorno in ospedale, curato, e rimandato a casa con la prescrizione di usare una bombola d'ossigeno. Da allora passo la notte attaccato a una cannula per inalare il gas che ci regala la vita.

### *All'Etere*

Nessuno fra gli Dei e fra gli uomini, padre Etere!  
Mi allevò come te, amico e leale, ancor prima che la madre  
Mi prendesse fra le braccia e i suoi seni mi allattassero  
Con tenerezza mi abbracciasti instillandomi una celeste bevanda  
Instillando nel mio petto nascente per primo il sacro respiro.  
(Friedrich Hölderlin)

Quindi, in questa sgraziata ampolla ferrigna è contenuta la sostanza che Empedocle chiama aria, l'elemento celeste da cui, per gli stoici, hanno origine il sole, le stelle, la

luce e il calore. La sostanza divina di cui, secondo Schelling e Hölderlin, tutti facciamo parte, ma alla quale, per la moderna dispersione nell'utile, non possiamo partecipare se non in qualche momento di estasi sublime.

Un altro effetto della quarantena è l'intimità col proprio corpo. Io questa intimità già ce l'ho, da quando il mio è diventato un corpo vecchio.

In vecchiaia gli organi si manifestano con una franchezza che prima è accennata.

Prima non avvertivo la difficoltà di certe funzioni, le più semplici, urinare.

Era naturale, in certi momenti aveva un eroismo, un'esaltazione virile e un'auto-compiacimento.

Spesso i ragazzi si sfidano a chi orina più lontano.

Adesso è un richiamo che spezzetta le notti in brevi sonni interrotti. Il flusso, che prima scorreva libero, ora scende in rivoletti magri e stenti, a fatica.

Ognuno di questi risvegli lascia pensare che niente sia esaurito, che ci sarà un altro risveglio.

Penso all'alternanza platonica fra invecchiare e ringiovanire. Penso al ringiovanimento che la vecchiaia può contenere; a volte non mi accontento della metafora: certi biologi parlano di un vero ringiovanimento fisico, capelli che rinascono, ecc.

Da quando sono diventato vecchio i sogni sono aumentati e affollano la notte, frantumati e spezzettati dalle frequenti andate in bagno.

Mi accorgo che, ormai, la mia vita sognata è più avventurosa e ricca di quella sveglia.

Dovrei pensare che certi sogni ricorrenti si siano infittiti. Non è così. Per esempio il sogno della funzione intestinale. Era molto frequente, col suo corredo di situazioni e immagini, e adesso si affaccia meno.

Nel libro di Hillman *I sogni e il mondo infero* avevo trovato che i sogni riferiti agli escrementi possono riferirsi alla morte. Adesso, la diminuita frequenza di quei sogni vuol dire una maggiore vicinanza all'oggetto nascosto nel sogno?

La morte non ha più bisogno di annunciarsi dietro il velame del sogno, ma si presenta nuda con la sua ormai sicura imminenza?

Per la speranza, che è l'ultima a morire, faccio un pensiero apotropaico.

Mi accorgo che la diminuita frequenza del sogno funebre-escrementizio va insieme con un aumento dei miei disturbi intestinali.

La morte, oltre a non annunciarsi più nel sogno, lascia alla funzione intestinale di presentarla.

Tu devi metterla la mascherina! Mi dice mia figlia Gemma. Devo metterla, perché sono a rischio. Faccio parte degli anziani, la categoria che affolla le nostre città.

Mi rispecchio in loro, ma senza immedesimazione.

La sola cosa che abbiamo in comune è la visitatrice che bussa alla porta.

L'è la Mort!... (man muss, man morta)  
L'è la Mort che picca a l'uss!!  
(Delio Tessa)

Che cosa faceva mia madre quando ero bambino? Dove stava? Non riesco a vederla accanto al mio lettino.

Non so nemmeno se da grande ho trovato la strada per un avvicinamento a mia madre. Forse ne ho sentito il richiamo, anche dentro di me, da me a me stesso, il richiamo a uscire dall'omosessualità della luce ed entrare nella penombra femminile.

L'individuazione è un lavoro lungo e inconcluso. Portavo i materiali per costruire me stesso. Anche questi, materiali altrui, ancora una volta paterni.

Non solo l'ombra del padre si proietta sul figlio, ma il padre stesso, cioè la sua lingua.

Non prendevo la parola perché non era la mia. Non proferivo verbo.

Un momento. Proferivo parole fra me e me, anche sonore. Di che parlavo? Probabilmente, di niente, solo mi esercitavo a prendere la parola, ritagliarmi sul mondo, diventare persona, risuonare.

Altro esercizio non avevo: il linguaggio materno, il *babillage* infantile. Mia madre era muta. Le sue parole erano quelle della ripetuta aneddotica intorno all'epos familiare. Ho sempre pensato che qualcuno l'avesse zittita.

*Silenzio nel matrimonio* è un indizio.

Adesso che, tanto tardivamente, attendo ancora alla costruzione di me, alla mia individuazione, mi rigiro a volte il pensiero confortante che il silenzio inaugurale aprisse a una vera pienezza. Mi rifugiavo in me stesso, nel mio silenzio, nel mio niente. Facevo l'esperienza del niente che ero, che sono, che siamo tutti, e che il niente, il vuoto sono la vera pienezza. Non solo, ma sono anche la condizione per l'unione con gli altri. Dono il niente che sono alla comunione con gli altri.

Oggi, tornando a casa da studio, verso le 13:30, sotto casa, ho visto un piccione ridotto allo stremo, forse già morto. Un altro piccione gli stava sopra e con il becco cercava di trascinarlo via.

Mi ha ricordato una scena vista tanti anni fa sull'isola di Paxos. Stavo su uno scoglio con Maries. Andavamo al mare portandoci i panini. I panini attiravano le vespe. Una vespa ci ronzava intorno. Io, con uno schiaffo, l'ho uccisa. Dopo un po' un'altra vespa è arrivata, ha preso la compagna morta e l'ha portata via a volo.

Non so dove siamo, e non lo sanno nemmeno quelli più giovani di me. Il senso storico, anzi, la vera e propria Storia, si sono perduti con la perdita dell'esperienza.

Oggi, 10 giugno, sono ottant'anni dalla dichiarazione di guerra.

A proposito dell'umorismo, anche dell'*umorismo nero*, di cui compone un'antologia, Breton cita Freud, che spiega come l'umorismo solleva l'io, in certi gravi momenti d'allarme, dell'effetto psichico, dirottandolo sul super-io, quindi sulla catena parentale che fa capo al Padre.

Capisco la mia diffidenza per l'umorismo, anche quello nero. Sento che sta dalla parte del già stato, della morte.

Diverse, l'allegria, la gioia.

Per conto mio un impedimento di carattere, o forse proprio il peso di quella catena, mi rendono difficile allegria e gioia.

Senza passare dalla parte del tragismo, mi sento più vicino a una calma stupefazione.

Nel lento riprendere gesti e attività sospesi vedo un mondo che cerco di riconoscere.

Ho l'impressione di vedere le stesse fisionomie, gli stessi gesti, ma più esitanti e sfocati.

Mi sembra che nessuno sia convinto fino in fondo di quello che fa. Ammesso che uno possa essere convinto fino in fondo in un mondo teatrale.

Qualcuno si riveste del costume del suo ruolo.

Non vedo i personaggi che stanno alle macchine, se non nelle balenanti immagini dei telegiornali.

Ma quelli alle macchine non li abbiamo visti nemmeno durante il lockdown. Non ce li hanno fatti vedere: stavano alle macchine.

Il presente mi dà l'impressione di essere un tempo definitivamente immobilizzato. Non so se nel passato. Forse no, dato che la modernità, le sue forme, i suoi oggetti, pensieri, ecc. sono ancora quelli che pesano addosso.

I pubblici istituti, Stato, partiti, ecc., non hanno più corporeità. Evidentemente, già prima non l'avevano e volevano darsela.

Ma anche le singolarità, compiacenti o antagoniste, non avevano corporeità, ma solo opinioni.

Adesso l'inconsistenza è comune. Stato e partiti non hanno corposità.

Non parlo della politica, perché non è la materia dove mi muovo a mio agio. Parlo d'altro, di quello che mi riguarda, di arte e cultura. Anche queste hanno perso consistenza.

La riflessione intellettuale ripresenta i suoi esperti.

Forse non devo chiamarli esperti per non confonderli con gli altri, che vediamo sullo schermo dirci quello che succede e darci le loro opinioni.

Sono medici, virologi, economisti. Ci informano sulla salute del corpo e dei beni e suggeriscono il modo di prenderne cura.

Gli altri esperti sono gli intellettuali, i politologi, i giornalisti.

Dentro questa categoria si ripresentano i filosofi.

Qualcuno di loro, uno in particolare, lo conosciamo già. Lo vediamo spesso sullo schermo, con un fervore certe volte eccessivo, ma, forse, giustificato dal fatto di coniugare, o averlo fatto a suo tempo, la teoria alla pratica. È un filosofo che ha avuto cura della sua città.

Anche i filosofi puri s'inoltrano sul terreno abitato dal virus.

Sul virus hanno un'opinione filosofica. Sono guidati dalla ragione, una facoltà che non si concede d'inciampare nel presente, ma guarda le grandi distanze, osserva i grandi spazi dove i corpi sono assenti.

Nel mio studio di Milano, a Via degli Amedei, una sera del 1972 sono stato sorpreso da Hölderlin.

L'ho visto che camminava per la campagna abbacinata di luce, fra il cielo bianco bianco e una striscia rossa di terra.

Al suo amico Böhlendorff ha raccontato in una lettera il viaggio a piedi per ritornare da Bordeaux alla patria sveva. Apollo mi ha folgorato. Apollo, un dio violento, non l'alternativa pacificamente poetica di Dioniso. La forza della vita e della morte unite insieme, nel fuoco del cielo.

Quando arriva a Stoccarda "è bianco come un cadavere, magrissimo, con occhi scavati e selvaggi, barba e capelli lunghi, vestito come un mendicante".

Pierre Bertaux immagina che sia stato informato della malattia di Susette-Diotima.

Lei si è ammalata di rosolia contratta dai figli. Hölderlin, forse, è andato a Francoforte per starle vicino. Il 22 giugno 1802 Susette muore. Lui è sconvolto, ha la mente devastata.

Il mio quadro l'ho chiamato *Hölderlin in viaggio*. Anche questo appeso a un muro dello studio. Figura più grande del vero.

Mia madre stava da noi in quei giorni. Nelle lettere che mandava a sua sorella, mia zia Jone, scriveva: Ruggero fa dei quadri impressionanti.

Apollo lo ha folgorato: Hölderlin precipita nella pazzia.

Il mio quadro non so dove sia finito, dove si svolga la marcia del poeta folle. Come tanti altri miei quadri. È passato da una galleria di Milano a qualche tinello o cantina fra Brianza e Varesotto.

Presente, la mia amicizia con Hölderlin. A volte vorrei dargli del tu e chiamarlo Hölder, come lo chiamavano i suoi amici e famigliari, o addirittura Fritz.

Me lo permetterai?

Da tanto tempo mi ripeto la poesia *metà della vita*.

Gialle pendule pere  
E roseti selvaggi  
Il paese sul lago  
Ebbri d'amore i cigni  
Tuffano il capo  
In quell'acqua serena  
Ahimé, se vien l'inverno  
Dove potrò trovare  
Il raggio del sole, i fiori  
E l'ombra della terra?  
Afon e freddi i muri  
Nel vento stridono le banderuole.

Leopardi: «Stridore notturno delle banderuole traendo il vento».

I cigni. Anch'essi mi erano presenti dal 1987. Grandi, bianchi e invadenti. Occupano lo spazio del quadro avanzando sul lago. Tuffano il capo nell'acqua.

Chiamavo i quadri coi cigni *I Campi Elisi*. Credevo di averli trovati in Böcklin, quel raccontatore di favolette.

Li avevo trovati in te, a *metà della vita*. Adesso continuano a comparire, anche piccoli piccoli, su tavolette minuscole. E sempre col titolo *Metà della vita*.

Certo, c'è anche il cigno che diguazza e scalpiccia nel fango: *Le cigne* di Baudelaire. L'opinione comune sarebbe che quello è il *nostro* cigno. Ma io volevo il cigno nella sua integrale bianchezza, divina e amorosa.

Dopo che Zimmer morì, sua figlia Lotte si occupava di te. Quando tu sei morto Lotte ti ha composto sul letto, con una corona d'alloro sopra la berretta da notte.

«Noi non siamo niente, quello che cerchiamo è tutto» (Friedrich Hölderlin, *Iperione*).

«Che tutti i luoghi sacri della terra siano insieme in un luogo e la luce filosofica intorno alla mia finestra sono ora la mia gioia» (F. Hölderlin, «Lettera a Casimir Ulrich Böhlendorff», 1802 circa).

Con umiltà.

Soffrire invano.  
Su *La Peste* di Camus

*Massimo Cappitti*

«La mattina del 16 aprile il dottor Bernard Rieux, uscendo dal suo studio, inciampò in un topo morto, in mezzo al pianerottolo»<sup>1</sup>. Così, dopo una breve introduzione della voce narrante, comincia il romanzo di Albert Camus, *La Peste*. Il dottore notò in quella presenza – la carcassa del topo – «qualcosa di insolito». Quell'animale, infatti, non era al suo posto. Lì non doveva esserci. Inavvertitamente, per gradi, la peste iniziò a infettare la città, il topo era il presagio inascoltato della pestilenza. Il miasma si diffuse dapprima lentamente: gli iniziali sporadici ritrovamenti divennero, però, sempre più numerosi. Non vi era luogo che non fosse contaminato, mentre comparivano i primi morti.

La peste interrompe l'ordinarietà della vita, quella che era una città qualunque, un «luogo vuoto», privo di particolari attrattive che non fossero i consueti riti sociali, stancamente condivisi, si trasforma, nel corso della narrazione, in una città del dolore, scempiata e sfigurata dall'irruzione del morbo. Non mancavano certamente coloro che per un attimo riconoscevano l'ineliminabile parzialità delle loro vite, avvertendo, nello stesso tempo, il futuro incupimento che avrebbe inghiottito gli abitanti. Sembrava quasi, cioè, che qualcuno volesse sottrarsi alla triviale ripetitività del quotidiano. Altrimenti ci si annoiava e ci si adeguava alla triste tirannia del sempre uguale.

<sup>1</sup> A. Camus, *La Peste*, in *Opere*, Bompiani, Milano 2003, p. 376. Il dottore è il protagonista del romanzo. «Uomo stanco del mondo in cui viveva», tuttavia manteneva salde la propria simpatia e pietà nei confronti degli uomini. Perseguiva il bene, rifiutando ingiustizie e compromessi, consapevole che l'unica certezza consiste nel «far bene il proprio mestiere». Fondamentali per questo scritto sono i lavori di S. Givone, *Metafisica della peste*, Einaudi, Torino 2012, pp. 19-36 e di F. Milana, *I preti e la peste*, in *Stranieri: Albert Camus e il nostro tempo*, a cura di G. Fofi e V. Giacomini, Contrasto, Roma 2012, pp. 91-96.

Nulla, però, faceva pensare che questa «brutta» e insignificante città – Orano – da lì a poco potesse diventare la scena dell'epidemia, ovvero il luogo di una misteriosa, tragica, maligna elezione, come se quella comunità fosse chiamata a rispondere dei mali del mondo<sup>2</sup>. Il contagio entra nelle vite, le scompagina, le travolge, trascinandole nella insensatezza, ne porta ad evidenza la vulnerabilità, il nulla irredimibile sul quale le esistenze violate si affacciano. Con la peste vacillano i fondamenti dell'essere e intanto la diffusione del miasma espone i viventi al riconoscimento doloroso e impaurito della propria provvisorietà. Esperienza, dunque, che ammutolisce, poiché prende forma sotto un cielo vuoto, da cui sembra che anche Dio abbia preso definitivamente congedo. Gli uomini, d'altra parte, quando decidono di scavare nelle loro esperienze, vi trovano solo parole consumate e falsamente consolatorie e ciò che appariva solido e rassicurante viene meno e si sgretola senza rimedio. La peste, quindi, mina le speranze nella bontà della creazione, nella convinzione, cioè, che la vicenda umana si svolga all'insegna di un ordine benevolo e sensato.

### *La peste*

Se le prime manifestazioni del contagio venivano accolte con incredulità e con la persuasione che si trattava di un fenomeno destinato a esaurirsi in breve tempo, successivamente, però, di fronte alla triste contabilità dei morti iniziò a diffondersi la paura. Si stava, cioè, facendo strada l'idea che le vite fossero indifese e impreparate, come sapeva di sé il dottor Rieux. In molti maturò la convinzione che nessun fondamento potesse resistere alla consunzione delle vite, schiacciate dai colpi della malattia. Alcuni segni testimoniavano a favore di questa constatazione. Non si potevano, ad esempio, ignorare le code, la chiusura forzata dei negozi, la limitazione dei movimenti e dei rapporti sociali, ma, soprattutto, pesavano il coprifuoco e la quarantena. Lo strazio dei corpi colpiti dal male acuiva il dolore. I morti, infatti, portavano ancora nei volti il ricordo dell'agonia. La contrazione dei visi sembrava non accennare ad abbandonarli, come se la malattia, dopo la morte, volesse ancora infierire insoddisfatta dell'esito finale raggiunto. Lazzaretti e fosse comuni affollavano la città. «I malati morivano lontani, le veglie rituali erano state proibite, di modo che chi era morto in serata passava la notte da solo, e chi moriva in giornata era sepolto senza indugio. Si avvertiva la famiglia, beninteso, ma, nella maggior parte di casi, questa non poteva spostarsi, essendo in quarantena, se era vissuta accanto al malato»<sup>3</sup>. La famiglia che non abitava con il defunto doveva presentarsi all'ora indicata, «ossia quella della partenza per il cimitero, il corpo,

<sup>2</sup> «Si sarebbe detto che la terra stessa, dov'erano piantate le nostre case, si purgasse del suo carico di umori, lasciasse salire alla superficie sanie e foruncoli che sino ad allora l'avevano travagliata internamente», A. Camus, *Opere*, cit., p. 383.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 507.

essendo stato ormai lavato e messo nella bara»<sup>4</sup>. Così anche il conforto della sepoltura, ovvero il gesto antico dell'accompagnare i propri morti, si consumava velocemente. Tutto avveniva «con il massimo di rapidità e con il minimo di rischio».

Stati d'animo e sentimenti molteplici caratterizzavano i cittadini. Vi era chi, ad esempio, attendeva la sconfitta della peste, sperando in un riscatto che testimoniassero la capacità umana di sopravvivere senza piegarsi alla rassegnazione o, peggio, al cinismo che fa mostra orgogliosa di sé. Nel medesimo istante, si notava come il cuore di ciascuno si «fosse veramente indurito e tutti camminavano o vivevano accanto ai lamenti come fossero stati il naturale linguaggio degli uomini»<sup>5</sup>. Ciascuno pensava a sé, indifferente al male che affliggeva Orano. Si aveva spesso l'impressione che si fosse repressi: una sorta di riproposizione dello stato di natura. Né giovava riprendere le passate identità, ormai irripresinabili e perdute definitivamente.

La peste, così, ridefiniva ogni aspetto dell'esistenza e il timore che essa non finisse più si traduceva nella sensazione di una solitudine estrema e di una derelizione senza rimedio. Prigionieri delle passioni tristi, gli uomini si erano assuefatti alla disperazione. Pertanto, se qualcuno avesse tentato di dire qualcosa, ne avrebbe ricevuto una risposta che lo avrebbe ferito, oppure il silenzio, come se il linguaggio fosse precipitato – incapace di dire gli eventi – nell'afasia. La peste, allora, paradossalmente insegna, «costringe a pensare». Anche ripiegare nella memoria era inutile, poiché l'esperienza passata poco o nulla aiutava a uscire dal dolore diffuso o dalla «immobilità impotente». Ma su tutto prevalevano sconcerto e spaesamento: Rieux sapeva che lo scopo di una guerra, ad esempio, implicava la consapevolezza della sua stupidità. Eppure, ciò non le impedisce di durare. Anzi, la stupidaggine «insiste sempre, ci si ne accorgerebbe se non si pensasse sempre a sé stessi»<sup>6</sup>. Presi da sé, gli uomini non credono ai flagelli, sebbene essi siano una «cosa comune». Gli si crede soltanto quando «ti piombano in testa». Nel frattempo, credendo e illudendosi di essere liberi, continuano come se nulla fosse a concludere affari, «a preparare viaggi», ad avere opinioni, progettare il futuro, sempre più incerto e opaco. Hanno smarrito la modestia e la misura, cosicché tutto sembra loro ancora possibile.

Un crescendo accompagnava il progresso del morbo. La peste, dapprima dimessa, quasi esitante, all'improvviso avviava la sua «invasione brutale». Irrideva la speranza che l'epidemia fosse vinta o, almeno fosse prossima a esserlo. Invece la «spiacevole visi-

<sup>4</sup> *Ibidem*. Si scioglievano anche i legami più intimi e profondi. La «separazione», ovvero, la rottura dell'unità familiare, era l'esperienza più drammatica. Nei momenti iniziali della peste, gli abitanti di Orano «ricordavano molto bene, la creatura che avevano perduto e la rimpiangevano». *Ibid.*, p. 513. Nella fase successiva «persero anche la memoria. Non che avessero dimenticato quel volto, ma, ed è lo stesso, il volto perduto [...] non lo scorgevano più nell'intimo di sé stessi». Si accorsero che le ombre potevano diventare ancora più consunte, «fino a perdere anche i minimi colori conservati dal ricordo». *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 458.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 400.

tatrice» si ripresentava nella sua monotona serialità. Ogni previsione, pertanto, veniva contraddetta dalla ferocia della malattia. Nessuno fino a quel momento si era distinto per eroismo. Le grandi sciagure, spesso, sono «monotone» e sembrava che la tragedia fosse anestetizzata, avesse, cioè, ceduto il passo al lavoro di una «amministrazione prudente e impeccabile», della quale, ogni volta, si doveva prendere atto della sua perfetta efficienza.

Chi amministrava il potere si preoccupava di non «allarmare l'opinione pubblica». Si negava pertanto perfino l'esistenza dell'epidemia e il nome peste era diventato impronunciabile. Si temeva, infatti, che riconoscere ufficialmente l'esistenza dell'epidemia finisse per giustificare l'adozione di misure troppo restrittive. Fondamentale era, però, che nessuno intralciasse il funzionamento dell'economia, le sue esigenze erano prioritarie, anche quando ciò avesse comportato gravi rischi per la popolazione. Per quanto riguarda i provvedimenti rivolti ai cittadini, si era fatto ricorso a misure che sospendevano le garanzie. Decretare lo stato di emergenza, quindi, portava con sé non solo la possibilità di estendere il controllo sugli abitanti, ma consentiva anche di costruire o ricostruire gerarchie. La proclamazione dello stato di eccezione e la sua trasformazione in forma permanente di governo piegava gli individui a un ordine indiscutibile, al quale avrebbero dovuto obbedire incondizionatamente.

### *La sofferenza inutile*

Una domanda ricorre costantemente nel romanzo: la domanda, cioè, sull'esistenza di Dio e la presenza del male. Domanda così incalzante, al punto che il padre gesuita Paneloux ne sarà travolto sino a morire. Nulla può giustificare la sofferenza di un innocente, neppure la promessa di una «gioia eterna», che riscatti anche solo «un attimo del dolore umano». Padre Paneloux ricorda ai fedeli la loro condizione di peccatori. Gli uomini, infatti, sono stati puniti poiché hanno creduto che, per emanciparsi dalla loro «incuria criminale», bastasse genuflettersi o «visitare Dio la domenica». Dio, però, non è «tiepido» e perciò esige «un divorante affetto», ma, stanco di aspettare la venuta degli uomini, li ha puniti. «Troppo a lungo il mondo è venuto a patti con il male», confidando nella misericordia divina. Sarebbe bastato il pentimento, ma gli uomini non hanno ricercato neppure quello e allora «Dio, che per tanto tempo ha chinato sugli uomini di questa città il volto di pietà, [...] deluso per troppo amore ne ha distolto lo sguardo»<sup>7</sup>. Per troppo tempo gli uomini hanno dimenticato Dio, hanno dimenticato, cioè, di essere nelle sue mani, nelle mani del Dio che perde e salva, che tormenta ed eleva. La fede, allora, è chiamata a scommettere, stretta tra il tutto di Dio e la tentazione del nulla, dove, però, Dio e il nulla sono imperscrutabilmente e scandalosamente prossimi.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 446.

Il dottor Rieux e i suoi amici assistono un bambino morente. «Grosse lacrime, spuntando dalle palpebre infiammate, cominciarono a scorrere, sul volto plumbeo e, alla fine della crisi, esausto, contraendo le gambe ossute e le braccia, la cui carne si era dissolta in quarantotto ore, il ragazzo prese, nel letto devastato, una grottesca posa di crocefisso»<sup>8</sup>. Rieux aveva visto morire molti bambini, tuttavia mai aveva assistito alle loro sofferenze minuto per minuto: «Fino ad allora, però, si era scandalizzato astrattamente, mai era stato così prossimo all'agonia di un innocente. La morte era stata preceduta da un grido che presto pervase la sala. Si trattava di una protesta monotona, discorde e così poco umana che sembra provenisse da tutti gli uomini in una volta»<sup>9</sup>. Sembrava che l'urlo ricapitolasse il dolore universale, ovvero provenisse dal fondo dell'anima e che mai sarebbe terminato. Dio era spettatore muto e indifferente e aveva taciuto alla richiesta di salvezza elevata da Paneloux. Da qui – dall'inquietante silenzio divino – prende corpo la protesta, la rivolta contro l'ordine del creato. Se è giusto, come dirà Ivan Karamazov, che i peccatori vengano puniti, non si capisce, però, perché la medesima sorte tocchi anche agli innocenti. Rieux protesta contro la creazione «così come essa è», egli contesta l'ordine del mondo, sebbene continui ad agirvi con abnegazione e cura. La contestazione del dottore è tanto più efficace proprio perché quest'ordine ha bisogno per essere tale della sofferenza dell'innocente. Le parole di Rieux riecheggiano quelle pronunciate da Ivan nel suo dialogo con il fratello Alëša. Se però in Rieux non c'è traccia di risentimento, nelle parole di Ivan, invece, si avverte «qualcosa di troppo misterioso e di troppo soggettivo, qualcosa che per lui stesso non era chiaro ma che senza dubbio già lo tormentava»<sup>10</sup>. Il dottore, inoltre, sentiva come suo compito l'assolvimento scrupoloso della sua professione di medico, cercava la salute laddove il sacerdote cercava la salvezza. Egli aveva visto morire molte persone e la violenza della morte lo spingeva sempre più a ingaggiare la sua lotta contro il male. Rieux si opponeva al mondo voluto da Dio, mondo che si giustifica e rafforza attraverso il sacrificio inutile di chi, come i bambini, ancora non distingue il bene dal male. È incomprendibile agli occhi dei protagonisti a qual fine il mondo «sia stato così congeniato». La rivolta, allora, risiede nel rifiuto di divenire il «concime» di una futura armonia. Il dolore, dunque, è ingiustificabile e immedicabile. Nessuno può permettersi di perdonare, nemmeno la madre per la violenza che ha colpito suo figlio: quelle lacrime rimangono irredente. Pertanto, se «le sofferenze dei bambini hanno servito a completare quella somma di sofferenze che era necessaria per l'acquisto della verità»<sup>11</sup>, allora, conclude Ivan

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 540-541. A Basilea è custodito un quadro assai amato da Dostojevskij, il *Cristo morto* di Holbein. Il pittore dipinge gli ultimi momenti di vita del Cristo, il passaggio dall'agonia alla morte. Ritrae un corpo livido, scavato che reca ancora sul volto stanco e addolorato la traccia della lotta ingaggiata contro la morte.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 540.

<sup>10</sup> F. Dostojevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1984, p. 235.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 261.

«affermo fin d'ora che tutta la verità non vale un simile prezzo e perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso»<sup>12</sup>.

Perché Dio tollera la morte degli innocenti? Perché il loro dolore deve concorrere all'armonia dell'universo? Attorno a questi temi, dunque, riprende la discussione tra Rieux e i suoi amici. Il più visibilmente turbato è il padre gesuita. L'esperienza dell'agonia del bambino, infatti, lo ha segnato profondamente e, soprattutto, ha messo fuori causa le categorie con le quali, fino a quel momento, aveva vissuto la propria esperienza religiosa. Sentiva che quelle categorie non avrebbero retto l'urlo che saliva dai viventi. Il grido reclamava una risposta che non poteva essere elusa, né affidata a una fede ormai stanca. Occorreva, pertanto, cambiare punto di vista, coinvolgendo Dio stesso nel dramma della creazione, ma la vicinanza di Dio e del male non poteva che apparire una insostenibile blasfemia. Si doveva, cioè, evocare un'altra fede, una fede «crudele» al di là di ogni misura umana, esito di un amore «difficile», che esige dall'uomo il «totale abbandono di se stesso» e il «disprezzo per la propria persona». Non rimaneva, quindi, che «slanciarsi» nell'inaccettabile, poiché solo Dio poteva restituire la vita ai bambini, per questo noi siamo chiamati a volerla, quella sofferenza, in quanto Dio l'ha voluta. Rieux risponde duramente, infastidito da quello che appariva una giustificazione, se non una glorificazione della sofferenza, divenuta una sorta di viatico obbligato per il raggiungimento della salvezza. Il dottore oppone a questa concezione un'etica fondata sulla *pietas*, ovvero sulla condivisione della comune condizione umana, che impone la lotta contro il male.

«Ascoltando, infatti, le grida d'allegria che salivano dalla città, Rieux ricordava che quella allegria era sempre minacciata: lui sapeva quello che ignorava la folla e che si può leggere nei libri, ossia che il bacillo della peste non muore né scompare mai e può restare per decine di anni addormentato nei mobili e nella biancheria, che aspetta pazientemente nelle camere, nelle cantine, nelle valigie, nei fazzoletti e nelle cartacce e che, forse, verrebbe il giorno in cui, per sventura e insegnamento agli uomini, la città avrebbe svegliato i suoi topi per mandarli a morire in una città felice»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>13</sup> A. Camus, *Opere*, cit., p. 615.

## Londra, 1665

*Antonio Tricomi*

A leggere attentamente i due libri, ci si accorge che il *Diario dell'anno della peste*, pubblicato anonimo nel 1722, s'incarica di riconvertire in romanzo storico, se non addirittura in disamina sociologica o in trattato politico, il *Robinson Crusoe*. Capolavoro che, licenziato tre anni prima da Defoe, si rivelerà il prototipo del moderno romanzo non solo d'avventura. Segnalata da un'affinità inerente la tecnica compositiva (in un caso come nell'altro siamo cioè al cospetto di un falso memoriale steso in prima persona), ad accomunare i testi è infatti una profonda sintonia tematica, a sua volta veicolata da una manifesta analogia narrativa.

Volendola «mitologicamente e pedagogicamente» ritrarre alla stregua di «un'interruzione catastrofica della continuità», e dunque come la traumatica «fine di una tradizione e di una storia», nel *Robinson Crusoe* Defoe aveva raffigurato la nascita del capitalismo e del colonialismo (o, in altre parole, dell'era moderna) al pari di un naufragio. Quello che, occorsogli il 30 settembre 1659, obbligava il protagonista del romanzo, pur di non perire, a reinventare se stesso. A tramutarsi nel precursore dell'«avventuroso, pratico e probo uomo medio del futuro». Nell'antesignano del borghese «conquistatore del mondo, modesto, fragile» e, alla sua maniera, finanche «eroico». In un individuo già intimamente moderno perché a nient'altro incline che a esibire «una virtù etico-economica», a produrre senza sosta, a sviluppare l'«arte del sopravvivere»<sup>1</sup>.

Così come lo costringeva, quella funesta traversia, ad accettare definitivamente e persino a rendere del tutto riconoscibile, quantomeno sul piano metanarrativo, il proprio rango di comodo alter ego di Defoe. Nato giusto l'anno dopo tale immaginaria sciagura e quindi pronto, sotto la maschera dell'uomo nuovo Robinson Crusoe, anche a rappresentare se stesso in veste di autore ugualmente proteso verso l'avvenire.

<sup>1</sup> A. Berardinelli, *Discorso sul romanzo. Da Cervantes al Novecento*, Carocci, Roma, 2016, p. 24.

Nei panni, cioè, di uno scrittore disposto a ripudiare ogni donchisciottesca fisionomia di sterile utopista, di intellettuale ormai culturalmente negletto appunto perché pre-occupato di opporre l'ideale al reale senza più alcun costrutto, per assumere l'identità del moderno, disilluso, pragmatico lavoratore a cottimo. In altri termini, del *self-made man*. Dello spregiudicato imprenditore di se stesso, chiamato unicamente a trarre profitto dalla propria vocazione letteraria.

E ciò, in una «non-società» di monadi in egual misura intente a svilire l'«alone simbolico e mitologico» di qualunque oggetto, legame o sentimento pur di consacrarsi a un «*sensu di realtà*» che consentisse loro di valutare correttamente l'utilità di ogni azione, cosa o persona. Di ridurre gli interlocutori, le situazioni, i vincoli civili tutti a «utensili» o «beni economici» e, in tal maniera, di «garantirsi materialmente il domani». Ma questo, senza comunque ripudiare l'antica fede in Dio. Perché anzi individui simili – inevitabilmente esposti al rischio di quel pieno fallimento esistenziale in cui pur sempre minacciava di precipitarli l'ansia di autoaffermazione dalla quale ciascuno di loro si percepiva tirannicamente guidato – potevano trovare «forza e conforto solo leggendo la Bibbia». In sostanza, solo immaginando che il Signore, purché essi avessero saputo infaticabilmente dedicarsi ai propri affari e calcolare il proprio tornaconto, mai avrebbe mancato di ricompensare i suoi fedeli. Di assicurare loro la tanto agognata riuscita sociale<sup>2</sup>.

In conseguenza del naufragio di cui è vittima Robinson Crusoe, siamo dunque trasportati da Defoe in una dimensione assolutamente mitica: nell'ancestrale età aurea della civiltà capitalistica quale Weber la descriverà nel 1905. In un mondo, perciò, la cui etica arriverà presto a tratteggiare un «*summum bonum*» – ossia «guadagnare denaro, sempre più denaro, alla condizione di evitare rigorosamente ogni piacere spontaneo» – a tal punto epurato di qualsiasi «considerazione eudemonistica o addirittura edonistica», e poi «pensato come fine a se stesso con tanta purezza», da risultare un imperativo del tutto «trascendente», e in pari grado «irrazionale», rispetto «alla “felicità” o all’“utilità” del singolo individuo». Sicché l'attività lucrativa non resterà «in funzione dell'uomo quale semplice mezzo per soddisfare i bisogni materiali della sua vita», ma diverrà – nientemeno – l'obiettivo ultimo di ogni cittadino, che opererà per corroborare tale meccanismo di profitto. Pur conservandosi, in siffatta ideologia, una serie di sentimenti per parte loro «strettamente connessi a certe rappresentazioni religiose». Di riflesso, «l'ascesi protestante intramondana» potrà agire «violentemente contro il *godimento* spensierato del possesso». Saprà restringere «il consumo, specialmente il consumo di lusso». Produrrà «l'effetto psicologico di *liberare l'attività lucrativa* dalle funzioni dell'etica tradizionalistica». E, infine, giungerà a spezzare «le catene che avvincevano la ricerca del guadagno». Non solo legalizzandola ma, ancor più, ritenendola voluta da Dio stesso<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 26-28.

<sup>3</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 2006, pp. 76, 229-230.

Nel *Diario dell'anno della peste*, la pandemia capace di scombussolare una Londra già simile, nel 1665, alla società capitalistica prefigurata dal *Robinson Crusoe* sarà allora ritratta da Defoe come l'equivalente logico del naufragio patito dal protagonista di quel romanzo. Come la pur tragica occasione sadicamente offerta alla City, lanciata a ritmi frenetici verso lo sviluppo economico, per affrancarsi da ogni superstite retaggio culturale di matrice arcaica ancora incline a frenarne la corsa in direzione della piena modernità produttiva. È quanto osserva il narratore stesso in un brano del suo falso diario addirittura esiziale, poiché esso consta di asserzioni impudicamente disposte a legittimare quel darwinismo sociale fin dal principio connaturato all'ideologia capitalistica:

E sebbene tale affermazione possa sembrare molto triste, la peste fu, per così dire, una liberazione. Imperversando in modo spaventoso dalla metà di agosto alla metà di ottobre, portò via in quel periodo trenta o quarantamila persone di bassissimo ceto che, se fossero state risparmiate, sarebbero state un intollerabile peso a causa della loro miseria. La City intera non sarebbe stata in grado di sostenere le spese del loro mantenimento, né di provvedere a sfamarle, e quelle sarebbero state allora spinte dalla necessità a saccheggiare la città o la campagna vicina per sopravvivere, il che, prima o poi, avrebbe gettato l'intera nazione, come la City, nel terrore e nel panico<sup>4</sup>.

D'altro canto, a pronunciarsi in tal modo è un *self-made man* che, per parte sua, già somiglia all'individuo descritto da Weber, ossia religiosamente dedito a quell'anti-consumistica operosità lucrativa percepita dal borghese come propria missione nel mondo, specie nella fase aurorale dell'espansione capitalistica. Quando ancora gli si offrono due alternative, cioè lasciare Londra per non esporsi al contagio, correndo però «il rischio di perdere non soltanto la [sua] attività, ma anche i [suoi] beni e, in verità, tutto quello che avev[a] costruito nella [sua] vita», o rimanere in città per «continuare a gestire i [propri] affari e i [propri] notevoli commerci», senza troppo curarsi di «salvaguardare la [sua] salute e la [sua] vita», egli non si limita infatti a scegliere questa seconda soluzione. La considera anche benedetta da un Dio «senza l'ordine o il permesso» del quale nulla accadrà mai a chicchessia. Da un giudice che ognuno è richiesto di eleggere – come invita del resto a fare il Salmo 91 – a proprio «rifugio» e a propria «fortezza». Da un sovrano che peraltro sembra offrire protezione anzitutto a quanti sappiano alacramente costruirsi le loro fortune, sì da potersi poi dimostrare «caritatevoli e generosi cristiani». Da un creatore, perciò, la cui «invisibile segreta mano» ricorda quella, sempre salvifica, del mercato quale lo intende il liberismo, incline a ritenerlo il solo regolatore sociale ammesso<sup>5</sup>.

Tant'è che questo Dio vendicativo – osserva il narratore – non impartisce ai londinesi il castigo della peste per punirne l'egoismo civile, assolutamente funzionale alla

<sup>4</sup> D. Defoe, *Diario dell'anno della peste*, Elliot, Roma, 2014, p. 101.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 20, 22, 24, 97, 236.

produttività capitalistica nella misura in cui esso suscita il miraggio di una condizione di vita scevra da affanni per tutti raggiungibile (a patto però di prostrarsi ognuno al proprio istinto di conservazione coltivando ossequiosamente l'arte del guadagno). Invece, il Signore infligge alle sue creature tutte la piaga di un virus oltremodo letale per mortificare la tendenza di troppi cittadini, e dei nullatenenti *in primis*, ad alimentare – proprio in nome dell'illusione di comunitario benessere smerciata dall'ideologia dominante – una conflittualità sociale viceversa nociva alle logiche, inflessibilmente classiste, dello sviluppo economico. E, nel metterlo in pericolo con tale pandemia, questo stesso intransigente despota ultraterreno getta le basi della collettiva feticizzazione del consolidato ordine pubblico, per di più largendo ai ceti abbienti l'opportunità di confermarsene unici garanti. Difatti, mentre l'ansia di allontanare lo spettro della morte rende gli indigenti persino «impavidi», succubi di «una specie di bestiale temerarietà, per così dire, non fondata né sulla religione né sulla ragionevolezza», sia le autorità sia i benestanti, che direttamente o indirettamente governano la società, possono sfruttare le sostanze di cui dispongono per ribadire la loro supposta primazia etica, «offrendo elemosine in denaro ai più poveri e dando lavoro agli altri». Possono cioè riaffermare l'urgenza di una concordia civile di nuovo raggiungibile non in virtù di leggi pensate per contenere le disuguaglianze tra i cittadini, ma solo con un rilancio della produttività che, se inevitabilmente acuirà le differenze di censo, anche potrà tuttavia tornare ad arricchire la borghesia. A quel punto attenta, pur di non vedere ancora minacciata la sua egemonia, a farsi ipocritamente garante di un sistema di controllo sociale imperniato sull'istituzionalizzazione di un religioso afflato alla carità condiviso dalle «persone ben fornite»<sup>6</sup>.

Ecco allora compiersi il vero miracolo del quale è artefice un Onnipotente a suo modo capace di estrema misericordia. Non tanto intervenire affinché «il furore del male si placasse», così da sbugiardare sia la blasfema disperazione e l'atavico fatalismo infine dilagati specialmente tra i reietti, sia gli apocalittici proclami di troppi ciarlantani e falsi pastori abili a sedurre turbe di indigenti, masse di artigiani impoveriti e molti rappresentanti della classe media più inclini «a credere alle profezie, agli scongiuri degli astrologhi, ai sogni e alle storie delle anziane comari», che non ad affidarsi a lui. Né scegliere, semplicemente, di interrompere il contagio per premiare le non poche persone «realmente religiose e sagge» – ministri della fede, predicatori delle più varie confessioni, governanti, ottimati, sparuti gruppi di imbelli *losers* – che mai avevano smesso di dedicarsi, «in modo autenticamente cristiano, ad adeguate pratiche di pentimento e di mortificazione, come dovrebbe fare un popolo di credenti». Piuttosto, dopo aver appunto cancellato le resistenze al nuovo ancora riconoscibili nella City colpendola dapprima con la peste e, l'anno seguente, con un incendio, consentire alla città di riprendere con più decisione e migliori premesse il proprio balzo verso una matura modernità capitalistica. Dono celeste messo rapidamente a frutto dai beneficiati, se «per

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 187, 171, 117, 94, 100-101.

il passato non si ebbe mai notizia di un commercio così attivo per tutta l'Inghilterra», come si registrò nei primi sette anni successivi a tali disavventure<sup>7</sup>.

Né va tralasciata un'ulteriore constatazione dell'io narrante. Il quale non si accontenta di notare che, sfinita dal *lockdown*, la gran parte della popolazione, appena «si diffuse la notizia che la peste non era più maligna come prima», divenne «così imprudente e così incurante di sé e dell'infezione» da rischiare una nuova esposizione al contagio. Dopo aver ammesso che, lì per lì, quasi tutti – pure gli esponenti di quella «bassa plebe» avvezza a un «comportamento dissoluto» – sfilavano «per le vie ringraziando il Signore che si era degnato di liberarli dalla morte», egli chiude infatti il suo diario denunciando «l'irriconoscenza» dai più repentinamente mostrata verso Dio e il ritorno, tra i cittadini, «di ogni sorta di cattiveria». Giudizio, questo offertoci dalla controfigura di Defoe, che forse è lecito interpretare anche come un disvelamento di quell'antropologia negativa in verità sottesa alle promesse di felicità individuale a tutti formulate da un capitalismo viceversa ligio, pur nascostamente, a una cinica visione del mondo di matrice hobbesiana. Oppure intendere al pari di una lucida diagnosi relativa ai processi di autoregolamentazione dell'ordine capitalistico<sup>8</sup>.

Si tratti cioè di una pandemia o di altro, un sistema così concepito necessita di periodiche catastrofi sociali che giungano a far piazza pulita dei gangli improduttivi del consorzio civile. Che spingano l'intera comunità a ritenere astratta o turpemente parassitaria ogni pretesa di eguaglianza non subordinata a un rilancio delle logiche lucrative reso a propria volta possibile solo da rinnovati sacrifici imposti, almeno nell'immediato, anzitutto ai cittadini poco o per nulla garantiti. E che ridestino, in ciascuno, una fede pressoché assoluta nell'iniziativa privata. Oltre a un gusto della competizione con i simili, a un piacere di sopravanzare il prossimo, affini a quell'euforico compiacimento di aver saputo salvaguardare se stesso che suggerisce al narratore di sigillare con questi «versi rozzi ma sinceri» il suo memoriale: «Una peste spaventosa a Londra ci fu / Nell'anno milleseicentosessantacinque. / Spazzò via centomila anime, / Eppure io sono ancora qui»<sup>9</sup>.

Sostenere che il punto di vista di Defoe coincida del tutto con quello del proprio personaggio sarebbe troppo. Né egli si dissocia però risolutamente da ciascuna opinione di costui. In definitiva, il suo è già il fisiologico atteggiamento del moderno letterato borghese, comunque nutritosi dei valori di quella classe egemone da cui proviene (o nella quale confluisce) e che, se aspira a vivere anche solo in parte di scrittura, deve anzitutto interessare un pubblico quasi per intero costituito da esponenti del ceto dominante e tener quindi conto delle leggi di un mercato di fatto modulato sulle attese di una simile utenza. Ne deriva che un intellettuale di tal specie risulta pressoché condannato a oscillare tra una convalida e una contestazione dell'ideologia borghese che

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 234, 167, 187, 37, 31, 38, 215.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 216-217, 237.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 237.

possono entrambe rivelarsi umoristiche o al contrario radicali, ma che tendono in ogni caso a dimostrarsi socialmente – e per alcuni autori insopportabilmente, dunque tragicamente – ininfluenti.

Ciò non toglie che, sia col narratore del *Diario dell'anno della peste* sia col protagonista del *Robinson Crusoe*, Defoe abbia saputo ritrarre l'antenato dell'individuo di lì a breve assunto, negli anni compresi tra il 1789 e il 1848, ad autentico mattatore del periodo insurrezionale di una borghesia definitivamente scagliatasi «contro il Passato» per incedere senza più indugi «verso l'Avvenire». Che egli ci abbia insomma descritto un borghese già incline a «dimenticare le sue “basse” origini da “plebeo”» e a rinnegare – «incoscientemente» – il proprio «“vergognoso” passato», ma non ancora pronto a opporsi all'aristocratico. Solo quando avrà l'ardire di farlo, tale figlio del moderno indosserà appunto i panni del rivoluzionario, giacché attribuirà «un *valore*» imprescindibile allo *status* del rivale e, per «mettersi *al posto* del nobile», dapprima sconfesserà il suo «*passato* borghese» (null'altro ritenendolo, ormai, che «un passato da “plebeo”»), e poi vorrà imporre i propri principi non in quanto derivati di classe, e quindi capisaldi di un'ideologia particolaristica, ma perché li pretenderà cardini di una dottrina universalistica e dell'essenza stessa della civiltà. Detto in altre parole: parametri incontrovertibili dell'umana dignità *tout court*<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Si è citato da A. Kojève, *La nozione di Autorità*, Adelphi, Milano, 2011, pp. 81-82. Rimasto inedito per oltre mezzo secolo, questo saggio del filosofo russo risale al 1942.

# Stress e pandemia

*Riccardo Ferrari*

Nell'attuale incerta e protratta condizione emergenziale, fra articolate restrizioni e ondate di contagio, risulta ancora difficile comprendere che cosa sia successo durante la chiusura produttiva e sociale da Covid-19. Nella primavera del 2020 siamo stati tutti protagonisti e insieme spettatori di una crisi storica. Anzi il problema è forse proprio questo: la crisi ha ancora qualcosa di impensato e incomprensibile, nonostante i fiumi di parole usate giorno dopo giorno per circoscriverla.

Durante il *lockdown* la parola *stress*, a cui non avevo mai dedicato molta considerazione, è affiorata più volte nei miei incerti tentativi di descrivere e dare un nome a quello che stavo vivendo, sintetizzando uno stato di allarme permanente. Le sollecitazioni e le irritazioni del sistema nervoso, che attivavano giornate altrimenti immobili, provenivano dalla notifica continua del mio ambiente mediale organizzato intorno al lavoro ma ormai diffuso in tutto il resto, dal privato al politico. Questa aggressione squilibrata rispetto alle risorse che avevo a disposizione si condensava nell'atmosfera cupa di una catastrofe imminente.

Ricorre già da qualche tempo l'uso, anche giornalistico, di associare il termine *stress* al termine *test*: lo *stress-test* a cui si sottopongono i sistemi bancari per valutare la loro capacità di reggere in situazioni limite, lo *stress-test* di un'infrastruttura architettonica come il nuovo ponte di Genova, percorso da file di camion pesantissimi per metterne alla prova la tenuta. Anche il *test* potrebbe essere un termine adatto per descrivere la crisi pandemica: lo stress personale, che tutti abbiamo più o meno vissuto nella pentola a pressione domestica delle preoccupazioni, in generale è stato uno smisurato *stress-test* sistemico delle nostre società coinvolte in un processo di radicale ristrutturazione (del capitale, del lavoro e della sfera pubblica).

L'ipotesi su cui riflettere è che lo stress abbia una relazione inedita con la nozione di *libertà*, perché questa pressione esercitata sui gruppi sociali dalla gestione emergenza-

le comporta un'esigenza di sgravio e liberazione, alimentata da una effettiva limitazione delle nostre libertà (come quella di movimento e di associazione) in nome di una libertà e di un diritto ritenuti di valore superiore: la salute pubblica. Anche chi vede nella vita sociale e politica un processo di continua negoziazione dei diritti, delle libertà e dei valori, non può non essersi allarmato per quello che stava accadendo. Per fare un esempio evidente, alcuni di noi hanno perso la libertà quasi bio-storica che ha sempre accompagnato le comunità umane di essere vicini ai parenti e agli amici che muoiono. La limitazione dei funerali non è una cosa irrilevante, perché riguarda elementi essenziali dell'antropogenesi come l'elaborazione del lutto e in generale il significato della morte e della malattia per una collettività. In nome della difesa della salute di tutti, la morte sembra essere divenuta oggetto di una rimozione, a cui si è accompagnata una parallela rimozione, quella dei nostri corpi coinvolti nel trasferimento *on-line* dell'attività sociale. Questo disinteresse nei confronti della morte del singolo rapportata al bisogno di fare vivere tutti è la testimonianza di come non solo il capitale si stia ristrutturando attraverso l'economia digitale, ma anche lo spazio *comune*, operando a volte incomprensibili ridistribuzioni nella politica di governo della vita.

I nostri corpi, addestrati al distanziamento e ad entrare ed uscire continuamente da zone che delimitano vari livelli di prossimità, intrappolati in una ragnatela di bio-sicurezza, sono già mutati: disincarnati e spettralizzati, si muovono in un nuovo ambiente simbolico, in una topografia dell'interdizione. Ma quale partizione è stata effettuata, nel conteggio di ciò che si poteva e non si poteva fare, con quale logica si è scatenato e continua a scatenarsi l'arbitrio normativo, non solo a livello centrale ma soprattutto in modo capillare e periferico, nella zelante iper-produzione di regole locali con cui facciamo i conti giorno dopo giorno?

Quello che Rilke definiva lo *spazio mondano interno*<sup>1</sup>, ossia un mondo chiuso e rivolto verso l'interno ma che nella società di massa ha assunto dimensioni globali, come un enorme serra che ha come prototipo il *Crystal Palace*, il palazzo di cristallo della modernità, ha trovato una più chiara effettualità nelle singole case, chiuse in bolle autoimmuni ma interconnesse universalmente grazie agli schermi sempre attivi in continuo contatto reciproco. Si sono ironicamente inverate molte visioni e profezie dei teorici della post-modernità, a partire dal dominio del simulacro su un reale rarefatto e sublimato nella spettralità dei nostri doppi in videoconferenza, dal dominio dello scambio simbolico e dello sviluppo finale della società del controllo.

Ogni bolla domestica si è trovata sola a riempirsi di preoccupazioni e di domande sulla trasformazione in corso delle nostre modalità di relazione con l'alterità, su che cosa è *prossimo*. La pressione delle immagini e degli ambienti televisivi in cui ci sia-

<sup>1</sup> "Un solo spazio compenetra ogni essere / spazio interiore del mondo", R.M. Rilke, *Poesie II* (1908-1926), a cura di G. Baioni, commento di A. Lavagetto, Einaudi-Gallimard, Torino, 1995, p. 237. Al riguardo cfr. P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il Capitale*, Meltemi, Roma, 2006.

mo immersi ha promosso un'imponente irritazione del nostro sistema psico-motorio, portando in evidenza la dimensione di un continuo allenamento, un *training* di adattamento delle soggettività al loro nuovo ambiente totale, domestico e virtuale. Gli aggiornamenti continui delle notizie, le performances di fronte alla web-cam e i cambiamenti di abitudini quotidiane provocate dalle misure di distanziamento fisico hanno accelerato la mediatizzazione di molti settori della nostra vita sottoponendoci a continui *choc*. Come aveva puntualmente visto Walter Benjamin, questa irritazione è come un test che ci mette in solitudine di fronte al dispositivo tecnologico, l'*Apparatur*, allenandoci alla spersonalizzazione e alla riproduzione anonima della nostra natura, come emblematicamente farebbe l'attore cinematografico.

Ma quello che è successo e continua a succedere in questo presente, insieme contratto e dilatato, non è solo la conferma, il sigillo, di un paradigma bio-securitario che da anni si stava dispiegando nelle società contemporanee, non abbiamo già pronte tutte le categorie per pensare l'attualità. Qualcosa di inedito si è insinuato nei rapporti sociali e nelle forme di vita, qualcosa si è aperto rompendo le catene del vecchio mondo: siamo nell'*interregno* gramsciano, dove «il vecchio muore e il nuovo non può nascere». I giorni distopici del *lockdown*, nell'ingiunzione del cancelletto dell'"io resto a casa", esibiscono una nuova temporalità sospesa e diversa per tutti. Giorno dopo giorno ci siamo accorti che quello che si era manifestato nelle nostre vite fuori dai consueti tempi sociali e lavorativi, la quantità enorme di tempo di cui non sapevamo che fare, non era un tempo qualitativo, ma mera quantità in cui si accumulano flussi mediatici e stimoli sconnessi, che non diventavano esperienza. Questo tempo a disposizione non era solo un'opportunità ma anche un problema. Durante il *lockdown* qualcuno può anche avere provato un senso di liberazione dalla tirannia produttiva, una curiosità di individuare una dimensione del possibile e un'apertura all'interno della chiusura, di cogliere l'inedito di una società globale che si ferma, lasciando al singolo il suo tempo da riempire fuori dal tempo del lavoro. Abbiamo avuto la possibilità di fermare la macchina e guardare le strade vuote, di guardarci e incontrare i nostri fantasmi. È un evento collettivo non indifferente l'incontro di una popolazione con il rimosso, proprio nel senso del *perturbante* freudiano, dell'estraneo che incontriamo a casa e in ciò che ci è familiare: i mostri premono per uscire dalle cantine, come in una memorabile sequenza dell'horror *La casa*.

Questa sospensione improduttiva, che ha fatto immaginare una libertà dal lavoro, questa temporalità disponibile nella chiusura, era un frutto avvelenato: il possibile è stato ben presto richiuso in nuove forme oppressive, lo sfruttamento di chi era impegnato nei settori produttivi essenziali, la fragilità del lavoro autonomo, il telelavoro, l'occupazione distraente del tempo libero che non riesce a essere un tempo liberato; non è bastato essere dentro questa situazione eccezionale per scrivere una via di fuga e riconoscersi in una figura di emancipazione, il *lavoro* continuava ad incombere trasformandosi in una forma più subdola e diffusa che ha implementato le diseguaglianze, gravata anche di una componente morale e sacrificale per il bene pubblico. Jacques

Rancière<sup>2</sup> scrive che «la politica comincia quando si ha una rottura nella distribuzione degli spazi e delle competenze – e delle incompetenze. Inizia quando esseri destinati a rimanere nello spazio invisibile del lavoro, che non lascia il tempo di fare altro, si prendono questo tempo che non hanno per affermarsi compartecipi di un mondo comune, per mostrare quello che non vi si vedeva (...) perché il problema per i dominati non è mai consistito nel prendere coscienza dei meccanismi del dominio, ma di forgiarsi un corpo votato a qualcosa di diverso dal dominio». L'occasione di un'insorgenza politica è balenata ma è stata subito riassorbita, come è mancato l'appuntamento con la storia di un nuovo corpo sociale forgiato per qualcosa di diverso dal dominio: questo corpo allenato alla distanza e alla smaterializzazione si è perso e negato invece di costituirsi.

Peter Sloterdijk<sup>3</sup>, nella conferenza intitolata appunto *Stress e libertà*, legge i corpi politici come sistemi di preoccupazioni alimentate dai dispositivi tele-visuali in un vero e proprio *training* che è orientato a irritare «i macro-gruppi individualistici» e spingerli alla cooperazione e all'elaborazione di pratiche di liberazione. Due figure storiche segnano in questo testo due differenti concezioni della libertà. La prima è quella esemplificata dal gesto di Lucrezia, che uccidendosi dopo avere subito violenza e chiesto giustizia, rappresenta la formazione di un consenso collettivo, basato sull'indignazione, da cui emerge la libertà anti-tirannica (la sollevazione contro la repressione politica) che porterà nel mondo romano alla fine della monarchia e alla nascita della repubblica. La seconda figura della libertà descrive la nascita della soggettività moderna; essa ci presenta Rousseau sul lago di Bienna, in Svizzera, quando dopo avere subito la derisione e le pietre di una folla irritata per le sue pose e abiti anticonvenzionali, si lascia andare ad una deriva solitaria in barca. È qui che nasce la *rêverie*, la fantasticheria, la libertà dall'oppressione del reale e il diritto alla spensieratezza.

Sloterdijk accenna di sfuggita e fra parentesi, senza fornirne una figura storica, a una terza mancanza di libertà, oltre alla repressione politica e all'oppressione del reale: «Di un terzo fronte, cioè della mancanza di libertà che deriva dalla schiavizzazione dell'uomo attraverso una falsa immagine di sé, non è il caso di parlare in questo contesto». La schiavizzazione dell'uomo attraverso una falsa immagine di sé può significare molte cose e, non sapendo cosa avesse in mente il filosofo tedesco, un'ipotesi è che abbia a che fare con la spettacolarizzazione delle nostre vite che le tecnologie digitali hanno *innervato* definitivamente nei corpi. Nella relazione con l'altro mediata dai dispositivi digitali siamo diventati dei simulacri che ristrutturano i concetti di proprio e improprio e i regimi di verità, doppiandoci in costrutti spettrali. Lévinas parlava di un carattere maligno e anarchico (senza principio né fine) dello *spettacolo* dove il fenomeno si degrada ad apparenza, un mondo silenzioso in cui ognuno è chiuso nella sua solitudine e privato dell'apertura all'altro, al *volto* che permette il processo di soggettivazione

<sup>2</sup> J. Rancière, *Lo spettatore emancipato*, DeriveApprodi, Roma, 2018, p. 77.

<sup>3</sup> P. Sloterdijk, *Stress e libertà*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012.

attraverso la reciprocità. Nelle solitudini delle bolle autoimmuni non abbiamo accesso alla parola che scioglie dall'incantesimo e permette al mondo di orientarsi e prendere significato, siamo stregati in una presenza spettacolare, continuamente esposta, come una moltitudine di Gige, il mito evocato nel secondo libro della *Repubblica* platonica, che indossando un anello miracoloso ottiene l'invisibilità e vede «quelli che lo guardano senza vederlo e che sa di non essere visto»<sup>4</sup>. L'effetto Gige, che nel discorso platonico era un argomento a sostegno della contingenza dell'etica (chi, protetto dall'invisibilità, non commetterebbe prima o poi qualcosa di ingiusto?) per Lévinas costituisce la figura dell'assenza di sguardo dello spettacolo. Ora che siamo dentro il tempo dei *social-media* questa solitaria invisibilità lavora per un soggetto anonimo e qualunque, impersonale, che chiede però di essere contato e rappresentato anche senza avere nulla da dire, senza trovare argomenti di aggregazione se non reattivi e velleitari.

Tre situazioni di deprivazione della libertà: l'insorgenza pervasiva della bio-sicurezza, l'oppressione di un lavoro che con la nuova temporalità digitale invade la vita stessa, la chiusura rispetto al volto degli altri e di conseguenza l'impossibilità per me di essere un volto per un altro, perché il volto diventa la faccia – facebook – dell'*account*. Queste tre privazioni hanno portato, se seguiamo il sentiero tracciato da *Stress e libertà*, a un inaudito accumulo di stress dei macro-gruppi sociali, alimentati simbolicamente su temi preoccupanti che potrebbero essere in grado di unire, tramite contro-tensioni, le collettività alla deriva. Stiamo assistendo però a qualcosa di diverso: le comunità con queste premesse costruiscono una sfera pubblica polarizzata, invece di unirsi si disgregano. Lo stress mediaticamente prodotto provoca reattività isteriche anche per la minaccia così invisibile che costituisce la dinamica del contagio: il reale non è reale, è un'articolazione di zone simboliche, di divieti e proiezioni sul futuro, è lo spettro di una catastrofe sanitaria e sociale che incombe quando si entra in una situazione di aumento esponenziale delle infezioni. Lo stress è anche quello sofferto in particolare dalle generazioni più giovani, a cui si chiede un sacrificio (che ha effetti traumatici collettivi) non per la propria vita, ma per quella degli altri, per proteggere la percentuale più fragile della popolazione positiva in cui in genere non rientrano.

Attraverso la pura paura del contagio o attraverso la sua negazione, sono nate due nuove figure collettive, quasi mitologiche e simmetricamente avventurose: i *responsabili* e i *negazionisti*. In nome della libertà sono anche avvenuti strani spostamenti semantici: ora si autodefiniscono libertari gruppi delle destre e dei sovranismi, che hanno assorbito slogan elaborati in altri campi politico-ideologici, adottandone espressioni e modalità convertite in parole d'ordine come *regime liberticida* e *dittatura sanitaria*, oppure l'invito a non farsi servilmente soggiogare dalle verità confezionate dai *media mainstream* e dal pensiero unico. Il dubbio e la verifica dei poteri assumono un carattere parodico, il libero pensiero non è praticato ma svuotato e ridotto a un rosario di *topoi* inarticolati, di petizioni di principio sui segreti meccanismi del mondo, un man-

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka Book, Milano, 1971, p. 89.

tra ipnotico e un esorcismo per la conservazione dell'interesse privato e identitario. Dall'altra parte di questa dimensione pubblica schizofrenica osserviamo il progressismo paternalista, altrettanto conservatore, del comportamento responsabile ostentato in modo virulento, nella colpevolizzazione dei comportamenti del singolo che a volte raggiunge l'infamia, a partire dagli annunci governativi che chiedono al cittadino di "comportarsi bene" per non dovere essere punito poi con la paralisi totale delle sue funzioni sociali.

Dietro l'effetto Gige della tastiera e della mascherina, se perdiamo la libertà è anche perché il dissenso è diventato il conato immediato di un corpo sociale stressato. Scartata l'ipotesi di intonare un lamento per la fine di una libertà già molto compromessa prima di conoscere SARS-CoV-2, o di metterci alla ricerca di un'improbabile comunità vera e non ottenebrata dalle immagini spettacolari, la sfida che ci mette in gioco è quella di produrre emancipazione nella condizione spettrale che attraversiamo, iniziando, nell'attuale contingenza storica che ci sottrae la prossimità fisica, a diventare degli *spettatori emancipati*. La separazione in cui siamo immersi non dice che è stato perduto qualcosa che c'era prima, ma solo che non si riescono a trovare forme attuali di produzione dello spazio pubblico e di critica del consenso comune e poliziesco.

# Apocalisse, biopolitica e cura di sé

*Gianfranco Ferraro*

A proposito della pandemia, e delle conseguenze provocate dalla sua diffusione, si è parlato molte volte di “catastrofe”. Sarebbe forse più corretto parlare di un evento apocalittico. Apocalisse significa, letteralmente, “rivelazione” (dal greco *apocalypsis*): ha per questo a che vedere con la verità, una verità che poteva essere in qualche modo nascosta, o passare inavvertita.

La pandemia è un evento apocalittico perché porta in superficie, prima di tutto, la fragilità degli equilibri della nostra società globalizzata, i suoi pericoli, i suoi conflitti tra differenti abitudini e forme di razionalità, le nostre stesse paure, a partire dalle quali governiamo i fenomeni, le nostre relazioni con la vita, con la natura e con gli altri umani. Ed è un evento apocalittico perché, rivelando i fondamenti – scientifici, politici, economici, spirituali, relazionali – che hanno dato forma ai nostri modi di vivere e alle nostre credenze, evidenzia allo stesso tempo inevitabilmente la loro storicità, il che contrasta con qualunque carattere assoluto che si potrebbe presumere in essi. Non è un caso che nozioni come “progresso” e “sviluppo”, che caratterizzano i nostri paradigmi di conoscenza radicati nella tradizione illuminista, siano le prime a venire messe in causa, ad essere scosse cioè da quella tempesta che spinge in avanti l’angelo apocalittico di Klee per come lo descrive Benjamin.

Intorno alla storia globale, come alle nostre singole biografie, viene come tracciata una linea di frattura. Siamo davanti ad un trauma collettivo che ciascuno vive al tempo stesso come trauma psicologico e relazionale: per quanto molti eventi del passato più recente ci avessero già avvertito del fatto che non stessimo probabilmente vivendo nel migliore dei mondi possibili, ciò che adesso ci viene letteralmente sbattuto in faccia è che quel sottile equilibrio di forze che chiamiamo “normalità”, se non è diventato del tutto impraticabile, fu e può ritornare ad essere, in qualunque momento, posto in causa. Il mondo ci appare adesso come precario, ancora più precario, così come precarie ci

appaiono in modo imprevisto le nostre immagini del presente e gli occhiali con cui eravamo abituati a proiettare la nostra vita nel futuro.

Questa crisi ha tutte le caratteristiche della “fine del mondo”, descritte dall’antropologo italiano Ernesto De Martino nel suo studio sulle “apocalissi culturali”<sup>1</sup>. Per De Martino, ogni cultura sviluppa tecniche specifiche con l’obiettivo di rendere abitabile, “operabile”, il mondo, definendo un determinato equilibrio con la natura e costruendo abitudini e rituali capaci di fare i conti con la costitutiva incertezza umana, trascendendo l’individuo e la nuda animalità della vita: un “mondo” esiste solo in quanto ci sono tecniche capaci di stabilire relazioni. Al contrario, si verifica una “fine del mondo” – un’apocalisse culturale – quando queste tecniche smettono di avere senso, non riescono più a “toccare” i fenomeni, rendendo impraticabili i punti di riferimento relativi alla nostra conoscenza del mondo. Da qui, quella sensazione di angoscia caratteristica di qualunque esperienza culturale dell’apocalisse: con la perdita di questo “ethos del trascendimento” (nelle parole di De Martino), di questa capacità di relazionamento consentita da queste tecniche, l’esistenza umana rimane quasi abbandonata a se stessa. L’apocalisse apocalittica rivela, pertanto, l’insufficienza delle tecniche costruite da una cultura intorno alla vita, e il rischio, vissuto da tutte le culture come il loro inconscio più profondo, per il quale al di là di *questo* mondo non sia possibile l’esperienza di *alcun* altro mondo abitabile:

L’universo entra in tensione, ogni suo ambito diventa un centro di dissoluzione del significato, una dissoluzione che si allarga irresistibilmente e si comunica a sempre nuovi ambiti: è il crepitante dilagare di un incendio in una foresta e il rapido inesorabile restringersi del cerchio di fuoco intorno al viandante smarrito. Il vissuto dell’universo in agonia assume anche la forma dell’universo già morto, in cui tutte le cose stanno immobili come in una bara, irrigidite nei loro limiti senza significato, senza oltre [...]<sup>2</sup>.

In questo senso, l’apocalisse culturale che viviamo è caratterizzata, da una parte, dalla rivelazione della difficoltà attuale che le nostre “tecniche” ci offrono rispetto a una maniera di relazionarci con il mondo, e, pertanto, di pensare un mondo nuovamente abitabile, una vita non ridotta alle sue funzioni essenziali, e, dall’altro lato, dalla rivelazione del conflitto tra le diverse razionalità che supportano queste tecniche. Un conflitto che attraversa tutte la storia della modernità e che, come spiegava il filosofo francese Michel Foucault, ha come campo di gioco il governo della popolazione nel suo complesso, così come il controllo della condotta di vita degli individui: una biopolitica.

Foucault ha sottolineato lo statuto “pratico” delle regole che definiscono i paradig-

<sup>1</sup> E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino, 2002.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 632.

mi scientifici moderni<sup>3</sup>. In modo particolarmente evidente nel caso delle scienze sociali e mediche – se pensiamo come le scienze psichiatriche o la medicina siano andate costruendo i loro protocolli con la definizione progressiva dei “malati” – la loro nascita avviene proprio attraverso la nascita di istituzioni di controllo e di separazione (ospedali e manicomi). Queste scienze della popolazione sono al tempo stesso forme di governo, che delimitano i propri oggetti attraverso l’uso di pratiche specifiche e di regole discorsive: come tali, di fronte ad un fenomeno nuovo che non si riesce a interpretare nel contesto di quadri epistemologici precedenti, come l’apparizione di un virus sconosciuto, c’è un momento in cui l’aspetto decisorio finisce col prevalere sulla fondamentazione scientifica.

Nel caso attuale, le contraddizioni e i dubbi di virologi ed epistemologi, tutti interni del resto alle procedure discorsive della scienza moderna, non hanno evitato, per esempio, che i suggerimenti medici diventassero il principale strumento di governo della vita pubblica e dei comportamenti individuali. Qualcosa di molto simile è accaduto in ambito giuridico, dove la necessità di prevedere i fenomeni estranei alla norma ha implicato l’uso di norme specifiche – “eccezionali” o “emergenziali” – che hanno sospeso le garanzie previste nella “normalità”, rivelando così lo stesso terreno su cui esse si radicano, un terreno in ultima analisi dominato dal mero potere di decidere. Non a caso il giurista Carl Schmitt parlava della “norma eccezionale” come corrispondente, nell’episteme giuridica, di quello che, nell’ambito teologico, è il miracolo<sup>4</sup>.

La nostra apocalisse culturale si rivela, quindi, come una crisi epistemica, dove la presupposta neutralità scientifica assume il volto di un potere decisorio: alla fine, “si fa così e basta”<sup>5</sup>. Foucault osserva in alcuni testi degli anni ’70 come lo Stato Moderno nasca in continuità con l’antica figura allo stesso tempo teologica e politica del “pastore”. Come lo Stato-pastore pretendeva cioè di avere cura della sua popolazione proteggendola, allo stesso modo con cui il pastore fa con le sue pecore, attraverso cioè un controllo individualizzante, i paradigmi scientifici legati alla biopolitica – la scienza medica, giuridica, politica etc. – tentano quindi di sviluppare degli enuncia-

<sup>3</sup> Solo a titolo di esempio, per una questione su cui Foucault concentra la sua ricerca “archeologica”, in testi come *Le parole e le cose* e in *Storia della follia nell’età classica*, vale la pena ricordare la riflessione contenuta in *L’archeologia del sapere*: “L’unità del discorso sulla pazzia non si baserebbe sull’esistenza dell’oggetto ‘pazzia’, o sulla costituzione di un unico orizzonte di oggettività; sarebbe il meccanismo delle regole che rendono possibile per un dato periodo la comparsa di oggetti”: M. Foucault, *L’archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, BUR, Milano, 1999, p. 45.

<sup>4</sup> C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla storia della sovranità*, in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 62.

<sup>5</sup> A.G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell’esperienza comune*, Einaudi, Torino, 1975, p. VIII. Gargani appare in questo senso sulla stessa lunghezza d’onda dell’archeologia foucaultiana, quando ribadisce come “una teoria scientifica formula asserzioni su un campo di oggetti di cui essa ha costruito in anticipo la definizione”: *Ibid.*, p. 5.

ti legati a queste pratiche di cura. Altre forme di razionalità o di “governo delle vite”, come il neoliberalismo economico, fondato sulla premessa thatcheriana secondo cui “la società non esiste”, hanno opposto nuovi paradigmi di definizione delle condotte di vita agli antichi paradigmi biopolitici, riuscendo per qualche tempo ad egemonizzarli e a subordinarli<sup>6</sup>.

Quel che quindi accade di fronte ad un fenomeno inedito è che tutti i paradigmi tornano in gioco e, un po’ come macchine senza autisti – non è, direi ovviamente, necessario pensare che ci sia *qualcuno* dietro, *un soggetto che voglia* controllare o decidere –, essi resistono al mutamento. Una resistenza che entra in gioco anche quando tali paradigmi incontrano difficoltà ad affrontare un determinato fenomeno: essi avanzano con i propri protocolli fino al momento in cui non entrano eventualmente in conflitto con altri. In altre parole, ogni scienza del governo, e ogni paradigma di potere, pretende a suo modo di controllare e proteggere il suo “bene”, preventivamente definito, sino a raggiungere un nuovo equilibrio, e legittimandosi così come il paradigma più adatto al governo della popolazione e degli individui.

I conflitti politico-istituzionali sorti un po’ in ogni parte del mondo – emblematici in questo senso quelli avvenuti in Brasile e degli Stati Uniti – e che sono stati ridotti molto superficialmente a conflitti tra “economia”, “scienza della salute” e “Stato”, possono essere così interpretati alla luce di questo conflitto tra paradigmi di governo, ciascuno con le proprie credenze e le proprie sottomissioni “razionali”, in realtà ancestrali e interessate, indirizzate al miglior governo possibile del proprio specifico oggetto. In questo riposizionamento, rientra anche la sfera religiosa, testimoniata dalle piazze vuote di San Pietro e di Fatima, immagini apocalittiche che rivelano la nuova prossimità – contraddittoria se pensiamo alle pratiche religiose tradizionali – del paradigma cattolico al paradigma “pastorale” del distanziamento sociale, definito in questa occasione dalla scienza medica. Sintomatico di questa vicinanza è anche l’intervento di Mario Draghi, gesuita di formazione, che ha richiesto un abbandono dell’ortodossia economica neoliberale dopo averla difesa per tutta la carriera, al fine di evitare una catastrofe di “dimensioni bibliche”<sup>7</sup>. D’altra parte, nella disobbedienza di certi settori del cattolicesimo alle regole sanitarie imposte dal Vaticano, vediamo il tentativo di riaffermare l’indipendenza dell’antico paradigma religioso del governo pastorale, così come nel sostegno dato da settori evangelici alla gestione della pandemia di Bolsonaro o di Trump, vediamo la vicinanza di queste forme religiose all’“arte di governo” dell’individuo neoliberale, per il quale la società, alla fin fine, può anche sparire.

Sovrano sarà quindi alla fine chi – il paradigma che – avrà il potere di decisione sul-

<sup>6</sup> Sulla critica liberale all’eccesso di governo, cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 262.

<sup>7</sup> M. Draghi, “We face a war against coronavirus and must mobilise accordingly”, *Financial Times*, 25 Marzo 2020, disponibile qui: <https://www.ft.com/content/c6d2de3a-6ec5-11ea-89df-41bea055720b> (visualizzato il 30/10/2020).

le condotte di vita, potendo decidere sulle regole della nuova normalità “distanziata”<sup>8</sup>. Una normalità sanitaria che soffoca e ci allontana evidentemente dalle esperienze globali di libertà biografica in cui sono cresciute per lo meno due generazioni. Tuttavia, se, come accade in qualunque apocalisse, anche in questa si rivela il conflitto politico – l’indecifrabile *Polemos* tra demoni irriducibilmente avversari – che, come spiegava Weber, sempre è corso sotterraneamente tra le tecniche di governo delle vite, ciò che si rivela ora è però anche l’infinita possibilità umana di investire con nuove tecniche di vita quella nudità che altrimenti si richiuderebbe sulla nostra semplice animalità e sulle sue paure.

È qui che rientra in gioco la riflessione di Foucault sull’esperienza storica della “cura di sé”, quale tecnica, o paradigma di tecniche, atte, nell’antichità, e poi tradotte in vario modo anche nella modernità, a costituire uno spazio del “sé”, una soggettività in grado di autocostruirsi a partire dalla scelta o dalla conversione a determinate pratiche di esistenza. In questo senso, ogni pratica di “cura del sé” implica una trasformazione e una reinvenzione della forma di vita<sup>9</sup>. Solo a condizione che questa possibilità di reinvenzione, in sé apocalittica, entri davvero in gioco anche nel tempo presente, sarà possibile immaginare, o perfino fare esperienza, di quegli infiniti mondi possibili nei quali poter essere non ciò che ci viene semplicemente richiesto, ma ciò che avremo cura di essere, reinventandoci una forma di relazione con noi stessi che passi attraverso gli altri, senza isolarci in monadi tanto più civili quanto più astratte.

<sup>8</sup> Traduco in questo modo l’assioma schmittiano per cui “Sovrano è chi decide sullo stato d’eccezione”: C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33.

<sup>9</sup> Sul tema della conversione nel quadro delle pratiche di cura di sé nell’antichità, cfr. M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003, pp. 181-216.



## Soggetti, solo soggetti. Un dialogo\*

*Daniele Balicco, Robert Mercurio*

B.

Caro Bob, per iniziare questo nostro dialogo “socratico” sulla pandemia, partirei da una constatazione semplice: capire cosa è “realmente” successo in questi ultimi mesi è ancora impossibile. Non potendo analizzare la rete eterogenea delle cause - che mi pare restino e, temo, per molti anni resteranno per lo più oscure - proviamo almeno ad avvicinare gli effetti. Mi interesserebbe soprattutto provare a decifrare insieme l’orizzonte simbolico nuovo che si sta progressivamente configurando davanti ai nostri occhi; o forse sarebbe meglio dire, soprattutto nel rivolgersi ad uno studioso dell’inconscio come te, davanti ai nostri sogni.

M.

*Penso che tu abbia ragione e sono intimamente persuaso che il gesto socratico, il «sapere di non sapere», rappresenti oggi l’unico punto di partenza possibile di una riflessione adulta sulla nostra condizione attuale. Potremmo anche sostenere che l’eccezionalità di quanto stiamo vivendo stia proprio nel fatto che non riusciamo a capirne quasi nulla; soprattutto non riusciamo a immaginare le conseguenze, né tantomeno l’arco temporale lungo cui questa pandemia si protrarrà. Il comportamento del coronavirus sembra sfuggire ad ogni presa: in qualche modo, potremmo sostenere che è sempre più “mercuriale”. Quando riusciamo a capirne qualcosa, fa una delle sue mutazioni o si comporta frustrando le nostre aspettative. In un primo momento sembrava esserci una corrispondenza abbastanza certa fra inquinamento e densità di contagio che andava a giustificare l’altissimo numero di contagi in Lombardia. Poi, qualche settimana fa, la percen-*

\* Nel dialogo verrà utilizzata la lettera B per gli interventi di Daniele Balicco; la lettera M per quelli di Robert Mercurio.

*tuale più alta di contagi per numero di popolazione lo abbiamo trovato in Valle d'Aosta! Oppure pensa alla teoria dell'immunità di gregge che ha sposato in un primo momento Boris Johnson e che Trump continua a predicare; e che tutti riconoscevano come un approccio terribilmente crudele verso gli anziani e verso i più deboli. In realtà, sembra che comunque non funzioni dal momento che ora l'immunità pare non durare più di quattro mesi. Il Mercurius degli alchimisti si comportava così: frustrando ogni tentativo di dargli un nome o una descrizione. Come spirito dell'inconscio non poteva essere rinchiuso nelle nostre categorie mentali. L'altro giorno una mia paziente mi diceva di non aver mai trovato nella sua vita un'altra persona che fosse per lei anche un valido contenitore per i suoi pensieri e per i suoi sentimenti. Mentre parlava, pensavo al fatto che noi oggi ci troviamo, come collettività, nella stessa identica condizione. Dalla piccola fenomenologia che posso tracciare, sembra infatti che l'inconscio personale, e forse – più in generale – quello collettivo, sia sempre alla ricerca di un'ipotesi di senso. Quest'ultima ipotesi andrebbe considerata proprio come quel contenimento che l'inconscio personale – e probabilmente anche quello collettivo – cerca in continuazione; e che spetta poi alla dimensione conscia provare ad elaborare. Il problema è che in questa situazione è molto difficile proporne una.*

B.

Credi dunque che l'inconscio collettivo contemporaneo si trovi in una condizione di caos perché privo di “contenitore simbolico”?

M.

*Sembra caos a noi, chissà se è caos per l'inconscio. Credo infatti che la difficoltà oggi stia proprio nella fatica che fa l'inconscio a trovare una valida ipotesi di senso elaborata dal conscio collettivo; è questa l'elaborazione che può diventare contenitore simbolico per quello che succede al suo interno. Potremmo forse pensare l'inconscio collettivo con un'immagine: come un mare in burrasca che non viene placato dal contenimento del senso. L'ipotesi complottistica – non a caso abbastanza diffusa – in fondo serve a questo, a provare a contenere. Purtroppo, però, è un contenimento infantile, con un chiaro fondo autodistruttivo, perché in questo caso la ricerca concretistica delle cause – mossa dalla paura – si ribalta in una fuga simbolica dalla realtà. Dovremmo forse cambiare prospettiva e domandarci: che cosa sta sperimentando, in questo momento, la natura, Dio, l'inconscio? Sono ovviamente concetti diversi, ma sovrapponibili perché tutti concetti-limite, perché indicano – da prospettive culturali diverse – una totalità di cui siamo parte, ma che non possiamo comprendere fino in fondo.*

B.

Immagino che il modo migliore per provare a decifrare cosa l'inconscio stia sperimentando in questi mesi, sia quello di rivolgersi ai sogni. Da un punto di vista clinico, hai riscontrato trasformazioni rilevanti nei sogni dei tuoi pazienti?

M.

*In realtà no. Ma il mio punto di vista è, ovviamente, parziale. Ho alcuni colleghi che stanno raccogliendo sogni sulla pandemia. Comunque sia, non ho riscontrato sogni che in un modo, più o meno diretto, la stiano elaborando. Non nei miei sogni personali; qualcosa, ma poco, in quelli dei miei pazienti. Di recente, però mi ha colpito un'immagine di un sogno di un mio paziente che si riferisce alla pandemia in termini apocalittici. L'immagine è quella di una grande minacciosa nuvola nera che viaggia sopra il mare e che sembra mettere seriamente in pericolo tutto e tutti. Al di là dell'interpretazione relativa al fenomeno del virus, quella nuvola mi sembra avere a che fare soprattutto con la non comprensione e con la nostra terribile difficoltà a trovare il senso in ciò che stiamo vivendo. Forse la potremmo leggere come una sorta di "nube della non conoscenza" su cui ha scritto un affascinante trattato un anonimo mistico medievale inglese del XIV secolo.*

*Un altro caso che posso riferire è quello di un mio collega svizzero che mi ha chiamato qualche giorno fa per raccontarmi un suo sogno personale. Abbastanza emblematico, mi pare. Nel sogno c'è un ragazzino che, in modo imperativo, dice al sognatore: se vuoi che la pandemia finisca rispetta queste tre qualità fondamentali della vita: l'irrazionale, la dimensione religiosa, la trascendenza. È un sogno personale, ovviamente; e parla del vissuto del mio collega. Però, mi pare interessante che sia proprio un ragazzino, forse un adolescente, a indicare – quasi come bilanciamento necessario - tre qualità del nostro modo di vivere, che la cultura contemporanea ritiene superflue, obsolete, inattuali; inutili.*

B.

Di una cosa però possiamo essere sicuri. La pandemia ha prodotto un radicale moto enantiodromico. La forma comune della vita contemporanea, con la sua perenne estroflessione e mobilità, si è forzosamente capovolta nel suo opposto. Per mesi, siamo rimasti imprigionati, fermi, immobili, ognuno nella propria casa. Ora viviamo – ma chissà per quanto ancora - in un'apparente libertà vigilata. Siamo sorvegliati, testati, campionati e il gesto ripetuto con cui persone estranee, quasi ogni giorno, puntano una pistola sulle nostre fronti, per misurarne la temperatura, è, per quanto ambivalente, inequivocabile.

M.

*Senza dubbio. E si tratta di un'enantiodromia violenta. Queste inversioni radicali si manifestano a volte anche nelle vite personali. Di solito, quando nei soggetti non c'è alcun tentativo, da parte della coscienza, di reagire a trasformazioni profonde, che l'inconscio invece segnala. E così il soggetto viene catapultato violentemente in una forma di vita opposta. Stiamo parlando – come è ovvio - di crisi radicali, ma che sono anche occasioni per ristabilire un contatto con una richiesta di trasformazione profonda ignorata. La cultura occidentale contemporanea ha per lo più tratti esageratamente estroversi. Non stupisce pertanto che per molte persone questa enantiodromia abbia rappresentato una sfida enorme. Essere forzatamente costretti all'introversione, all'introspezione, alla riservatezza, al*

*contatto con il corpo e con la sua fragilità: è stata una sfida molto faticosa. So di amici che hanno visto 25 serie su Netflix, hanno pulito casa da cima a fondo, hanno fatto il cambio di stagione tre volte... Tutti tentativi di resistere ad un'introversione forzata. I veri introvertiti, invece, sono stati relativamente bene. Al netto di ovvie preoccupazioni generali, voglio dire. Io, per esempio, non ho patito il lockdown. E conoscendoti, credo nemmeno tu. In realtà, però, quelli che in questo periodo sono stati davvero bene sono i paranoici. Perché hanno avuto la grande conferma che quello che loro hanno sempre pensato è vero: c'è la tragedia dietro l'angolo! Inoltre, il peso psicologico della loro diversità "profetica" che sostengono da soli durante i periodi normali, negli stati d'eccezione si alleggerisce, perché viene ridistribuito su tutti. In analisi capita spesso che un paziente paranoico abbia bisogno di stabilire propri rituali di protezione durante le sedute. A molti analisti è capitato, durante il lockdown, di sentire pazienti paranoici consapevoli della funzione puramente formale dei rituali pretesi. Ad obiezioni rispetto all'impossibilità di garantire una certa disposizione rituale del setting perché in contrasto con le prescrizioni di distanziamento, le risposte erano: ma tanto qui non ci vede nessuno! È interessante vedere come la patologia sia sempre selettiva e lavori per risolvere, anche se in modo sbagliato, i problemi di una persona.*

B.

La matrice contemporanea della cultura occidentale è anglo-americana. In questo ultimo ventennio, ad intensità crescente, la sua forma di vita tecnologicamente iperconnessa si è imposta come modello universale da seguire; modello a cui cercano di conformarsi, con più o meno resistenza, tutte le altre culture mondiali. Sappiamo che buona parte della tecnologia che oggi quotidianamente usiamo ha, in realtà, origine dalla guerra fredda e soprattutto dalle esplorazioni spaziali degli anni '60. In fondo, se ci pensi, noi oggi ci serviamo di strumenti progettati per sopravvivere nello Spazio, non per orientarci sulla Terra. Potremmo forse parlare – giocando un po' con le parole - di una iper-connessione extra-terrestre. Di una disposizione iper-estroversa orientata dal desiderio di andarsene via, di lasciare la Terra. Mi chiedo però se l'iper-connessione tecnologica non porti con sé l'ombra di una altrettanto radicale disconnessione: quella del soggetto con se stesso.

M.

*Da statunitense, penso che l'estroversione della cultura americana – la matrice generale di cui tu parli - abbia qualcosa di eccessivo, se non di patologico. È una cultura tutta proiettata in avanti e che per questa ragione ha una grandissima difficoltà a fermarsi; e fermarsi - spesso, non sempre - significa anche voler riflettere su quello che sta accadendo, su quello che si è diventati. Trovo molto interessante questa tua idea di una estroversione ipertecnologica che avanza con un'ombra altrettanto radicale di disconnessione dei soggetti con sé stessi. In fondo, se ci pensi, potremmo leggere l'elezione di Trump a presidente come incoronazione istituzionale – e quindi simbolica - di questa drammatica disconnessione etica. Qualche settimana fa ho scritto alcune pagine sulla rabbia che provo per quel-*

*lo che sta accadendo negli States. Io non mi sono mai lasciato troppo coinvolgere dalla politica. Ho sempre guardato con molta preoccupazione agli ultimi presidenti repubblicani, in particolare Bush junior, un emerito idiota; ma il caso di Trump è diverso perché genera in me una rabbia che non riesco a controllare. Ho passato mesi a leggere il NYT due volte al giorno, a guardare in continuazione la CNN e la MSNBC – che secondo me è eccellente; a scambiare di continuo mail con mio fratello che vive a New York, e con mia sorella a Sydney, in Australia. Ad un certo punto ho pensato: devo riflettere sul motivo di questa rabbia. Era un gesto necessario anzitutto per me, per chiarire le ragioni di questo sentimento. Credo che c'entri solo relativamente la politica e l'ideologia. Penso che la questione di fondo abbia a che fare con la violenza, con il fatto che le parole e i gesti di Trump la incarnino in un modo diretto, non mediato, dissacrante, stupido; e tutto questo teatralizzato come stile presidenziale, incarnando cioè un'istituzione: lo Stato. E così la disconnessione di cui tu parli diventa un modello istituzionale, alzando vertiginosamente la soglia del pericolo per tutti: la banalità del male. Questi quattro anni lasceranno gli Stati Uniti in uno stato di estrema povertà simbolica.*

B.

Se guardi all'Italia, però, anche da noi la politica sembra aver ormai incoronato simbolicamente questa nuova forma di disconnessione etica. Pensa anche solo alle regioni governate dalla Lega dove la violenza alla Trump è da anni ormai radicata nel senso comune ed è tradotta istituzionalmente nella dimensione politica, dunque al livello simbolico dell'autorità. Bullismo antistituzionale, superomismo, fobia delle diversità, ricerca continua di capri espiatori. Lo abbiamo visto anche durante questa pandemia. Mi chiedo solo se una delle ragioni profonde di questa disconnessione – non l'unica, perché il fenomeno è ovviamente complesso – possa essere ricondotta all'impatto, o meglio allo scontro, fra questa nuova forma di vita ipertecnologica/sradicante e il violento comando sul lavoro che patiscono i territori ad alta intensità produttiva, come quelli dove la Lega da anni si è radicata.

M.

*È un'ipotesi complessa e molto interessante. A me, forse in modo più semplice, colpisce come l'aspirazione del materialismo economico si traduca in una forma così cieca di egocentrismo. Prendi un esempio banale, come quello della mascherina. I sostenitori di Trump – ma anche qui da noi molti sostenitori di Salvini – dicono: “la mascherina non serve a niente, io non la porto, tanto sono forte, non mi interessa se mi ammalo”. Questa è chiaramente una posizione egocentrica infantile, perché la mascherina non la si porta per proteggere sé stessi, ma per proteggere gli altri. È un gesto che simbolicamente ci lega alla comunità di cui siamo parte: è un vincolo di solidarietà. Potremmo dunque leggere questa ribellione come sintomo di una patologia più grave: l'incapacità di pensarsi come parte di una comunità. E questo mi pare derivi dall'intensificazione di una cultura quasi esclusivamente dominata dal materialismo e dal produttivismo economico: in un regime di com-*

*petizione generalizzata, quello che conta è la prestazione nel presente, dunque la forza fisica, la ricchezza, i segni riconoscibili – e perciò necessariamente vistosi – della propria potenza. E questi diventano anche i parametri per giudicare gli altri che, al primo problema, si trasformano in oggetto proiettivo, capri espiatori su cui esorcizzare i disturbi performativi di un egocentrismo esasperato. Ieri mi è capitato di rileggere una pagina di Psicologia ed alchimia dove Jung insiste sul problema dell'inflazione della coscienza. Secondo Jung, l'inflazione della coscienza è una vera tragedia; avere a che fare con una coscienza inflazionata è impossibile, perché percepisce solo la propria esistenza ed è per questo totalmente incapace di entrare in relazione con gli altri. Questa forma radicale di egocentrismo compromette inoltre la capacità dei soggetti di leggere i segnali di allerta che arrivano dal passato o che costellano gli eventi contemporanei. La coscienza egoica, solo centrata su sé stessa, priva di finestre verso altre dimensioni, tende inevitabilmente all'autodistruzione. Jung dice che un'inflazione di questo tipo invita in casa le stesse forze che la devasteranno.*

B.

Molto interessante. Se seguiamo questa indicazione potremmo addirittura leggere il virus come una forza invocata a bilanciare, in modo vistosamente aggressivo, l'egocentrismo cieco della nostra cultura o, forse meglio, di quella del capitalismo contemporaneo. Pensa anche solo al gesto folle di un sindaco come Beppe Sala che non poteva tollerare che la sua città si bloccasse, nemmeno per una pandemia: #Milanononsiferma. Come si può essere così infantili e arroganti? Forse è questa la domanda che l'enantiomorfia forzosamente ci pone: ha senso vivere così?

M.

*Io partirei da un presupposto neutro: si è creata una disarmonia fra le nostre vite e l'ingranaggio collettivo all'interno del quale viviamo da alcuni secoli. I pezzi non combaciano più, il meccanismo si è inceppato. Forse il nostro compito ora è quello di provare a modificare, per quanto ci è possibile, la nostra parte di ingranaggio nella speranza che, dall'altra parte, l'inconscio modifichi la sua. E l'inconscio ha iniziato a mandare segnali, come sempre in modo eccentrico e obliquo. Non so se hai sentito questa notizia, che circola ormai da qualche settimana. A quanto pare una delle sostanze che dovremmo cercare di assumere di più in questo periodo è il rame. Sembra infatti che il rame e il magnesio siano efficaci per difendersi dall'attacco di qualsiasi virus. Mi è stato detto che questo metallo è così efficace che salendo su un autobus basterebbe strofinare una moneta di rame per non essere contagiati. Io non so se tutto questo sia vero o se sia una pura superstizione; poco importa. A me colpisce il fatto che il rame sia il metallo di Afrodite. È dunque un momento in cui "la dea si fa sentire"; la dea come terra, come organismo vivente: gaia. Afrodite infatti non è Demetra, la terra come raccolto, come lavoro, come agricoltura, come perseveranza e fatica. Con Afrodite, entra in scena l'eros, la capacità generativa dell'amore; il sentimento. Questo è un nodo fondamentale. Se seguiamo il modello della tipologia psicologica junghiana, la cultura contemporanea è per lo più strutturata su due funzioni dominanti: pen-*

*siero estroverso e sensazione estroversa. A livello collettivo, il sentimento sta al terzo o forse addirittura al quarto posto: è la funzione inferiore. Su questo dobbiamo agire: prestando più attenzione al sentimento come tipologia psicologica. Perché questa è Afrodite, quindi la cura, il dialogo, la compassione, la comprensione; l'eros.*

B.

A proposito di eros e di sensazione estroversa: non so se hai saputo che durante il primo mese di lockdown, la piattaforma web Pornhub – che è la più grande piattaforma web di materiale pornografico al mondo – ha regalato all'Italia l'accesso gratuito alla sezione Premium. È un gesto interessante, non trovi? Da un lato abbiamo la pornografia (sensazione estroversa) che è sicuramente una delle forme simboliche dominanti la cultura contemporanea; dall'altro abbiamo un'impresa web multinazionale che pubblicamente rende gratuito l'accesso alla sua piattaforma alla prima nazione occidentale colpita dal Coronavirus; in fondo, un gesto gratuito di solidarietà e di compassione (sentimento introverso).

M.

*Non sapevo, ma molto interessante e sicuramente spia di un moto di possibile trasformazione. Non c'entra molto, ma mi viene in mente quel saggio di Hilman che si intitola On Dreaming of Pigs dove lui dice: in televisione non si può vedere una tetta nuda, ma dobbiamo vedere teste di cazzo dalla mattina alla sera!*

B.

Ah... Sai che anche Herbert Marcuse sosteneva in una cosa simile; si domandava infatti per quale ragione fossero vietati i film pornografici ai minori di 18 anni e non invece i film di guerra. Per quale ragione la pulsione erotica dovesse essere un tabù più forte della pulsione di morte. Forse però a questo punto si apre anche un'altra questione. In che modo questa radicale enantiodromia a cui siamo stati forzati, non possa diventare occasione per ristabilire un contatto con il nostro corpo e quello della collettività; e quindi con un'erotica corporea intesa come piacere, gusto, gioco e cura.

M.

*Se ci pensi il collettivo dell'umanità è un corpo (in fondo a questo allude per esempio la figura cattolica del corpo mistico di Cristo); ed ora più che mai è un corpo esposto alla necessità di cura, sia verso sé stesso, sia verso gli altri corpi. Temo che uno degli effetti più gravi dell'imporsi di una cultura radicalmente egocentrica, di cui parlavamo prima, stia proprio nella perdita dell'idea che la comunità dei viventi sia, in realtà, un corpo unico.*

B.

Prima parlavamo di come la tecnologia generi una forma di dis-conessione del soggetto con sé stesso. Però, nello stesso tempo, durante il lockdown ha sicuramente per-

messo di ristabilire un contatto, anche se solo visivo, fra i soggetti e quanto tu hai appena definito come “il corpo unico dei viventi”, vale a dire il mondo esterno, gli altri. Forse potremmo anche leggere tutta la tecnologia di contatto, di cui ora ci serviamo per comunicare e lavorare, come una sorta di rituale, orientato a risolvere quella che De Martino avrebbe sicuramente definito, pensando a quello che stiamo passando, come “crisi della presenza”. Questo per dire che le vie d’uscita forse esistono già, si intravedono, stanno già operando: il problema starà piuttosto capire se il conscio collettivo riuscirà a seguirle e a trasformarsi; oppure no.

M.

*Sembra che ci toccherà ancora un anno di prova... Chissà cosa succederà. Può anche essere che questo nuovo modo di vivere verrà portato avanti nella massima inconsapevolezza, senza neanche vederne più il senso. Andrebbe invece tenuto vivo il senso della novità, dell’eccezionalità di quanto stiamo vivendo. Se diventa abitudine, il potere trasformativo del senso scompare.*

B.

Volevo chiederti a questo punto un giudizio psicoanalitico. Se è vero che le persone che hanno sofferto di più il lockdown sono state le persone di orientamento estroverso e se è vero che questo resta l’orientamento dominante nella cultura contemporanea, può essere interessante capire come in genere gli estroversi reagiscono a crisi di questo tipo. Perché forse è una riflessione che può avere anche una valenza più generale.

M.

*Penso che ci siano due o tre possibilità. La prima, forse la più semplice, potrebbe essere lo sviluppo di una patologia o di un disagio che esprima la difficoltà ad accettare l’introversione. Molte persone si trovano ora con un sintomo secondario che è di solito l’espressione dell’incapacità di fare un adattamento a cui però sono costretti. Quando un estroverso radicale si trova in una condizione di introversione profonda può però anche vivere esperienze intense di illuminazione e di spiritualità; quasi mistiche. E questa potrebbe essere un’altra possibilità. Quindi, o una patologia oppure una sorta di illuminazione. D’altronde, se seguiamo Jung, ogni inferiorità psichica è sempre la porta attraverso cui si accede ad esperienze di spiritualità intensa. A livello generale, dunque, come cambierà il conscio collettivo? Riuscirà ad abbracciare questa forma radicale di introversione? Difficile da capire.*

B.

Io tendo a leggere l’estroversione estrema della cultura contemporanea come una sorta di delirio di onnipotenza. Che in questi ultimi decenni ha assunto forme sempre più vistose. Ci viene continuamente ripetuto dai media che possiamo fare tutto ed essere tutto quello che vogliamo: l’illimitato – che è il presupposto ideologico del funzio-

namento del modo di produzione capitalistico - si è radicato nel senso comune come postura etica.

M.

*Per questo è interessante vedere come vivono gli americani, gli esportatori mondiali di questa religione della sfida continua al concetto di limite. Non esiste altro popolo sulla faccia della terra, infatti, che non passi ogni ora a vantarsi della propria superiorità, come fanno gli americani. Negli States, i superlativi si sprecano: tutto è più grande, più ricco, più bello, più costoso, più alto. Tutto oltrepassa, o dovrà oltrepassare, qualsiasi limite. Colpiti in questo modo violento dal virus – al di là di ogni illusione – gli Stati Uniti si scoprono oggi come un posto non certo più sicuro, più efficiente, più capace, più forte, più organizzato, ma al contrario, come un paese fragile, mal governato, disfunzionale, insicuro. Bisognerà vedere come questo impatto traumatico con la realtà verrà culturalmente elaborato.*

B.

Mi chiedo però in che modo chi si trovi in questo delirio narcisistico di autocelebrazione permanente riesca realmente a fermarsi e ad entrare in una connessione adulta con i propri limiti e la propria fragilità. Non esiste forse anche la possibilità che esploda in un delirio proiettivo e quindi distruttivo verso ogni cosa e verso tutti? Perché mi pare che la pandemia, come occasione mancata di questo contatto profondo con i limiti, materializzi l'ombra della guerra. Serpeggia ovunque una profonda pulsione disgregatrice.

M.

*Hai perfettamente ragione. È difficile non perdere la fiducia. Ogni tano ripenso alla fine del romanzo The Road di Mc Carthy, dove nella desolazione più totale l'autore descrive, in un passaggio brevissimo, un dettaglio apparentemente insignificante: i pesci che saltano in un ruscello. E poi riporta la narrazione all'interno dell'orizzonte post-apocalittico. E come se stesse dicendo: persino qui, sprofondati in una situazione senza alcuna speranza, c'è qualcosa che comunque vive, che sta andando avanti. Una forma microfisica del divino. Anche in questo nostro stato d'eccezione mortifero ciò che possiamo chiamare divino sta facendo qualcosa e noi dobbiamo provare ad agganciarlo, dobbiamo provare a capire che strade sta aprendo. Per dirla con Jung, viviamo in un kairòs dove si dà la pericolosa trasformazione del divino.*

B.

E quale potrebbe essere, secondo te, la disposizione psicologica più adatta ad agganciare questa attività trasformatrice nascosta; e le strade che sta aprendo?

M.

*Io non amo troppo la scuola delle relazioni oggettuali. Perché parte da un presupposto*

*che non condivido: vale a dire che siamo pieni di oggetti interni. Ed io sostengo invece che siamo pieni di soggetti, interni ed esterni. Penso che la disposizione psicologica più adatta ad intercettare questa richiesta di trasformazione profonda passi proprio dalla capacità di decentrare la nostra soggettività; dobbiamo abbandonare l'arroganza per cui esiste un soggetto – il nostro Io – che si incorona come unico sovrano su tutto quello che esiste, dentro e fuori di noi. La tecnica dell'immaginazione attiva insegna precisamente l'opposto. La realtà si trasforma in continuazione come dialogo fra soggetti. Ed è con questa disposizione che dovremmo relazionarci: verso noi stessi, verso gli altri, verso il mondo, perfino verso l'universo. C'è una soggettività all'esterno che noi non sappiamo capire bene, ma non possiamo certo permetterci di dire che non ci sia! Mentre la tendenza dominante è purtroppo opposta: incoronare un Io cosciente, come unico soggetto razionale possibile - e dunque forzatamente prevaricatore - che si arroga il diritto di sovranità su tutto quello che esiste, su tutto quello che vive. Abbiamo un'occasione. Ma se questa volta sbagliamo, potrebbe essere davvero la fine.*

# Tra l'Essere e il Nulla: l'Infinitamente Piccolo. Riflessioni di filosofia biologica

*Achille D'Onofrio*

## I

È dall'infinitamente piccolo che scaturisce la massima potenza: creatrice o distruttrice. La più prodigiosa possibilità di vita o di morte nasce dalla massima prossimità al Nulla. La fonte di più alta energia ci è data dalla modificazione dell'atomo. La strutturazione del mondo, in termini fisici, nasce dall'organizzazione degli atomi che formano "grandezze" nelle quali l'energia si attenua in proporzione.

Il concetto, a volerlo esprimere secondo una rappresentazione utilitaristica, può essere esplicitato con la descrizione dell'atomo di sodio e dell'atomo del cloro: il sodio è un potente metallo velenoso; il cloro un potente gas velenoso. A livello molecolare formano il cloruro di sodio, innocuo, anzi, necessario alla vita. Gli elementi costitutivi della vita sono le molecole, gli atomi da soli, sebbene carichi di energia, sono monadi "selvagge": è fondamentale un loro legame.

Lo stesso per il linguaggio. Una parola (elemento atomico), non è un enunciato, non denota alcun fatto: "pioggia" non ha alcun senso; "la pioggia è abbondante" (proposizione molecolare) ha significato, vero o falso che sia (Wittgenstein). Ma anche l'atomo non è una piccolezza assoluta, anch'esso è costituito da altre parti, talmente piccole, che la sua esistenza può essere solo dedotta.

E oltre? Il niente? Dove è possibile porre il confine tra l'infinitamente piccolo e il niente? Oppure, detto in altri termini: dove finisce l'infinitamente piccolo e dove inizia il niente? Qual è il punto oltre il quale il piccolo nientifica sé stesso? Oppure dobbiamo introdurre la categoria "dell'infinitamente piccolo" al posto della categoria del niente?

"L'infinitamente piccolo", al pari del niente, non è un ente ma un evento asintotico che non arriva mai a conclusione.

Forse il fondamento dell'essere non è il nulla ma "l'infinitamente piccolo" che del niente veicola la stessa dignità concettuale, e dell'essere non modifica la sostanza.

Quest'ordine del mondo, che è lo stesso per tutti, non lo fece né uno degli Dei, né uno degli uomini, ma è sempre stato ed è, e sempre sarà fuoco vivo in eterno, che al tempo dovuto si accende e al tempo dovuto si spegne. (Eraclito)

Eraclito, nella sua concezione dell'Essere, non contempla un fondamento *ex nihilo*.

Si può obiettare che "piccolo" è già ente, certo: ma non lo è "l'Infinitamente piccolo". "L'infinitamente piccolo" è un concetto, e se "quando si svela l'ignoto si è già nell'essere", non vuol dire che all'ignoto non possa appartenere la categoria dell'"infinitamente piccolo", più di quanto vi appartenga il niente.

L'omeopatia fa dell'"infinitamente piccolo" il suo punto di forza (il niente è perfino sostituito dalla "memoria" del rimedio), che quasi sconfina nella *me-on-tologia*, o *ontologia del non-essere*. E l'estasi di Tolomeo che, quando osservava gli astri non si sentiva tra i mortali, sta alla bellezza sublime del cosmo, come l'inquietudine del virologo, che osserva "corpicini" grandi poche decine di milioni di millimetri, sta alla minacciosità del microbo (a confermare l'assunto che il "piccolo" veicola potenza).

## II

I virus sono organismi a volte innocui, a volte benefici, a volte terribilmente perniciosi.

Non hanno bisogno di nutrirsi come altri esseri viventi; non cercano un ristorante dove mangiare, ma un albergo in cui riprodursi, e le nostre cellule, per molti di loro, sono delle stanze molto invitanti. È lì che esperiscono la loro volontà di vivere: l'albergatore può morire o meno, ma se sopravvive, non è certo per una scelta di pietas del microbo, ma perché è la scelta più conveniente per soddisfare la sua istanza egoistica (focus su cui ogni essere vivente fonda il proprio status).

Più sono piccoli e più sono attivi e, all'occorrenza, cattivi. Seguendo questo paradigma interpretativo, interessanti sono i *prioni*. Definizione: entità biologiche che hanno un livello sub-virale di strutturazione (ancora più piccoli, per intenderci).

Il prione non è un virus, ma una semplice proteina chiamata PrPsc. È una proteina presente in ogni organismo. Anche noi l'abbiamo, nel cervello. In condizioni normali la PrPsc ha una strutturazione spaziale ben definita; ovviamente in queste condizioni non ha il carattere del prione, o meglio, il prione è presente ma solo in potenza, poi, per ragioni ancora sconosciute, la struttura della proteina cambia la sua architettura, si modifica e collassa su sé stessa, diventa potenza attiva: "capacità di effettuare un mutamento in altro o in sé stesso" (secondo la definizione di Aristotele nella *Metafisica*). La proteina si avviluppa su sé stessa e diventa infettante; si produce un effetto a catena e il cervello assume una consistenza spongiosa con enormi buchi.

Questa patologia nei bovini si chiama “mucca pazza”, nelle pecore “scrapie”, nell'uomo abbiamo la variante della “Creutzfeldt-Jakob” e “Kuru”. Il Kuru ormai non si osserva più, colpiva individui di una tribù della Papua Nuova Guinea, che s'infettavano quando, per onorare la memoria dei congiunti morti, ne mangiavano il cervello. La proteina prionica agiva dopo anni dall'ingestione.

Lo stesso meccanismo patogenetico si è osservato nei bovini colpiti dalla sindrome della “mucca pazza” (BSE) che in Gran Bretagna, per anni, sono stati alimentati con farine animali, a testimonianza di come un comportamento non etico ed offensivo della natura possa trasformare una sostanza, fisiologicamente costitutiva dei tessuti organici (PrPsc), nel suo opposto patologico (proteina prionica).

Già Rudolf Steiner, pedagogo e filosofo tedesco, negli anni venti del secolo scorso aveva sentenziato: “se un giorno la mucca diventerà carnivora, a livello dell'intestino si formeranno degli urati; questi si accumuleranno nel cervello e la mucca diventerà pazza”.

I virus sono più complessi e strutturati dei prioni, hanno perfino un involucro di protezione e di offesa costituito da proteine e lipidi. Sono bravissimi a studiare strategie per soddisfare la loro attitudine a riprodursi ed evolversi, accettando anche il rischio di fallire ed estinguersi. Quelli a RNA, che sono i più piccoli, sono anche i più imprevedibili e soggetti a mutazioni. A questa categoria appartiene il coronavirus, covid-19 (il Nostro). Il loro RNA, è un acido nucleico rozzo; spesso nel riprodursi genera segmenti imperfetti e non riparabili, che danno origine a copie diverse dagli originali. La prole prende strade dal futuro incerto. È così che si comporta il virus dell'influenza, la cambiabilità è il suo karma. Ogni anno presenta versioni diverse di sé e gli immunologi sono sempre chiamati a nuove sfide nell'elaborare calcoli probabilistici per individuare la sua identità antigenica su cui poi preparare il vaccino; a volte ci riescono ottimamente, a volte un po' meno.

I virus a DNA sono più stabili perché possono avvantaggiarsi di un enzima con funzioni di “meccanico” (DNA polimerasi) che riesce a riparare frammenti di acido nucleico che non dovessero corrispondere agli originali evitando così derive eccentriche del microbo.

Il virus della rabbia, nonostante sia un virus RNA, è abbastanza stabile. Ancora oggi, per la produzione del vaccino, si usa uno stipite proveniente dal cervello di una giovane donna morta di rabbia nel 1939 (ceppo Flury), opportunamente avianizzato, cioè passato serialmente per circa 200 volte sull'embrione di pollo. Dopo così tanti passaggi il virus perde il suo potere patogeno, conservando il suo potere immunogeno, cioè di produrre anticorpi.

Tutti gli animali a sangue caldo sono sensibili alla rabbia e l'infezione è trasmessa dai carnivori terrestri (fissipedi) e dai pipistrelli ematofagi (vampiri). Il cane è l'animale domestico maggiormente coinvolto.

Il virus della rabbia mette in atto una modalità molto sofisticata per passare da un animale all'altro ed esprimere così la sua volontà di vivere e di riprodursi. È un virus

neurotropo, predilige le cellule nervose, e migra nel cervello e poi, prima di portare a morte l'ospite (il cane nel nostro caso) colonizza le ghiandole salivari e quindi la saliva. Nel cervello induce modificazioni nel carattere e nell'appetito: l'ospite assume atteggiamenti molto aggressivi, ha un appetito depravato, in modo che prima di soccombere è spinto a mordere qualsiasi cosa gli si presenti davanti assicurando così al virus la massima contagiosità.

Ma ci sono degli animali in cui la rabbia è a fondo cieco, cioè a loro volta non trasmettono la malattia. Si tratta degli erbivori e dell'uomo: il virus che dovesse colpire questi animali, non morsicatori, muore con loro, la replicazione e l'evoluzione del parassita abortisce; la *voluntas* di entrambi si annichisce.

In molti casi di infezioni virali, un democratico accordo di reciproca tolleranza tra il virus e l'ospite, permette una convivenza pacifica e duratura: l'animale ospite, con il tempo si abitua alla presenza del virus, non gli attribuisce lo status di nemico, non schiera le sue armate di anticorpi. Dall'altra parte il virus si adatta al domicilio offertogli; si accomoda nelle cellule che riesce a colonizzare in cui si riproduce non facendo molto danno; un vero Eden per il virus.

Era così che viveva il Nostro nell'organismo dei chiroterri (pipistrelli) della Cina, da tempi antichi. Poi un giorno gli è stata offerta la possibilità di mangiare il frutto proibito: l'organismo dell'uomo.

In Cina i pipistrelli, come ogni animale, vengono catturati per essere macellati e trasformati in cibo. La *pax* virus-pipistrello si è trasformata in un destino tragico tra virus e uomo.

Una volta nati desiderano vivere e avere il loro destino di morte e lasciano figli in modo che altri destini di morte si compiano. (Eraclito)

L'uomo infettato reagisce con la produzione di anticorpi talmente operativi e zelanti che l'organismo spesso soccombe in seguito a fuoco amico. Si verifica quello che tecnicamente viene descritto come sindrome dell'immunocomplesso.

L'immunocomplesso è formato dall'antigene del virus e dell'anticorpo corrispondente: due guerrieri avvinghiati in un abbraccio mortale, prodigioso e terribile (un vero *ungeheure Augenblick*).

L'immunocomplesso è un prodotto necessario dell'apparato immunitario, per eliminare agenti esterni e salvaguardare l'integrità dell'ospite dalle malattie e favorirne la guarigione, ma nel caso del covid-19, l'unione antigene-anticorpo, stimola l'organismo a produrre quantità enormi di citochine, una vera tempesta (*cytokine storm*). Le citochine sono mediatori chimici che contribuiscono (insieme ad altri) al determinismo delle diverse fasi del processo infiammatorio, ovvero al *rubor, dolor, calor, tumor, e functio laesa* dei tessuti coinvolti. Se ad essere interessati sono i polmoni, il fegato, i reni o il cuore, tutto l'organismo risulta destrutturato, agonico.

Lo stesso fenomeno accade in seguito all'infezione del coronavirus della peritonite

infettiva del gatto, del coronavirus della bronchite infettiva del pollo, e lo stesso è accaduto nella influenza Spagnola durante la pandemia del 1918-1919, in cui morirono 50 milioni di esseri umani, soprattutto giovani adulti, i più forti, coloro che stavano meglio in salute e avevano un apparato immunitario altamente competente.

Lo stesso fenomeno potrebbe verificarsi in seguito ad elevata produzione di anticorpi conseguenti all'inoculazione del vaccino su cui l'umanità ha riposto tutte le speranze per contrastare gli effetti dell'infezione da Covid-19.

È un processo patogenetico che si osserva già in alcuni casi di vaccinazione dei polli contro il coronavirus della bronchite infettiva: gli anticorpi vaccinali, venendo a contatto con il virus selvaggio scatenano la cosiddetta tempesta di citochine ad esito fatale.

Ma l'evoluzione avanza per fallimenti; dalle tragedie si imparano strategie nuove ed efficaci, funzionali alla volontà di vivere.

Dopo ogni fase di altissima virulenza, generalmente il virus è costretto a cedere in termini di patogenicità, per non rischiare di estinguersi insieme agli ospiti: l'armistizio si concretizza dopo che il microorganismo effettua un certo numero di passaggi seriali da un ospite all'altro. Le sue ambizioni di conquista si riducono, forse per stanchezza: è faticoso attuare sempre nuove strategie per passare da una dimora all'altra, senza requie. Il trasloco è uno stress enorme. Probabilmente è ciò che accadrà anche al coronavirus Covid 19; e non sarà una nostra vittoria, ma una delle tante espressioni della natura (posto che in natura non ci sono vittorie né sconfitte).

È un carattere dei virus che si sfrutta in immunologia, come già descritto per il vaccino della rabbia ottenuto per passaggi seriali su embrione di pollo. Altri virus prediligono, in laboratorio, colture cellulari, oppure cavie, conigli etc.

Dopo centinaia di passaggi in vitro si ottiene un vaccino vivo attenuato. Ma questi vaccini, non sono scevri di rischio (al contrario di quelli costituiti da virus inattivati); una nuova virulentazione del virus vaccinale è pur sempre possibile; la doma della bestia non è mai irreversibile. A volte, tentare di sostituire la necessità della natura con il dominio, può essere rischioso, è come tentare di trovar una soluzione all'aporia: l'attenuazione del potere patogeno deve essere una scelta del virus, non dell'uomo; e in ambedue i casi c'è sempre la tentazione del microbo di rompere il patto di convivenza con l'ospite e la sua pulsione a riappropriarsi della sua selvaticità.

Infatti succede a volte che i virus vivi dei vaccini, depotenziati nell'attacco frontale, e non in grado di provocare la malattia classica, aprano un nuovo fronte di offesa esprimendosi con patologie impreviste. È accaduto con la vaccinazione delle pecore contro la febbre catarrale maligna (altrimenti conosciuta come *blue tongue* – lingua blu). È una patologia altamente letale che porta a morte i ruminanti per danni vascolari: il virus si insinua nelle cellule dei capillari che gemono sangue (la malattia non colpisce l'uomo).

In Europa era considerata una malattia esotica fino agli inizi degli anni 2000, poi in seguito al cambiamento del clima, si sono create le condizioni per trasporto dell'agente infettivo dal nord Africa a carico di artropodi vettori.

Dopo una prima massiccia campagna di vaccinazione con vaccino vivo attenuato, il

virus ha cambiato strategia offensiva: si è accanito sugli arieti minando la loro attitudine alla riproduzione agendo sulla loro libido rendendoli impotenti (*impotentia coeundi*). La bestia indomita si era vendicata agendo sull'essenza dell'allevamento: la nascita degli agnelli e di conseguenza la produzione di latte.

Il rapporto parassita ospite è un continuo alternarsi di guerra e pace; l'incertezza e l'indeterminatezza sono il suo fondamento.

Interessante è la storia dell'agente eziologico della mixomatosi del coniglio; un virus importato dal Brasile negli anni 50 del secolo scorso al fine di risolvere il problema della massiva infestazione di conigli della campagna australiana e provocarne lo sterminio. La malattia si esprime con gravi tumefazioni e lesioni ulcerose sul muso dell'animale che assume una tipica espressione da *facies leonina*, segno di notevole significato patognomonico. All'inizio il tasso di letalità era del 99,6 per cento, quasi la totalità dei roditori colpiti moriva. Il virus, veicolato da una zanzara, cui si attaccava al suo apparato boccale durante il pasto di sangue dell'artropode, per evitare il rischio di estinguersi insieme all'ospite, in una situazione di massima disponibilità di conigli da parassitare, decise di effettuare diverse mutazioni in modo da creare differenti ceppi, dai più benigni ai più maligni. I primi non avevano possibilità di infettare altri animali perché essendo benigni non causavano le tipiche lesioni al muso, e quando passava la zanzara per il suo pasto non vi si agganciavano perché assenti in quelle sedi, accontentandosi di rimanere nel proprio ospite per quanto possibile, fino a soccombere per opera degli anticorpi; per contro i più cattivi causavano la morte dell'ospite in tempi troppo brevi affinché il veicolo aereo potesse prenderli a bordo decidendo così il loro destino di morte insieme ai loro ospiti. Solo i virus appartenenti a un terzo ceppo si erano assicurati un futuro di evoluzione sperando la modalità di trasmissione semplicemente creando delle lesioni non lievi né tantomeno gravi, comunque che non portassero subito a morte il coniglio, o quanto meno non fino a quando passasse l'agente vettore in grado di agganciarli e trasportarli su un altro ospite: della serie: "non tagliare i ponti prima di averli attraversati", come ha brillantemente descritto David Quammen nel suo portentoso saggio *Spillover*.

L'aumentata sopravvivenza dell'ospite non è un atto di generosità del parassita: è pura espressione della volontà di vivere. Si pone quindi una questione: che fine fanno i virus quando smettono di colonizzare un ospite inducendoci a giudicare la pandemia come un fenomeno esaurito, ovvero un non fenomeno? Dov'è adesso il virus della Spagna che ha causato tanti lutti in soli 2 anni? E dove si nasconde il virus della SARS o dell'Ebola tra una epidemia africana e l'altra? E il virus dell'influenza aviaria, che ogni tanto appare e minaccia polli e genti? *Non ci è dato di sapere*.

Secondo Schopenhauer il senso del vero si trova nella *voluntas*: cosa in sé che si oggettivizza nella rappresentazione.

Non c'è altra ragione del mondo se non la sua volontà di vivere, ciò è valido non solo per gli elementi organici, ma anche per qualsiasi altro ente inorganico, basta la sua esistenza. Qualsiasi grave, un sasso ad esempio, segue la volontà della sua pesantezza e il

suo stato di inerzia è già rappresentazione. La *voluntas*, quando non è percepita dai sensi e categorizzata dal *logos* (inerzia del grave), non vuol dire che non segue la sua finalità, irrazionale, senza senso, disinteressata al *principium individuationis*.

La quiescenza dei virus, che si esprime su un piano a noi ignoto, è parte dell'economia della volontà di vivere, nella misura in cui l'assenza del virus non vuol dire "vuoto" (posto che la natura non tollera spazi vuoti), ma semplicemente rappresentazione fenomenica in atto, nella dimensione dell'"infinitamente piccolo". Prevederne l'esito è impossibile: *la finalità della volontà di vivere è insondabile*.



# Accelerazioni tecnologiche e distanze politiche

*Andrea Cengia*

Recentemente, Boaventura De Sousa Santos, nel suo breve testo dedicato all'emergenza pandemica, ha utilizzato l'espressione "intellettuai di retroguardia"<sup>1</sup>, per descrivere la tensione etico-politica che dovrebbe caratterizzare la galassia eterogenea degli intellettuali *engagés* in questo inizio secolo. Sousa Santos non chiama a raccolta, com'è ovvio, tutti gli intellettuali. Non sono compresi certamente quelli *embedded*, ossia quelli che sostengono una visione naturalizzata dei rapporti economico-sociali odierni<sup>2</sup>. È interessante notare come l'immagine della realtà sociale contemporanea, largamente condivisa, sia quella di un sistema sociale altamente dinamico e in via di costante rivoluzione anche grazie alle innovazioni tecnologiche che giocano un ruolo d'avanguardia. Ma questo dinamismo di superficie non scalfisce le regole del gioco per come si articolano nel profondo del modo di produzione capitalistico<sup>3</sup>. Adottando l'idea della *retroguardia*, Sousa Santos suggerisce di approfondire ulteriori sforzi, al fine di mantenere vivo un atteggiamento critico in grado di andare oltre le tendenze uniformatrici del mercato, la naturalizzazione del modo di produzione capitalistico e le sue trasformazioni. Il richiamo alla 'retroguardia' individua un atteggiamento teorico e politico in grado di porre in discussione i processi di semplificazione dei quadri politici, nazionali e internazionali. Lo spazio politico appa-

<sup>1</sup> B. De Sousa Santos, *La crudele pedagogia del virus*, tr. it. di Eliana Vitello, Castelvecchi, Roma, 2020.

<sup>2</sup> Si tratta di quella convinzione sociale che, come ricorda Fischer richiamando Jameson e Žižek, ritiene più facile «immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo», M. Fisher, *Realismo capitalista*, tr. it. di V. Mattioli, Nero, Roma, 2018, p. 26.

<sup>3</sup> Emblematica è la riflessione marxiana sul rapporto tra tendenze e controtendenze, K. Marx, *Il capitale: Critica dell'economia politica. Libro terzo*, tr. it. di M.L. Boggeri, Ed. Riuniti, Roma, 1989, p. 283.

re oggi mediaticamente colonizzato da uno spettro di ‘predicatori’ concentrati nell’evocazione di quadri sociali, economici, sanitari e culturali semplificati oltre l’evidenza, ma centrati sostanzialmente sulla dicotomia «amico (*Freund*) e nemico (*Feind*)»<sup>4</sup>.

Al centro della contesa tra questo campo eterogeneo di forze c’è il futuro politico dei cittadini, i quali, senza l’attività di retroguardia di alcuni intellettuali, rimarrebbero «[...] indifesi di fronte agli unici che parlano il loro linguaggio e capiscono le loro preoccupazioni»<sup>5</sup>. Questo contesto generale non è frutto della recente situazione pandemica. Come ha ricordato Žižek «l’epidemia ha solo fatto emergere con maggiore chiarezza quello che era già qui»<sup>6</sup>.

Il discorso di Sousa Santos contiene perciò grandi elementi di interesse, in quanto pone un problema che riguarda il campo di una sorta di *pedagogia politica*. Questo spazio politico postdemocratico richiede non tanto una sua ulteriore accelerazione, ma, al contrario, forme di retroguardia che si pongano, come obiettivo iniziale, la radicalizzazione della democrazia. Ciò su cui si vuole riflettere riguarda il ruolo che, nella condizione sociale odierna, riveste la tecnologia. Quest’ultima assume grande centralità perché è proprio attorno al tema della tecnologia che si concentrano crescenti serie di timori e di aspettative sociali. Questa visione progressiva richiama a nuove responsabilità e, allo stesso tempo, mette alla prova gli intellettuali di retroguardia evocati da Sousa Santos. Il ruolo rivestito dalla tecnologia nel modo di produzione capitalistico del XXI secolo costituisce perciò uno degli spazi più interessanti e significativi di esercizio di un pensiero critico. In particolare, la condizione pandemica ha e ha avuto tra i suoi effetti quello di imprimere un’ulteriore accelerazione tecnologica, spingendo allo spostamento *online* di una parte significativa dell’attività sociale. Si pensi alle pratiche digitali relative alla scuola, all’università e al cosiddetto *smart working*. L’attenzione va posta proprio sul concetto di accelerazione. Quanto sta accadendo non ha infatti sussunto l’intero spettro delle attività lavorative tradizionali, quelle che dovrebbero in un futuro recente essere sostituite da sistemi artificiali<sup>7</sup>. Piuttosto, durante i lockdown avvenuti in vari stati, è apparso chia-

<sup>4</sup> C. Schmitt, a cura di P. Schiera e di G. Miglio, *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 108.

<sup>5</sup> B.D.S. Santos, cit.

<sup>6</sup> S. Žižek, *Virus: Catastrofe e solidarietà*, tr. it. di F. Ferrone, B. Tortorella, V. Salvati, Ponte alle Grazie, Milano, 2020, Kindle edition.

<sup>7</sup> C.B. Frey, M.A. Osborne, «The Future Of Employment: how susceptible are jobs to computerisation?», 2013 [http://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The\\_Future\\_of\\_Employment.pdf](http://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf); McKinsey Global Institute, «Disruptive Technologies. Advances that Will Transform Life, Business, and the Global Economy», maggio 2013, <https://www.mckinsey.com/business-functions/mckinsey-digital/our-insights/disruptive-technologies>; Erik Brynjolfsson, Andrew McAfee, *La nuova rivoluzione delle macchine*, tr. it. di G. Carlotti, Milano, Feltrinelli, 2015; McKinsey Global Institute, «A Future that Works. Automation, Employment, and Productivity», gennaio 2017, <https://www.mckinsey.com/~media/mckinsey/featured%20insights/Digital%20Disruption/Harnessing%20automation%20for%20a%20future%20that%20works/MGI-A-future-that-works-Executive-summary>.

ro che, nonostante i bruschi cambiamenti verificatisi, un sofisticato sistema di interazioni economiche era venuto meno, ma che esso non poteva essere sostituito integralmente con lo smart working. Dobbiamo ricavarne che vi sono dei limiti contingenti (tecnologici, strutturali e sociali) alla piena trasformazione tecnologica della società, ossia l'approdo alla società senza lavoro. La questione lavoro, intesa anche per gli effetti di disoccupazione<sup>8</sup> generati dalla pandemia, rimane strategica per le istituzioni internazionali al punto da spingerle a prendere delle decisioni inedite<sup>9</sup>.

La pandemia ha intaccato l'apologia della società senza lavoro, mostrandoci come tale futuro debba attendere ancora prima di realizzarsi<sup>10</sup>, posto che il suo raggiungimento sia auspicabile. È altrettanto evidente che il fattore tecnologico rimane una questione politica inscindibile dai processi di industrializzazione sin dalla fondazione di questo modello produttivo. Se torniamo ad osservare il piano della virtualizzazione di alcune attività, colpisce certamente la rapidità con cui molte di esse sono state svolte nei luoghi tradizionalmente adibiti alle attività riproduttive, al punto che, come segnala il caso di *The Economist*, l'intero numero del periodico «has been written, edited and produced from couches and kitchen tables»<sup>11</sup>. Lo stesso settimanale nel suo sottotitolo suggeriva: *Farewell BC (before coronavirus). Welcome AD (after domestication)*<sup>12</sup>. Certamente si tratta di una condizione straordinaria<sup>13</sup>, ma è ancora difficile comprendere se la netta divisione tra un *before* e un *after* coronavirus possa produrre effetti di non ritorno<sup>14</sup>. Ciò che appare evidente è che ampie porzioni di socialità (parte del lavoro, la scuola e l'università) si sono trasferite su piattaforme digitali che hanno messo a disposizione uno spazio virtuale di incontro. Anticipando i tempi, Pierre Lévy, sul finire degli anni Novanta aveva proposto una interpretazione di questo processo. «Quando una persona, una collettività, un fatto, un'informazione si virtualizzano, una sorta di disinnesco li stacca dallo spazio fisico e geografi-

ashx; M. Ford, *Il futuro senza lavoro. Accelerazione tecnologica e macchine intelligenti. Come prepararsi alla rivoluzione economica in arrivo*, tr. it. di M. Vegetti, Il Saggiatore, Milano, 2017.

<sup>8</sup> AA.VV., «Is Europe preventing covid-19 layoffs or merely delaying them?», *The Economist*, s.d., <https://www.economist.com/graphic-detail/2020/06/26/is-europe-preventing-covid-19-layoffs-or-merely-delaying-them>.

<sup>9</sup> J. Brunsten, S. Fleming, M. Khan, «Brussels eyes markets to fund €100bn pandemic jobs scheme», aprile 1, 2020, <https://www.ft.com/content/3eaa8a0c-21a9-469a-9d69-a1c7b2b6c897>.

<sup>10</sup> K. Moody, «High Tech, Low Growth: Robots and the Future of Work», *Historical Materialism*, vol. 26, fasc. 4, dicembre 2018, pp. 3–34.

<sup>11</sup> AA.VV., «Working life has entered a new era», *The Economist*, maggio 30, 2020, <https://www.economist.com/business/2020/05/30/working-life-has-entered-a-new-era>.

<sup>12</sup> *Ibid.*.

<sup>13</sup> Z. Friedman, «Google Employees Will Work From Home Until Summer 2021», *Forbes*, luglio 27, 2020, <https://www.forbes.com/sites/zackfriedman/2020/07/27/google-amazon-facebook-microsoft-twitter/>.

<sup>14</sup> Recentemente la proprietà di Google ha dichiarato che il lavoro smart verrà esteso fino al 2021 il lockdown ha prodotto certamente accelerazioni che hanno coinvolto <https://www.agi.it/economia/news/2020-07-30/trimestrali-google-facebook-apple-amazon-9299919/>.

co consueto, nonché dalla temporalità dell'orologio e del calendario»<sup>15</sup>. Ne risulta quindi che «la sincronizzazione rimpiazza l'unità di luogo, l'interconnessione sostituisce l'unità di tempo»<sup>16</sup>. Il virtuale, in quanto processo di virtualizzazione, è quindi una modifica dello spazio attraverso il tempo. È interessante notare come questa definizione sia molto simile a quella che Marx ha offerto del modo di produzione capitalistico. Questo significa che, preliminarmente, dovremmo pensare che queste due definizioni tendano a descrivere, seppure da angolature differenti, il medesimo oggetto e quindi che l'oggetto comune presenti entrambe le caratteristiche che gli sono attribuite. Vale la pena riprendere il ragionamento che Marx elabora nei *Grundrisse*: «Mentre dunque il capitale deve tendere, da una parte, ad abbattere ogni ostacolo spaziale al traffico, ossia allo scambio, e a conquistare tutta la terra come suo mercato, dall'altra esso tende ad annullare lo spazio attraverso il tempo; ossia a ridurre al minimo il tempo che costa il movimento da un luogo all'altro. Quanto più il capitale è sviluppato, quanto più è esteso perciò il mercato su cui circola e che costituisce il tracciato spaziale della sua circolazione, tanto più esso tende contemporaneamente ad estendere maggiormente il mercato e ad annullare maggiormente lo spazio attraverso il tempo»<sup>17</sup> [«Vernichtung des Raums durch die Zeit»]<sup>18</sup>. I processi di accelerazione tecnologica appaiono quindi come l'esito di un preciso sistema di relazioni socio-economiche. Ed è a questo livello che occorre pensare ad ulteriori spazi di riflessione e di azione politica, lontani dai richiami, anche recenti, alla dimensione tecnologica come nostro destino<sup>19</sup>, oppure come luogo del superamento delle contraddizioni del modello produttivo attuale. Piuttosto, nel caso specifico del lockdown e dei suoi postumi, gli strumenti tecnologici dispiegati in un preciso contesto di coordinate spazio-temporali (le piattaforme hardware e software oggi a disposizione) configurano una specifica forma tecnologica che va analizzata non astrattamente, ma in quanto determinazione particolare, situata nello spazio/tempo della società i cui rapporti socio-economici sono quelli del modo di produzione capitalistico. In questa precisa determinazione, il ruolo delle tecnologie digitali e delle interconnessioni è così significativo da definire la condizione produttiva come capitalismo delle piattaforme, *Platform Capitalism*<sup>20</sup>. Perciò la *svolta tecnologica* propria di questa contingenza spazio-temporale è il prodotto di un preciso paradigma *tecnologico*. Quest'ultimo non è *neutrale*, ma si inserisce in precisi rapporti sociali (economici, sociali, culturali) allo scopo di contribuire a plasmarli. La forza della relazione tra sviluppo del modo di

<sup>15</sup> P. Lévy, *Il virtuale Qu'est-ce que le virtuel?*, tr. it. di M. Colò e M. Di Sopra Cortina, Milano, 1997, p. 11.

<sup>16</sup> *Ibid.*.

<sup>17</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica. Vol. II*, tr. it. di E. Grillo, La Nuova Italia editrice, Firenze, 1978, p. 181.

<sup>18</sup> K. Marx, F. Engels, *Werke Bd. 42*, Berlin, Dietz, 1983, p. 445.

<sup>19</sup> Per una sintesi di questo punto di vista si veda S. Van Tuinen, «Philosophy in the light of ai: Hegel or Leibniz», *Angelaki*, vol. 25, fasc. 4, luglio 2020, pp. 97–109.

<sup>20</sup> Si vedano ad esempio N. Srnicek, *Platform Capitalism*, Polity Press, Cambridge, UK-Malden, MA, 2016. G. Lovink, *Sad by design: on platform nihilism*, Pluto Press, London, 2019.

produzione e sviluppo della tecnologia<sup>21</sup> consegna un potere economico di grande rilievo ai cosiddetti *Big Tech*<sup>22</sup>. A produrre, proporre e gestire le piattaforme, realizzando grandi profitti anche in tempi di crisi economica globale, sono i produttori di servizi software e hardware ben determinati. Se ci fosse bisogno di una prova, per individuare la relazione tra i giganti della new economy e il lockdown, basterebbe osservare i proventi economici che sono loro derivati in questi ultimi mesi<sup>23</sup>. Dietro ai guadagni c'è sicuramente un proporzionale incremento del potere sociale di queste grandi aziende. È noto che recentemente queste ultime sono state chiamate a risponderne dall'antitrust statunitense (una testimonianza contemporanea di tutti i loro maggiori responsabili che ha certamente un grande valore simbolico). Ed è singolare che una delle accuse da cui hanno dovuto difendersi sia stata proprio quella di promuovere attività non in linea, o apertamente in opposizione, con l'interesse politico nazionale. Alcune delle loro attività sono state considerate «unpatriotic»<sup>24</sup>. L'ampliamento dell'uso di tecnologie digitali, più o meno direttamente collegate con la questione della pandemia, pone una serie di problemi legati a privacy<sup>25</sup> e sorveglianza<sup>26</sup>. È coinvolta in questo processo una serie non irrilevante di informazioni che riguardano la nostra esistenza<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> Si può solo qui accennare al fatto che con il termine *tecnologia* ci si riferisce non tanto alla cosiddetta *base tecnica*, ossia l'insieme dei software e degli hardware disponibili nel periodo indicato, bensì si intende l'insieme degli strumenti e della razionalità complessiva che ne regola l'azione, insomma, quella che per il mondo tedesco del XVIII secolo era la *Technologie*. La questione della *Technologie* ha un significato sociale, economico e politico strategico. Si veda Frison, *Le tecniche, l'uso della forza-lavoro e la tecnologia* in M. Melotti, *Macchine e utopia*, Dedalo, Bari, 1986, p. 38. Sul significato del termine *Technologie* risulta molto rilevante la ricostruzione fornita da Frison. Si veda G. Frison, «The First and Modern notion of technology: from Linnaeus to Beckmann to Marx», *Consecutio Rerum*, vol. 3, fasc. 6, giugno 2019, pp. 147–162.

<sup>22</sup> P. Eavis, S. Lohr, «Big Tech's Domination of Business Reaches New Heights», *The New York Times*, agosto 19, 2020, par. Technology, <https://www.nytimes.com/2020/08/19/technology/big-tech-business-domination.html>.

<sup>23</sup> <https://www.agi.it/economia/news/2020-07-30/trimestrali-google-facebook-apple-amazon-9299919/>.

<sup>24</sup> C. Kang, D. McCabe, «Lawmakers, United in Their Ire, Lash Out at Big Tech's Leaders», *The New York Times*, luglio 29, 2020, par. Technology, <https://www.nytimes.com/2020/07/29/technology/big-tech-hearing-apple-amazon-facebook-google.html>.

<sup>25</sup> Z. Kooyman, «Remote education does not require giving up rights to freedom and privacy», [www.gnu.org](http://www.gnu.org), maggio 14, 2020, <https://www.fsf.org/blogs/community/remote-education-does-not-require-giving-up-rights-to-freedom-and-privacy>. Si segnalano inoltre che sono stati messi in atto alcuni embrionali esperimenti di utilizzo di software non proprietari anche in questo nuovo campo. Si veda, G. Jay Sussman, «Teaching My MIT Classes with Only Free/Libre Software», [www.gnu.org](http://www.gnu.org), luglio 22, 2020, <https://www.gnu.org/education/teaching-my-mit-classes-with-only-free-libre-software.html>.

<sup>26</sup> S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, tr. it. di Paolo Bassotti, Roma, Luiss University Press, 2019.

<sup>27</sup> E. Morozov, «The danger of Alphabet's move into the risk business», settembre 1, 2020,

Questo fatto pone il problema *strategico e democratico* delle garanzie per i cittadini e del rispetto della tutela dei propri dati digitali, consegnati in automatico alle grandi corporation<sup>28</sup>. In altre parole, si pone la questione del controllo politico dei processi e delle proprietà delle informazioni. È inutile ricordare quanto importante sia per le industrie del XXI secolo (digitali e non solo) entrare in possesso di tali dati. Inoltre, «the communicative structure»<sup>29</sup> costituitasi attorno alle nuove tecnologie agisce su più livelli, modificando la tipologia di interazioni tra individui, nonché ristrutturando «the functioning of public institutions»<sup>30</sup>. Non vi è bisogno di aggettivare astrattamente tale stato di cose come positivo o negativo. Occorre piuttosto entrare in questo processo trasformativo, osservandone i rischi e le potenzialità. Sul versante politico generale a cui si è fatto riferimento fino a qui, i problemi e i rischi che possono emergere sono di portata tale da non poter essere minimizzati. L'inarrestabile sussunzione formale e reale dei processi sociali in forme digitali richiede, come risposta, di immaginare momenti di interazione sociale e politica che abbiano come scopo la messa in discussione del processo in corso e abbiano l'ambizione di pensare nuove occasioni di riflessione e di azione critica sul presente. Se assunto criticamente il concetto di sfera pubblica elaborato da Jünger Habermas potrebbe contribuire a questo scopo. Com'è noto, per il filosofo tedesco «nella sfera pubblica borghese si sviluppa una coscienza politica che, in opposizione al potere assoluto, rivendica e articola il concetto di leggi generali e astratte e infine impara ad affermare se stessa, in quanto opinione pubblica come unica fonte legittima di queste leggi»<sup>31</sup>. Se rapportiamo la prospettiva di Habermas alla condizione odierna, difficilmente possiamo sostenere che vi siano le condizioni per la sua realizzazione. Come ricorda Han esiste una crisi del concetto di sfera pubblica. Tuttavia, attorno a questo concetto è possibile individuare una serie di possibilità politiche. «La decadenza della sfera pubblica e la crescente mancanza di rispetto si determinano a vicenda. La sfera pubblica presuppone, tra le altre cose, che si distolga rispettosamente lo sguardo dal privato: il prendere le distanze è costitutivo dello spazio pubblico»<sup>32</sup>. Han mostra quindi i limiti della visione habermasiana, ma segnala nello stesso tempo come il concetto di sfera pubblica, criticamente inteso, possa rimanere uno strumento politico di grande utilità. La figura di una sfera pubblica, di uno spazio votato al confronto sociale, alla dialettica politica, alla discussione di ipotesi politiche alternative appare ri-

<https://www.ft.com/content/cfe91d3e-624e-4f66-a9de-cc9bbdb016f5>.

<sup>28</sup> È interessante notare come secondo un esperto di nuovi media come Ely Pariser si configuri qui un pericolo per la democrazia, *Il filtro*, cit., p. 119.

<sup>29</sup> E. Stewart, D. Hartmann, «The New Structural Transformation of the Public Sphere», *Sociological Theory*, vol. 38, fasc. 2, giugno 2020: 7.

<sup>30</sup> *Ibid.*.

<sup>31</sup> J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, tr. it. di A. Illuminati e F. Masini e W. Perretta, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 63.

<sup>32</sup> B.-C. Han, *Nello sciame: visioni del digitale*, tr. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma, 2015, p. 11.

levante proprio oggi. È qui che si configura uno spazio per quella che a inizio di questo contributo si è identificata come una pedagogia politica. Nella condizione odierna essa consiste nella pedagogia alla politica. La crisi dell'ipotesi novecentesca di agire comunicativo, come luogo dell'universalizzazione<sup>33</sup>, congiunta alla sussunzione degli spazi di relazione sociale all'interno del sistema di valorizzazione del modo di produzione capitalistico nella sua espressione tecnologicamente avanzata, reclama questo spazio. Uno spazio che, se osservato politicamente, semplicemente non c'è più. Esso è stato polverizzato dai processi di individualizzazione sociale, che hanno reso irrilevanti gli spazi politici che, con tutti i loro limiti, hanno abitato gli ultimi secoli della modernità. È quello che Han ha descritto efficacemente con l'immagine dello sciame che vive nella dimensione virtuale della rete. Perciò occorre considerare che «i soggetti economici neoliberisti non costituiscono un *Noi* capace di un'azione comune»<sup>34</sup>. La costruzione di uno spazio pubblico radicato prioritariamente in un sistema di relazioni sociali non virtuali appare come uno dei passaggi fondamentali per gli anni a venire. L'ottica della retroguardia si distanzia da una visione nostalgica del passato e, allo stesso tempo, non assume le forme tecnologiche contemporanee, quelle largamente votate alla mercificazione di ogni forma di relazione, come orizzonte d'azione sociale naturalizzato. Tuttavia, ed è qui il problema più significativo sul quale occorre riflettere, tali spazi, anche quando venissero istituiti, richiederebbero un confronto continuo con la contingenza attuale all'interno della quale i soli linguaggi funzionanti sono quelli della semplificazione e delle dicotomie amico/nemico. In questo contesto, la fenomenologia del corona virus Covid-19 insegna come la realtà (in questo caso rappresentata dal pericolo del contagio) abbia una complessità spazio-temporale che si articola secondo grandezze che vanno oltre le nostre rappresentazioni quotidiane del complotto o della logica schmittiana sopra accennata<sup>35</sup>. Come immaginare e costruire uno spazio pubblico intelligibile anche a chi usa esprimersi con dei 'like' e, al tempo stesso, capace di comunicare con linguaggi alternativi, comprensibili, efficaci, convincenti, ma senza perdere le qualità razionali e critiche, è una delle sfide con cui occorrerà misurarsi nei prossimi anni. Un modo di parlare alle popolazioni, alternativo e disincantato, pena l'irrilevanza politica e l'accentuarsi delle derive sociali in atto.

Di conseguenza, la questione dello spazio pubblico interroga il problema della distanza. Le condizioni sociali odierne, determinate dalla tecnologia, permettono forme

<sup>33</sup> «La sfera pubblica è insomma colta, da Habermas come da Koselleck, come la funzione politica – ancorché interna al campo della società civile – della borghesia del diciottesimo secolo, espressione dei suoi interessi particolari elevati alla sfera dell'universalità», G. Imbriano, «“Critica illuminista” o “opinione pubblica”? La contesa tra Koselleck e Habermas sulla sfera pubblica borghese», *Politica & Società*, fasc. 3, 2016: 422.

<sup>34</sup> B.C. Han, cit., p. 27.

<sup>35</sup> Vincent Manancourt, «Thousands protest against coronavirus measures in Berlin», *POLITICO*, agosto 1, 2020, <https://www.politico.eu/article/coronavirus-berlin-protest/>.

di azzeramento della distanza attraverso canali di comunicazione digitale (ad esempio i social-media) in grado di azzerare la distanza, ma il prodotto di questa interazione tende ad essere l'individuo-sciame stigmatizzato da Han. Perciò la socialità dei social, azzerando la distanza, realizza l'azzeramento dello spazio pubblico, una cattiva socialità. Questi ultimi mesi hanno mostrato un'ulteriore specificazione del concetto di distanza, quello necessariamente imposto dagli stati ai cittadini, come forma di sicurezza anti-contagio. In questo caso la distanza diviene distanziamento sociale. Se l'azzeramento digitale della distanza coincide con lo svuotamento della prassi politica, sussunta in forme espressive binarie (si/no), ebbene anche il distanziamento sociale produce un risultato di azzeramento della dimensione politica. Non è un caso se questi due processi consentono alla galassia dei movimenti di destra di strutturare le proprie forme di comunicazione secondo l'asse emergenziale o passionale del *Freund/Feind*. Da tutto ciò, pare ragionevole ricavare che la dimensione politica sia connessa a quella di distanza. Meglio: se consideriamo la distanza come prerequisito del pensiero e dell'azione politica, ricaviamo uno strumento prezioso per la ricostruzione per una sfera pubblica del XXI secolo. Laddove si voglia intendere la politica come possibilità di emancipazione, un tempo si sarebbe detto proletaria, allora praticare la dimensione della distanza spaziale e temporale, intese nel senso ampio del processo della riappropriazione di queste grandezze da parte delle classi lavoratrici, implica due obiettivi: (1) la resistenza a forme di sussunzione tecnologico-politica sempre più pervasive, (2) la possibilità di riappropriarsi di ciò che è stato sussunto. Riflettendo su queste ultime righe non si può non pensare a quanto detto da Marx ai lavoratori della Prima Internazionale nel 1864. Egli ricordò come la riconquista di uno spazio di lotta, quello per la giornata lavorativa di dieci ore, produsse «immensi vantaggi [...] da un punto di vista fisico, morale e intellettuale», per «gli operai manifatturieri». La situazione di quegli operai, risolta solo grazie a una mirabile «lotta di trent'anni» forse può insegnarci ad affrontare le grandi difficoltà del momento con la stessa «ammirevole perseveranza»<sup>36</sup> dei lavoratori inglesi del XIX secolo.

<sup>36</sup> K. Marx, «Indirizzo inaugurale dell'Associazione internazionale degli operai», G.M. Bravo (a cura di), *La prima Internazionale: storia documentaria 1*, Roma, Editori riuniti, 1978, p. 127.

# Marx al cinema durante la pandemia

*Roberto Finelli*

Come tutti ben sanno, ormai anche i bambini, il materialismo di Marx era ben intriso di spiriti, ghiribizzi metafisici, vampiri ed altre diavolerie. Infatti Marx aveva ben compreso che per capire il “Capitale”, come soggetto dominante della storia moderna e delle nostre vite, bisognava rifarsi ad Hegel e guardare alla struttura dilagante della modernità, appunto, come al famoso *Geist*, lo Spirito di Hegel, per il quale principio assoluto di realtà sarebbe stato un *vettore universalizzante* che non avrebbe lasciato cadere, immune fuori di sé e della propria logica totalizzante, dimensione alcuna né di natura né di storia.

Aveva capito cioè il vecchio Moro che il capitale è uno spirito, *ricchezza monetario-astratta* che si accumula attraverso lo sfruttamento di forza-lavoro, che, in quanto *astratta*, può assumere le più varie forme produttive e tipologie di merci così come attraversare diversi sistemi geo-politici, diversità di relazioni sociali e culturali, diverse forme di Stato. Per rimanere, tuttavia, sempre e ovunque, strutturata sul medesimo protocollo di azione: accumulare plusvalore attraverso la riduzione della vita umana a valore di forza-lavoro e ad erogazione di lavoro astratto. Perché anche quando diventa capitale finanziario, nella sua forma dominante contemporanea, alla fin fine, criterio ultimo di riferimento e di giudizio rimane la ricchezza dell’economia reale fondata sull’utilizzo di macchine e forza-lavoro.

Che nell’ultimo ventennio il capitale abbia trovato la sua collocazione più ampia ed avanzata nella Cina, *cosiddetta* comunista, non ha modificato per nulla la sua immutabile ed eterea identità: dominare gli esseri umani, ridotti a macchine di forza-lavoro, e insieme la totalità della natura, per estrarre *surplus*, da destinare alla sua accumulazione tendenzialmente infinita e alla classe sociale che della sua logica diviene, di volta in volta, a secondo del sistema geo-politico determinato, rappresentante e personificazione. Questo Marx aveva capito e sintetizzato con il suo concetto generale di *Capitale*:

modulo di accumulazione a spirale tendenzialmente infinita, che si realizza e si articola attraverso i mille capitali concreti, la loro reciproca concorrenza e il confronto permanente tra le personificazioni individue del capitale e la massa vivente della forza-lavoro.

Oggi appare ben chiaro, almeno a mio avviso, che il *concetto totalizzante* di *Capitale*, anticipato nella mente geniale del Moro, s'è fatto realtà con la scomparsa storica di ogni alterità al capitalismo e con la globalizzazione del mercato economico, con tendenziale egemonia cinese, all'intero pianeta: tanto da potersi estendere, io credo, la categoria marxiana di *sussunzione reale*, non solo ai corpi e alle menti della forza-lavoro, ma all'intero corpo della vita e della natura non-umana.

Ma un *vettore così singolare di realtà storica*, quale può essere uno Spirito astratto e universalizzante, senza limite di alterità alcuna fuori e dentro di sé, plasma a sua immagine non solo umanità e natura ma anche *spazio e tempo*. Dilata il locale e restringe il globale e, insieme, accelerando in modo parossistico la velocità del tempo, incrocia e ingloba nel tempo presente il tempo passato.

Così è potuto accadere che il *wet market* di Huanan, il mercato degli animali selvaggi, di età arcaica e premoderna, sia saltato nel tempo della nostra più pressante attualità, imboccando le superstrade del mercato della globalizzazione, con la sua rete di spostamenti velocissimi, ormai, di merci, di persone, di informazioni.

Osservata da questo punto di vista, l'attuale drammatica e penosissima pandemia da Covid 19 non è un "evento", come amerebbero dire gli appassionati cultori del pastore dell'*Essere*. Non si pone come una frattura, una discontinuità e novità radicale della nostra contemporaneità, inviata verosimilmente dall'*Essere* heideggeriano in prima persona, assuefatto a ridurre la storia (*Geschichte*) a una trama dei suoi invii (*Geschick*). Si presenta bensì un accadimento conseguente di una continuità storica, basata sul trapassare nel permanere di un identico sistema storico-sociale. Ossia come conseguenza dell'estensione e dell'approfondimento dello spirito del capitalismo: in una intensificazione di realtà che ha trasportato la modernità, non nella cesura della *postmodernità*, quanto invece nell'estremizzazione di una *ipermodernità*, il cui carattere di fondo sta nell'essere, appunto, l'epoca della *sussunzione reale dell'intero corpo del vivente* alla logica del profitto e della sua dimensione quantitativa.

Per quanto possa valere, io ho dedicato tutta la mia vita intellettuale a pensare un modulo di interpretazione della modernità che non obbedisse al paradigma dialettico della contraddizione e di tutte le sue inevitabili inconseguenze e crisi. Né che obbedisse alla valorizzazione dell'*Assolutamente Altro*, con le scissioni canoniche tra simbolico, immaginario e reale, o con le teorie della differenza ontologica che hanno ridotto la tecnica a mera volontà di potenza. O altresì alla valorizzazione della *Negazione* e della *Separazione Assoluta*, come hanno fatto i teorici dell'esodo, e quelli della disattivazione di qualsiasi operare bloccato allo stadio di pura potenza, o quelli celebratori di un *general intellect* comunitario e di genere, basato sulla presunta capacità di libertà intrinseca al pensare umano nel solo pronunciare il "non" linguistico della negazione.

Ho pensato invece sempre a un dispositivo di ontologia sociale, identificato con il

capitale come produzione e accumulazione di ricchezza astratta, in cui l'articolazione e la funzione dei diversi ambiti della vita sociale fosse comandata e regolata dal processo di *svuotamento* intrinseco che la logica e le regole dell'astrazione reale del capitale fanno del mondo concreto della vita. Processo di svuotamento dall'interno che lascia del vivente solo una pellicola di superficie, che, con la sua apparenza, genera, a sua volta, il mondo dell'ideologia e del culturale. Ho sempre pensato cioè che la vera lezione da trarre dalla critica dell'economia politica di Marx fosse non un modulo ontologico della opposizione-contraddizione dialettica, al cui esaurimento contrapporre visioni metafisico-politiche della società costruite sull'Assenza e la valenza del Nulla, in tutte le diverse versioni della sua ipostasi da parola a cosa che produce realtà. Bensì fosse appunto da estrarre un discorso, dal testo marxiano, che ci facesse intendere il capitale come un vettore di tendenziale totalizzazione e *reductio ad unum* della vita sociale, nella quale l'astrazione del lavoro stretta nel sistema di macchine (meccaniche o digitali che siano), produce, *ipso tempore*: a) l'immane mondo delle merci materiali e immateriali; b) l'asimmetria delle relazioni di classe, ossia l'assoggettamento della vita della forza-lavoro alla classe capitalistica e ai segmenti di classe dominante che ne derivano; c) la rimozione di tale asimmetria *attraverso la cultura* che, nei suoi diversi gradi e formulazioni, guarda e rappresenta solo la superficie dell'intero processo svuotato dall'astratto.

Tutto ciò significa che ciò che massimamente contraddistingue la nostra contemporaneità, in quanto epoca della sussunzione reale dell'intero mondo del vivente alla soggettività astratta del capitalismo, è una inevitabile *superficializzazione dell'esperire*, ovvero uno strutturarsi trascendentale del conoscere e del percepire su rappresentazioni e immagini della superficie che dissimulano sotto l'apparente quanto estrinseca vitalità del loro apparire la vuotezza del loro reale contenuto, fatto solo di funzioni e di pratiche a misura di quantificazione e accumulazione capitalistica.

Il capitale, fattosi fattore integrale di socializzazione, non è solo produttore mercantile, o produttore di rapporti sociali, ma è anche produttore estetico del nostro modo, di massa e generalizzato, di percepire il mondo come insieme di frammenti post-moderni tra loro irrelati e pregni di una coloritura tanto artefatta quanto fallace e inconsistente. Vale a dire che l'estetica del capitale tanto riduce il contenuto del vivente a funzione di *quantità* quanto produce immagini di superficie, la cui *qualità* stucchevole e retorica costituisce l'unico oggetto, moltiplicato e inflazionato di senso, della nostra cultura.

Orbene, assumendo, come si diceva all'inizio, che l'attuale pandemia non sia un evento insorto *ex abrupto* in una pretesa casualità contingente e destrutturata del tempo postmoderno, bensì sia la conseguenza dell'accelerazione spazio-temporale legata alla sussunzione reale del vivente sotto il dominio del capitale, a me sembra che quanto sia venuto accadendo in questi giorni nella specificità del campo del cinema e dell'industria audiovisiva sia una esplicita conferma di questa ipotesi di lettura di una ipermodernità capitalistica, basata, non sul vecchio marxismo della contraddizione tra classi

o sulla metafisica del *Nulla* e dell' *Altrove*, quanto invece sui due principi di *diffusione dell'astratto* e dell' *esteriorizzazione del concreto*.

La chiusura totale delle sale cinematografiche, che ha suggellato in vero una tendenza già in atto da anni, unita alla diffusione gigantesca della visione attraverso *streaming* e dispositivi digitali, va letta infatti, io credo, proprio nell'ottica di una intensificazione della superficializzazione del nostro esperire. Chiusura delle sale cinematografiche significa infatti sottrarre alla produzione cinematografica di qualità la fonte principale del suo reddito, generato ancora dalla vendita dei biglietti e dalla sua destinazione a un pubblico capace di una certa sensibilità culturale e sociale. Significa aumento enorme della dipendenza dei produttori cinematografici minori dalle grandi compagnie di produzione, distribuzione e vendita in streaming (Netflix, Amazon, Marvel, Disney), dato che la visione domestica diventa la forma di consumo dominante, se non assoluta.

Le grandi compagnie multinazionali di produzione e vendita in *streaming*, per la natura del loro pubblico, di enorme estensione domestica, hanno, e avranno sempre più, l'obbligo commerciale di produrre prodotti culturali di medio-bassa qualità, adeguati, appunto, alla quantità, sempre più vasta, della loro platea di visione e di acquisto. Nè è un caso che nelle loro produzioni stia diventando dominante e consolidandosi la produzione delle *serie*, la cui struttura narrativa e logica, potremmo dire, si contrappone alle modalità compositive ed espressive del cinema d'autore.

Quest'ultimo infatti condensa una storia in genere nello spazio temporale di massimo due ore, dovendo curare, proprio per questi limiti temporali, una connessione profonda del contenuto narrativo. In una doppia connessione di senso: sia del senso logico della coerenza e della verosimiglianza della sceneggiatura, sia della coerenza e continuità del senso emozionale. Mentre, a mio avviso, è questa coerenza che viene obbligatoriamente meno nel *serial*, obbligato ad essere allungato e articolato in numerose "stagioni".

Per la sua dilatazione temporale, la natura della narrazione del *serial* ha un intrinseco bisogno di inserimenti, di moltiplicazioni, di insorgenze, di percorsi narrativi in qualche modo incongrui con una continuità verosimile del senso, visto che il bisogno fondamentale della produzione è quello dell'estensione quantitativa del tempo di ascolto e non certo di una qualità estetica capace di sintetizzare e stringere, nella conclusività e determinatezza di un finito, una profondità di significati e di emozioni.

I *serials* infatti, eccetto taluni di ottima qualità almeno quanto a scenografie e a ricostruzioni storico-ambientali, sono fatti di sceneggiature che nella loro noia, ripetizione e inverosimiglianza, sembrano essere costruiti sempre più da sceneggiatori che operano con stereotipi, modelli e algoritmi di narrazione già predisposti e sempre pronti a riconfigurarsi automaticamente in base al variare delle preferenze del grande pubblico domestico. Se ne deduce che sia insito nella natura del *serial*, in particolare di molte stagioni e destinato a un pubblico di massa, sollecitare la mente a un indebolimento della consequenzialità e verosimiglianza logica, a favore di un pensiero e di un modo di esperire il mondo che si fa sempre più superficiale, perché appunto privato della capaci-

tà della connessione logica ed emozionale. Di un pensiero cioè che si fa sempre più destrutturato e contingente, perché legato a un contenuto discontinuo, in cui ciò che prevale è solo il colore, fittizio e artefatto, di un frammento.

La tendenziale emarginazione del cinema d'autore a fronte dei media in *streaming* sarà così un'altra delle conseguenze della pandemia del Covid 19 e del suo profondo generarsi e iscriversi nel modo di produzione capitalistico, quale sistema globale e quale orizzonte di un esperire umano che trascorre sempre più da potenzialità di profondità e connessione di senso ad una "mente orizzontale". Ossia di una mente, che non potrà che percepire il mondo se non secondo l'esteriorità di una superficializzazione, che tanto affetterà il mondo degli enti quanto intristirà e mortificherà il mondo del proprio Esserci.



# Il grande trucco. Aggiornamenti su media e pandemia

*Luca Lenzini*

## 1

Nel dicembre del 2019, poco prima del dilagare della pandemia a livello planetario, una giornalista e scrittrice che gli ascoltatori di RadioTre ben conoscono, Loredana Lipperini, insieme a Massimiliano Coccia (redattore di Radio Radicale), invitava sul «manifesto»<sup>1</sup>, ad una riflessione sui Media e sul rapporto tra questi e la «comunità dei lettori e degli ascoltatori». Il testo prendeva spunto da un fatto di cronaca (la morte di due ragazze a Roma, travolte da un giovane automobilista), e dall'uso pubblico immediatamente fattone da giornali e dai media, per denunciare la «travolgente onda sensazionalistica, misogina, razzista che ha invaso titoli, articoli, post sui social», e per porre alcune domande, rivolgendosi ai colleghi giornalisti ed al mondo dell'informazione. Queste le domande: «Siete sicuri che rincorrere l'orrore sia il giusto modo per arginare la perdita dei lettori, di credibilità e di attenzione dei nostri concittadini? Siete consapevoli che la china intrapresa non porterà alla salvezza di qualcuno ma alla morte definitiva del giornalismo? Spesso la colpa viene ascritta ai social ma i comportamenti dentro le redazioni sono così dissimili dalle reazioni di pancia degli utenti finali?».

Sono interrogativi, questi, che in realtà non riguardavano solo gli addetti ai lavori e i lettori, né un fatto circoscritto, ma in primo luogo tutti coloro che nella società operano (e sono remunerati) in qualità di intellettuali, scienziati, insegnanti. Essi investono un nodo cruciale e complesso di problemi, il cui orizzonte non si limita certo al nostro paese e riguarda frontalmente la collettività, nonché la natura stessa della democrazia, come risulta chiaro dalla questione posta di seguito: «C'è uno iato di fiducia – scrivevano Lipperini e Coccia – sempre più grande tra i lettori, gli ascoltatori e i mezzi

<sup>1</sup> *Riprendersi le parole, difendere la democrazia. A Corso Francia, «il manifesto», 28.12.2019.*

di informazione, così come c'è una politica che si serve sempre di più della mediazione giornalistica al fine di amplificare messaggi sempre più semplificati»; pertanto, «a questa distanza va messo un argine, non tanto per tutelare le nostre professionalità ma per evitare l'inizio di un totalitarismo dell'informazione che vale la pena ricordare inizia prima di ogni dittatura». Ebbene, si può ben capire che chi è interessato a tenere in vita l'illusione che l'attuale sistema d'informazione, tanto sul versante lottizzato che su quello "commerciale" – politicizzato in modo sempre più pesante, brutale e invasivo – non voglia perder tempo con domande e timori del genere, ed anzi, irridendo ogni sospetto di «totalitarismo», faccia il possibile per nascondere quello che Lipperini e Coccia chiamano il «grande trucco dei tempi che viviamo»: consistente, quest'ultimo, nel «far sentire isolate le parti senzienti dalla società, derubricare tutto al dibattito sul politicamente corretto, come se essere rispettosi delle differenze, usare nuove parole, evitare discriminazioni lessicali sia una riduzione delle capacità narrativa e dialettica». Meno invece si capisce, almeno in apparenza, che le vittime del «grande trucco» (le «parti senzienti della società») restino al tavolo da gioco senza nemmeno provare a mutare toni e contenuti della partita, diventando così complici della deriva e favorendo da una parte l'allargarsi dello «iato di fiducia», dall'altra il compattamento degli «utenti finali» su posizioni tutte e soltanto «di pancia» (due facce, con ogni evidenza, della stessa medaglia).

2

A proposito di «onda travolgente», il politologo olandese Cas Mudde (autore di *The Far Right Today*, Polity Press 2019) parlando della cosiddetta «quarta ondata» della destra radicale in Europa e nel mondo (quella iniziata, a suo dire, dopo l'11 settembre) ha osservato in un'intervista<sup>2</sup> che «I media mainstream, molto più dei social, hanno avuto un ruolo di primo piano nella normalizzazione della destra radicale. Di fatto, concentrandosi ossessivamente su crimine, corruzione e immigrazione, hanno impostato l'agenda per loro; in più, hanno concesso uno spazio spropositato alla destra radicale, facendoli sembrare molto più popolari e importanti di quello che erano davvero. Infine hanno praticamente regalato una piattaforma ai leader di estrema destra, alcuni dei quali sono stati molto abili ad usarla». Cas Mudde è cauto nel non enfatizzare i successi in Europa della Destra radicale sul piano propriamente partitico-elettorale, ma al tempo stesso nota, nell'intervista, che il successo mediatico e l'imposizione dell'«agenda» a livello di pubblica opinione da parte dei «populisti» – ciò che più conta – ha facile presa in un contesto politico-sociale mutato in profondità, per via dei «cambiamenti strutturali dell'economia e della società, come il declino della classe la-

<sup>2</sup> *La galassia della destra radicale*, intervista a cura di L. Bianchi a C. Mudde, «il manifesto», 07.11.2019.

voratrice o la secolarizzazione, e l'emersione di nuovi temi come l'ambiente e l'immigrazione». Si tratta infatti, ormai, di un sistema «volatile» (senza «appartenenze» a partiti consolidati), in cui diventa protagonista «un elettorato molto individualista, che matura e si orienta in base ai temi che dominano l'agenda politica». Considerazioni non nuove, queste, ma che proprio come nelle argomentazioni di Lipperini e Cocchia assumono come dato di fatto la compenetrazione di politica e media, letteralmente indistinguibili e in perfetta simbiosi nell'orientare l'ordine del giorno, diciamo pure il palinsesto della pubblica opinione.

La domanda da porsi, allora, a pochi mesi di distanza da quando furono pronunciate e scritte le parole che ho riportato, è come e se un avvenimento così drammatico e «totalizzante» come la pandemia abbia influito sul quadro appena delineato, appunto in relazione alla «piattaforma» ed ai suoi destinatari. La «china» da tempo intrapresa, la rincorsa all'«orrore» e insomma la *lingua* dei media han subito una battuta d'arresto per lo shock pandemico e la dimensione enorme dei lutti che hanno occupato le cronache e in generale il mondo dell'informazione, o essa si è evoluta lungo altre linee di sviluppo? In altre parole: il «grande trucco» ha mantenuto inalterate le sue regole o le ha mutate, e in quale direzione? Ed in che modo, infine, viene gestita l'agenda mediatico-politica, in tempo di pandemia? Una crisi così radicale da mettere di fronte l'elettore «individualista» a uno scenario apocalittico (da «crisi della presenza», nei termini di de Martino) è un fattore capace di contestarne e cambiarne gli abiti mentali e favorire una riflessione sulle drastiche contraddizioni alla base della globalizzazione neo-liberista, contestualmente ponendo in questione la funzione vitale dei media per il funzionamento del «grande trucco», oppure una tale presa di coscienza è una mera illusione, e l'ordine del giorno è sempre quello di «amplificare messaggi sempre più semplificati», con ciò rimuovendo le implicazioni di ordine sociale e le responsabilità tanto dei singoli che del ceto politico nel suo complesso? E ancora: il caso italiano e nello specifico la tragedia della Lombardia e di Milano, dove il numero dei morti ha superato ogni immaginazione, che genere di riflessi possiamo ritenere che abbiano sul piano dei comportamenti individuali, anche a livello politico, una volta che tutti i diretti protagonisti, sul fronte medico-sanitario (dagli operatori agli ordini professionali), hanno denunciato il lampante misfatto del sistema sanitario regionale<sup>3</sup>, fino a ieri celebrato come «eccellenza»?

3

Nel pieno della tragedia, quando il macabro bollettino giornaliero dei morti riportava cifre spaventose, qualcuno aveva cominciato a dire: *poi ci dovranno spiegare..., una*

<sup>3</sup> Si veda, esemplarmente, la *Conversazione fra nipote asintomatico e zio medico sul disastro Covid-19 in Lombardia*, di D. Balicco e B. Balicco in <http://www.leparoleelecose.it/?p=38163>.

*volta passata la tempesta, faremo i conti...*; ma è stato un momento. È già chiaro che non sarà affatto così, e che la macchina politico-mediatica è in grado di metabolizzare qualsiasi avvenimento, di qualsiasi dimensione; non importa quanta sofferenza ne sia il prezzo. Ci saranno, certamente – così speriamo – condanne per quelli colti in flagrante, come i cinici gestori delle case per anziani trasformate in mattatoi, o per gli spacciatori di mascherine non a norma; ma non sarà la pandemia a modificare l'agenda. Tutt'altro. Non solo i principi del "darwinismo sociale" hanno confermato una penetrazione capillare nelle coscienze, ma gli stessi attori che hanno contribuito in modo determinante a incanaglire e destrutturare l'intero paese, delocalizzando selvaggiamente, precarizzando e ricattando il mondo del lavoro e distruggendo l'ambiente, da trent'anni a questa parte, e i loro sgherri sguinzagliati per i talk-show o nelle officine dei social stanno cavalcando l'«onda» in bello stile; anzi alcuni di loro, con straordinaria faccia tosta, oltre a invocare gli aiuti del malfamatissimo e odiatissimo Stato, si apprestano tramite i loro delegati a sfruttare l'attimo fuggente per le solite manovre, pronti a dare il benservito agli attuali governanti non appena possibile e ricorrendo alle strategie ed ai rituali di sempre, a base di proclami e rimpasti, imboscate e maneggi, persino invocando la "democrazia" che hanno essi stessi violentato a tal punto da renderla, da tempo, una vuota finzione. Quale presa di coscienza? *Trasformare la crisi in opportunità*, il lessico confindustriale si ripete ogni volta. Quando la pioggia è torrenziale e gronde e fognature non riescono a contenerla, invade le strade e travolge ogni ostacolo, ma le fiumane di ipocrisia e di omertà che allagano il paese forniscono rinnovate energie e risorse al solito palinsesto, riconsegnando la parola a personaggi tra i più impresentabili e corrotti si siano mai visti sugli schermi, dove ogni sera come sempre alimentano la commedia dei posizionamenti e la farsa dell'opinionismo; così come è bastato un istante perché i pubblicitari reimpostassero le voci degli spot sull'accento etico, sfoderando un "noi" affratellante a sfondo patriottico e con tanto di tricolori evocando una fiera appartenenza al paese salvato da *eroi* che nella realtà sono stati mandati a morire come un tempo le legioni di alpini nelle steppe (e dunque traditi doppiamente, in nome del profitto). La tragedia è subito tradotta in marketing: nemmeno Karl Kraus ci crederebbe.

## 4

Lo «iato di fiducia» di cui parlano Lipperini e Coccia non è un incidente di percorso lungo la strada del progresso o della democrazia; è qualcosa che la "società dello spettacolo", o come si voglia definire il luogo ed il tempo attuali, implica come suo dato strutturale, che subisce accelerazioni e radicalizzazioni in corrispondenza di determinati passaggi storici. Molti ormai hanno smesso di leggere i giornali o ascoltare le notizie non per tuffarsi beatamente nel web, ma perché giudicano rivoltante lo stato della stampa e dei media, la strumentalizzazione istantanea a fini propagandistici di ogni evento utile a soffiare sul fuoco del malcontento, lo sciaccallaggio come professione.

Sanno che la «piattaforma» avrà il suo corso, distruggendo ogni «capacità narrativa e dialettica» e premiando i peggiori figuranti in circolazione. Sanno che la verità, anche se la sua ombra deformata può apparire per caso in questa o quella sequenza d'immagini o di parole, non può sopravvivere in quell'habitat. Essa è incompatibile e inconciliabile con il «messaggio» dei media e della politica.

Nel 1974, in un contesto storico che oggi appare quasi arcaico, tanto è remoto, uno scrittore aveva affermato che «il coraggio intellettuale della verità e la pratica politica sono due cose inconciliabili in Italia»<sup>4</sup>: ai nostri giorni quell'affermazione non è meno vera perché chi la affidava al «Corriere della Sera» poteva rivendicare con orgoglio, a differenza dei suoi sedicenti e parodistici eredi, di essere un «intellettuale», e in quanto tale uno «che cerca di seguire tutto ciò che succede, di conoscere tutto ciò che se ne scrive, di immaginare tutto ciò che non si sa o che si tace; che coordina fatti anche lontani, che mette assieme i pezzi disorganizzati e frammentari di un intero e coerente quadro politico, che ristabilisce la logica là dove sembrano regnare l'arbitrarietà, la follia e il mistero». Lo dicesse oggi, le risate scatterebbero automatiche come quelle di una *sit-com*. Eppure come lui diceva di sapere «i nomi» dei responsabili delle stragi italiane, anche noi sappiamo chi, dalla gestione «aziendale» delle istituzioni sanitarie alla rovina delle infrastrutture del paese, al decadimento della scuola e dell'università, all'erosione dei diritti conquistati a durissimo prezzo dai lavoratori, alla subordinazione alle «leggi» della finanza ed al Mercato di ogni aspetto della vita della società, ha fatto scelte precise e ideologicamente coerenti. Quei nomi scorrono tranquillamente nelle *newsbar* di ogni monitor, là dove la verità è essa stessa degradata, umiliata e neutralizzata in quanto ridotta a opinione – una vale l'altra – e confusa nel magma di disinformazione e violenza verbale, nel regno eterno della «follia e del mistero», nell'inesausto «amplificare messaggi sempre più semplificati», sempre e soltanto rivolti agli istinti più egoisti e cinici dell'audience. Ancor più, così, allontanando e avvilenando le «parti senzienti della società»: è questo il grande trucco, bellezza.

<sup>4</sup> P.P. Pasolini, *Il romanzo delle stragi*, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti e S. De Laude e con un saggio di P. Bellocchio, Mondadori, Milano, 1999, pp. 262-367.



## Con Paul Celan sullo stato d'animo del presente

*Mario Pezzella*

*Vuoto di tempo, sotto  
i tre cirri  
grigiosibilla, argentei*

Un *vuoto-di-tempo* (*Zeitlücke*) è quando le sue dimensioni tacciono; in un *alone* di tempo il presente è l'incrocio nell'attimo di vibrazioni che sempre più indistintamente si prorogano dal passato e verso il futuro; vibrazioni in senso quasi musicale, come in un diapason, il cui suono si dilata e si attenua lentamente, prima di spegnersi, *intreccio del suono appena udito e attesa di quel che è per venire*. Nel vuoto di tempo il presente è un trauma muto. E chi vive in esso subisce una crisi della presenza. Il movimento delle dimensioni temporali si è bloccato in una attonita immobilità, senza memoria, senza speranza. Non esiste più il passato del presente, non esiste più il futuro del presente, perché il trauma ha annullato la presenza.

Vuoto, *Lücke*: ma anche lacuna e divario, carenza, e anche – per quanto questa possibilità sembri remota – un *varco*: nella sospensione attonita del vuoto l'assenza della memoria e della speranza potrebbe suggerire un varco verso qualcosa di finora impensato. Ma esiste qualcuno che sappia intendere la cifra del vuoto?

In questo attonito stupore in cui siamo, ci sono solo dei cenni difficilmente decifrabili e inconsci. Tre cirri nel cielo dell'anima. Ma non è detto che comunichino veramente qualcosa; certo, se profetizzano, lo fanno in modo ambiguo, obliquo, come sibille grigie, senza colore: oppure di un argento enigmatico come quello della luna.

*Niente più cielo intorno  
alla boa del primo  
galleggiante,*

Il primo segno-nuvola oscilla nel nulla: questa grigia sibilla non ha più alcun cielo intorno a sé, non ci sono più le stelle e tanto meno la luce del giorno o l'oscurità della notte. È il niente di cielo del capitale perfettamente realizzato, la consumazione e la fine della terra. Questa azione è stata compiuta con una violenza protratta ed attiva: intorno al cirro c'è un *ent-himmeltes*, un "dis-cielato", un cielo che è stato negato, strappato e oscurato, un *dis-cielo*, non semplicemente un'assenza, ma un essere che è stato violato. È la religione del capitale giunta alla sua apocalisse, il demone che ha roso il cielo.

*Vuoto di tempo, ancora,  
nell'identico luogo, lì,  
dove le assenze di luogo,  
quelle con voce cupa,  
giungono a coricarti  
in gran sfilare  
di logore bandiere*

Nel vuoto del tempo che stiamo vivendo, i luoghi perdono contorni differenze colori, fusi in uniforme assenza o anche in ipercolorata superficie iridescente, che è solo un velo superficiale del sostanziale non essere (*secondo cirro*). Essi hanno perso le qualità promesse dal loro nome, precipitati in una smorta indifferenza (*turistica...*). Abbiamo a che fare solo con assenze di luoghi, di cui stiamo perdendo il ricordo, e questi non-luoghi ora popolati di morbi e di morti stanno rivelando la cupa essenza latente che prima nascondevano sotto un moto frenetico e scintillante. Luoghi di voce oscura, *dunkelstimmigen*. Il movimento tra luoghi indifferenti infine lascia il posto all'indifferenza stessa della morte, nella sua suprema astrattezza, movimento compiuto dell'anima e del culto del capitale.

Ora queste assenze ci stendono per terra, ci coricano in un letto di dolore e ci abbattono, mentre sfilano le logore bandiere con cui credevamo di intendere il mondo. Logora l'utopia del capitale neoliberista, che porta il mondo al suo nulla, logore e cieche le sue sonore parole; ma logora anche la nostra vecchia bandiera di Spartaco, chiusa in una teca, e che nessuno saprebbe innalzare, senza che il solo contatto con l'aria la riduca in cenere; logoro il tempo che resta e la fine della storia, il governo dei viventi e la nuda vita, il desiderio e il rizoma, lo spettacolo e l'hotel dell'abisso. Al loro posto le voci oscure. Nel vuoto del tempo la moneta del valore si svaluta paurosamente, rapidamente, da un giorno all'altro. Non si può far altro che sostenere il vuoto, a che vale restare fedeli a bandiere logorate? Forse che dal logorio del capitale nasce il suo auto-generato becchino? Un comunismo epidemico? Smettiamola con la più logora di tutte le logore bandiere (il gioco del non-non che diventa sì, magia da bagatto dei baracconi, bacchetta del tarocco, slot-machine dove infili il peccato e scrosciano le monete della grazia).

*Il più vicino e terzo:  
coronato con  
ciarpame di ribelli  
e sferraglianti  
sonagli da buffone,  
sonagli da savio.*

La terza nuvola-segno (o sogno) ci dice di che cosa possiamo effettivamente disporre per fare fronte a un *vuoto-di-tempo*; non molto. La nostra ribellione può appellarsi solo a ciarpame desueto, stracci arlecchineschi e fucili col tappo, buoni solo per il carnevale.

E chi sono i ribelli nel caos in cui siamo? I ribelli contro lo Stato? O chi dice: "Produzione o morte"? Sono ribelli i fascisti o i libertari o entrambi o nessuno di loro? Perché tutti si proclamano volentieri ribelli, benché non sappiano precisamente contro che cosa. Contro la nuda vita? Contro la morte? Contro il potere?

Le parole ribelli ci giungono innumerevoli dal passato, troppo perfino, perché non sappiamo leggere quelle che ci servono, le poche che ci servirebbero; le altre nel loro accumulo sono solo ciarpame, come distingueremo ciò che vale in questa scarica? Le nostre invettive e la nostra rabbia sono solo sonagli, che passano continuamente dal collo di un saggio a quello di un buffone, giacché i savi di un'ora sono i buffoni dell'ora successiva: ma anche l'inverso è vero, e cioè che la verità deve dissonare nel sonaglio dei *trickster* che la pronunciano distorta al cospetto dei re, come nelle commedie di Shakespeare. Almeno loro sanno che le parole che usano sono per compiacere, per far ridere, per darsi un quarto d'ora di buon tempo, per imbrogliare, sanno che nel vuoto del tempo tutto è parzialmente clownesco. Che ogni sovranità è grottesca.

*Canto urgente dei pensieri  
Mosso da un sentimento*

Canto urgente, *Notgesang*: nel vuoto di tempo del trauma, nella crisi della presenza, il pensiero si affanna con ansia a cercare di intendere, mosso dalla necessità di trovare un punto di orientamento o un punto di riparo. Il sentimento dominante è l'angoscia, che si ridesta non appena la catatonica immobilità del trauma lascia un respiro libero. Si vuol capire a tutti i costi qualcosa, ma non ci si riesce, nessuna delle categorie di pensiero sembra reggersi in piedi, infinite autorità si levano in piedi ogni giorno per ricadere nel loro nulla privo di autorevolezza. Sicché questo sentimento

*molti  
non ha dei nomi  
destati grazie al canto*

Il canto dei pensieri rievoca tradizioni vicine e lontane, racconti e narrazioni di

casi che sembrano simili al nostro, è in realtà un *Notgesang*, un canto d'emergenza, che si cerca di opporre al *Notzustand*, allo stato d'emergenza proclamato dai governi, dalla scienza, dalla condizione di disordine sistemico del capitale, che ha scomposto gli elementi della natura, ha prosciugato l'acqua col fuoco, e la terra inaridita ha bruciato l'aria, e quest'aria devasta i nostri polmoni (*Apocalypsis sine figura*), ma nessuno vuol dire che un oltre-capitale è possibile, nessuno può dirlo, questo direbbe il canto d'emergenza, in stato di necessità, di desolazione, di stento: NOT. E allora il nostro sentimento affannoso, la nostra ricerca angosciata non si riconosce in nessuno dei nomi che il canto dei pensieri ha cercato di levargli davanti. Mancano certo i nomi di Dio, ma anche quelli degli uomini, tutti i nomi che si destano dal passato a soccorrerci restano incompresi.

*Spinoso,  
così, inconfondibile,  
dall'aspra macchia  
sporge, con essi, verso  
te,*

È una strofa di passaggio, non sappiamo cosa sporge oltre questa situazione di inchiodamento e chiusura, dalla selva oscura e selvaggia e aspra emergono spini che feriscono e pungolano senza perché, feriscono il corpo, parlano ferendo il corpo, in modo inconfondibile, inequivoco, deciso, gli spini sanno benissimo cosa vogliono, siamo noi che oscilliamo alla cieca in un sentimento senza nome, e allora gli dei ci parlano dalle patologie dei corpi, ci avvertono della nostra insensatezza, è un messaggio

*stachlig*

viene ripetuto, che ferisce, che non consola, *Stach* è un pugnale, stiamo parlando di aculei, di punte acuminate, che emergono dalla selva aspra e oscura della natura divenuta indecifrabile, per noi, e che invece lancia messaggi inequivocabili, solo noi siamo così immersi nella stoltezza, da non comprendere, prima ho detto che il nostro stato d'animo dominante è l'angoscia, ma forse mi sbagliavo, forse è invece la stoltezza, *Stultitia*, quella che prende il vetricolo scintillante di basso prezzo per raro diamante, l'apparenza per essenza, quella che inverte l'immaginario e il reale, sonagli da buffone, mascherine tricolorate del capitale, ma ecco che allora verso di noi, cosa sporge?

*Un piccolo morire  
aleggia*

*umher, umher*, di qui e di là, sparso per l'aria, quasi inavvertibile, la morte è sempre seria, alle volte eroica, ma questa non ha proprio nulla di sublime, è una piccola mor-

te, portata da polvere e microrganismi, o da radiazioni come quelle di Hiroshima, o da gas vaperosi come quelli di Auschwitz, non è la morte dei ribelli di Varsavia, non è la morte di Spartaco o di Rosa, no, è solo quella che ci meritiamo, morte nata dalla stoltezza, dalla negazione del canto e dei nomi, dalla nostra fedeltà volontaria al falso Messia, al cavaliere scimmiesco, alla bestia con tre teste (rendita, profitto e salario), danaro Padre, che produce danaro Figlio, che produce danaro Spirito. Qualcuno però non deve rassegnarsi,

*Con noi, gli  
sballottati, eppure  
in viaggio*

noi *umhergeworfen*, beh, un po' più che sballottati, scagliati gettati, ancora una volta torna *umber*, scagliati in tondo, qui e là, a casaccio e chi sa dove, *in girum imus nocte*, per luoghi bui e profondi, a vagare, senza presenza, senza orientamento; eppure, eppure qualcosa sussiste, è una cosa che sembra da poco, del tutto negativa, ma che forse può resistere:

*questo  
intatto,  
non usurpabile,  
rivoltoso  
corrucchio.*

O semplicemente rivoltoso dolore, ma ciò che qui importa è l'aggettivo. Senza nomi, nell'urgenza del canto del pensiero, che però non ha orientamento e saperi sufficienti, anche perché i fascisti si atteggiano ora a ribelli libertari, anarcoliberisti, aperitivisti, così hanno sempre iniziato, nella stessa ambiguità che oggi pertiene alla ribellione e ai tumulti; eppure cresce inusurpabile il bisogno della rivolta oltre il capitale. Riusciremo a dargli volto chiaro e parola distinta? Al momento volteggia solo per l'aria

*Il lillà turco, piano,  
e interrogando ottiene  
più del solo odore*

e certo è ancora poco, solo Celan e il suo Dio-Nessuno sanno cosa significhi qui un lillà turco, qualcosa che viene da altrove, o forse dalla terra dell'infanzia e della madre, che interroga come un sopraggiunto incongruo, e mandato da chi non si sa, però interroga e ci fa interrogare e dunque è più che un odore di fiore presto disperso nell'aria, è un accenno di presenza di un altro che tuttavia non siamo.

*Irruzione dell'indistinto  
nel tuo linguaggio  
lucore notturno,*

Non solo i concetti, non solo i nomi mancano, ma il linguaggio stesso vacilla e si articola a fatica, sparse ossessive immagini di apocalisse volano intorno intorno, quelli che sognavano la rivoluzione ora prevedono la decomposizione, non possono vivere se non nell'eccesso, nell'indistinto che irrompe non vedono alcuna dea salvatrice, nel pericolo non nasce salvezza, si capisce il loro stato d'animo, hanno molte ragioni, c'è solo un lucore notturno, un lume nella notte come quelli di George de La Tour, che illuminano debolmente un circoscritto alone di linguaggio; come quelli che amava Char: *Les mots qui tombent de cette terrestre silhouette d'ange rouge*, sbagliandosi, perché nel quadro che amava non accorre una dea soccorritrice, ma la moglie ottusa di Giobbe, ma non importa: quel lucore notturno *maitrise les ténèbres hitleriennes*, ne ha custodito, preservato qualche angolo, mentre ovunque regnava il vuoto di tempo, l'indistinto.

*Controsortilegio, più forte.*

La stregoneria del capitale ci imprigiona nei suoi riti, nei suoi culti, nelle sue malesenze e malocchi, in realtà non so se il controsortilegio della rivolta possa essere più forte, anche perché bisogna ancora trovare le formule e i gesti, li stiamo cercando, non so se si farà in tempo per evitare quello che amici apocalittici temono-sperano. Il capitale è la fine indefinitamente protratta, l'inferno come durata, dilazione, differimento, rinvio, cieco *katechon*, non crolla per l'irruzione dell'indistinto, si consuma protraendosi, nell'antimessianico tempo che resta, dilazione della catastrofe: questo è il tempo del capitale, esistenza ossimorica, un normale stato catastrofico, paradossale continuazione ad ogni costo; *la salvezza si affida alla piccola faglia nella catastrofe continua*, piccola faglia di rivolta, controsortilegio. Ma poi: dovremmo affrettare la catastrofe o impedir-la? L'apocalisse di *questo* mondo è l'apocalisse del mondo? O la distruzione di *questo* mondo impedirebbe quella del mondo? Controsortilegio: il tempo sospeso della rivolta contro il tempo vuoto della catastrofe, controattimo dell'evento. Dura poco l'evento, poco la rivolta, poco la Comune: ma lascia una traccia indelebile che ci accompagna come un lucore nella vita e nella morte. Questo è il messianico.

*Da ignota, alta  
marea corrosa  
questa  
vita.*

L'indistinto che irrompe, marea l'alta, che corrode anche il più duro scoglio, sommerge i nostri piedi, le nostre ginocchia, sono una forza che non sappiamo nomina-

re, che conosciamo ma resta ignota, nota ma non conosciuta, è il desiderio deformato dell'inconscio del capitale, preformato al godimento della distruzione, ho visto brindare (davvero) col nuovo cocktail *Kovid Killer*, allora questo desiderio di opprimere e comprimere la vita suscita l'immensa onda anomala, l'alta violenza del mare, il vomito della nostra plastica, dei nostri carburanti, delle nostre sonde, del nero petrolio, dei gabbiani impeciati, degli scheletri sul fondo del mare, e poi perché mai tutto questo dovrebbe salvarsi? Il problema è che credere nella sua autodistruzione è illusione, si consuma con infinita lentezza molecolare, antiapocalitticamente, non c'è una interna e spontanea disattivazione, non c'è potere destituente, che ci porti ad altro o al nulla o all'essere: non c'è, semplicemente. È un'altra illusione ottica, uno spettro del capitale, un gioco di specchi in cui è maestro, far credere che le catene saranno spezzate dai fiori che gli crescono intorno, mentre al massimo diverranno meno visibili. No, no, dobbiamo prendere o riprendere in mano l'incudine e il martello.



# Dalla «ripartenza» alla rivolta. Sulla crisi della società dello spettacolo nel capitalismo pandemico

*Alessandro Simoncini*

## I

Generando un inedito e momentaneo blackout, nel marzo 2020 il Covid-19 ha determinato un plateale mutamento di scenario nella nostra società dello spettacolo<sup>1</sup>. Quella che Nicholas De Genova ha definito la spettacolarizzazione della crisi delle frontiere d'Europa è sembrata d'un tratto sgretolarsi<sup>2</sup>. Per anni lo «spettacolo del confine» è stato un loop ossessivo, proiettato su tutti gli schermi in nome della difesa della società dal «fantasma del corpo estraneo»<sup>3</sup>. Provvidenzialmente, lo spettacolo del confine permetteva di produrre e riprodurre senza posa «comodi nemici» da offrire in pasto a un «popolo» che, a turno, sovranisti e neoliberalisti incitavano a tornare presto «padrone in casa propria»<sup>4</sup>. Pronto per essere ripristinato alla bisogna, quello scenario spettacolare fatto di porti chiusi e di criminalizzazione della solidarietà, di razzismo un tanto al chilo e di immagini ciniche fino al sadismo – il cui «supplemento osceno» era

<sup>1</sup> A parlare di blackout è O. Firouzi Tabar, *Le migrazioni nella pandemia: rappresentazioni, marginalità e nuovi spazi di lotta*, in "Euronomade", 7 maggio 2020, on-line.

<sup>2</sup> Cfr. N. De Genova, *La «crise» du régime frontalier européen: vers une théorie marxiste des frontières*, in «Contretemps», 3 giugno 2019, on-line.

<sup>3</sup> E. Balibar, *Il fantasma del corpo estraneo. Per un diritto internazionale dell'ospitalità*, Castelvecchi, Roma, 2019.

<sup>4</sup> N. Christie, *Suitable Enemy*, in H. Bianchi, R. van Swaaningen (a cura di), *Abolitionism: Toward a Non-Repressive Approach to Crime*, Free University Press, Amsterdam, 1986; L. Wacquant, «*Suitable Enemies*»: *Foreigners and Immigrants in the Prisons of Europe*, in «Punishment and Society», 1, 1999. Sulla convergenza di sovranismo e neoliberalismo relativamente al governo dei migranti, cfr. M. Mellino, *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, Roma, Deriveapprodi, 2019.

e resta l'inclusione differenziale del lavoro migrante nei gironi infernali della produzione e della riproduzione sociale – ha ceduto il passo allo spettacolo della pandemia.

Certo, pur completamente ignorati da provvedimenti governativi tampona come il decreto «Cura Italia», i migranti sono stati talvolta richiamati in scena<sup>5</sup>. Come quando, durante l'estate, si è tentato contro ogni evidenza di trattarli da pericolosi untori (quando riuscivano a scampare al naufragio)<sup>6</sup>; o come quando, nella sanatoria voluta dal governo italiano per ovviare alla carenza di forza lavoro addetta a raccogliere la frutta, ad allevare gli animali e ad accudire gli anziani nell'emergenza pandemica (in risposta cioè agli interessi di imprenditori, grande distribuzione e famiglie italiane), si è tornati a vederli come parte indispensabile «di un "esercito di riserva" più che mai "just in time", in quanto carne da macello ad altissima ricattabilità»<sup>7</sup>: «migranti-braccia, migranti ridotti ad essere bestie da soma», secondo un immaginario coloniale riconducibile al mito del «negro docile» di cui parlava già C.L.R. James nel 1939<sup>8</sup>. Questi scenari hanno certamente avuto una funzione importante, ma in fin dei conti complementare e gregaria.

Con l'avvento della società dello spettacolo pandemico, infatti, si è passati di colpo dalla costante scenarizzazione del nemico profugo-migrante a quella del nemico virale; dalla paura del clandestino-criminale (o del profugo-invasore) a quella del morbo, tanto materialmente invisibile quanto mediaticamente ipervisibilizzato in ogni palinsesto del globo. Come ha opportunamente osservato Stefano Righetti, però, nonostante Covid-19 sia diventato la star indiscussa della società spettacolare – e fiumi di parole, immagini, spot pubblicitari, fantasmi di morte recuperati mediaticamente lo abbiano installato al cuore di quel «rapporto sociale tra individui mediato dalle immagini» (lo

<sup>5</sup> M. Mellino, *Restate a casa: anche voi, ma per sempre. Il decreto «Io resto a casa» e l'ennesimo volto del razzismo di Stato*, in «Deco(k)now», 25 marzo 2020, on-line.

<sup>6</sup> «Il governo sta importando infetti, magari è una strategia per tenerci con lo stato di emergenza fino al 31 ottobre», sosteneva Matteo Salvini il 23 luglio in una conferenza stampa. E aggiungeva: «non c'è nessuna emergenza sanitaria in corso, chi vuole prorogare lo stato di emergenza è solo un nemico dell'Italia [...], gli italiani meritano invece respiro e libertà» ([https://www.adnkronos.com/fatti/politica/2020/07/23/salvini-chi-vuole-proroga-stato-emergenza-nemico-dell-italia\\_BnMTqVb5PJogmSf0U2i5EO.html](https://www.adnkronos.com/fatti/politica/2020/07/23/salvini-chi-vuole-proroga-stato-emergenza-nemico-dell-italia_BnMTqVb5PJogmSf0U2i5EO.html)). Qualche giorno dopo Giorgia Meloni gridava alla Camera dei deputati: «dopo i sacrifici fatti dagli italiani per evitare il contagio, consentire a migliaia di immigrati clandestini di entrare violando i nostri confini e poi violare la quarantena! Noi non saremo conniventi con questa furia immigrazionista del governo» (<https://www.youtube.com/watch?v=iqe8Dl3Vuz8>).

<sup>7</sup> O. Firouzi Tabar, *Le migrazioni nella pandemia: rappresentazioni, marginalità e nuovi spazi di lotta*, in «Euronomade», 7 maggio 2020, on-line.

<sup>8</sup> L. El Houssi, I. Scego, *Non siamo solo braccia da usare e gettare*, in «L'Espresso», 8 maggio 2020, on-line; F. Ferri, *Oltre la regolarizzazione, il conflitto. La forza lavoro migrante nel mondo che verrà*, in «Dinamo press», 14 maggio 2020, on-line; C.L.R. James, *The Revolution and the Negro*, in «New Internationalist», Volume V, December 1939, pp. 339-343, <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1939/12/negro-revolution.htm>.

spettacolo appunto) che continua a governare la libertà dei viventi<sup>9</sup> – questo nuovo scenario non poteva funzionare a lungo<sup>10</sup>. Guy Debord ha chiarito perfettamente la logica spettacolare. Mentre volge con diligenza il compito di giustificare la società esistente e di assoggettare le moltitudini alla signoria della forma-merce, lo spettacolo svolge una funzione di compensazione. Possiede infatti la forza di occultare la povertà di esperienza dei viventi, ricomponendo sul terreno delle immagini tutto quello che manca alla vita e la rende povera. Nello spettacolo, più l'individuo «contempla, meno vive; più accetta di riconoscersi nelle immagini dominanti del bisogno, meno comprende la sua propria esistenza e il suo proprio desiderio»: negli scenari spettacolari «gli spettatori non trovano ciò che desiderano, ma desiderano ciò che trovano», scrive Debord<sup>11</sup>.

Se è vero allora che nella rappresentazione totalizzante del dramma virale lo spettatore continua – anche inconsapevolmente – a cercare le stesse rassicurazioni che il dispositivo spettacolare di norma sa offrire, ora non le trova più: portando lo spettacolo all'estremo, infatti, il virus lo ha messo «in conflitto con se stesso»<sup>12</sup>. Mancano le informazioni che confortano, «lo spettacolo è vuoto e non basta a lenire la sua ansia»<sup>13</sup>. Il coronavirus insomma è, nella sua stessa sostanza, «l'altro inatteso» che rischia di incrinare e poi spezzare «il gioco degli specchi e il miraggio delle merci, insieme al loro riflesso desiderante»<sup>14</sup>. E questo perché quando gli scenari dello spettacolo sono capillarmente pervasi da tragedia, morte e paura, lo spettacolo non produce più alcuna compensazione. Non genera intrattenimento bensì angoscia. E a sua volta l'angoscia provoca disinteresse per ciò che di più importante lo spettacolo dovrebbe trasmettere e comunicare: «il desiderio per la merce»<sup>15</sup>.

Per riattivare questo desiderio, la fase 2 è stata anticipata fingendo la possibilità di una ripresa in tutta sicurezza. Per di più, sia pure tra mille cautele e inevitabili paternalismi, la fase 2 è stata presentata come l'imprescindibile «ritorno alla libertà»: libertà di mercato, libertà individuale, libertà privata di produrre e consumare<sup>16</sup>. Necessaria

<sup>9</sup> G. Debord, *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini&Castoldi, 2006, p. 60.

<sup>10</sup> S. Righetti, *Un virus si aggira per la società dello spettacolo*, in «Officine filosofiche», 4 maggio 2020, on-line.

<sup>11</sup> G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., pp. 63 e Id., *Opere cinematografiche*, Milano, Bompiani, 2004, p. 184.

<sup>12</sup> S. Righetti, *Un virus si aggira per la società dello spettacolo*, cit.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Sin dalla fine del lockdown, ideologia paternalista e retoriche libertarie convivono nella nuova logica spettacolare. Nello stesso tg dell'8 maggio, ad esempio, mentre si mostrava la Milano dei Navigli riempirsi di giovani addensati intorno a birrerie euforizzate dalla «ripartenza», tornavano in scena i moniti severi delle tante figure istituzionali che, sotto la minaccia del castigo del ritorno alla fase I, si rivolgevano ai consumatori esortandoli a restare bravi cittadini obbedienti, docili lavoratori e buoni padri di famiglia prudenti.

alla tenuta del neoliberalismo e alla ripresa dell'accumulazione, oggi come ieri quella libertà – che si riflette in una forma di vita fatta di «auto, case e vacanze a rate in cui proiettare la soddisfazione di un desiderio che lo spettacolo ci rappresenta ogni giorno come l'unico necessario»<sup>17</sup> – ha il suo lato osceno nello sfruttamento di un lavoro sempre più precarizzato e tuttavia desiderato come fantasma della «libertà», immaginato come la sola e necessaria protezione alla povertà (a causa dell'assenza di un welfare degno di questo nome e di un decente reddito di base), percepito come paradossale «essenza dell'essere umano» a cui fare al più presto ritorno<sup>18</sup>.

2

Se in Cina la ripresa è avvenuta innestando il collettivismo confuciano sul comando autoritario e disciplinare di un «socialismo di mercato» tecnologicamente attrezzato, in occidente la cosiddetta «ripartenza» si è data ipostatizzando in modo quasi romantico una libertà individuale rodada nei decenni precedenti, in perfetta sincronia con gli assiomi concorrenziali del neoliberalismo. Come ha sostenuto Franco Berardi Bifo, entrambe le logiche hanno preso forma «sotto l'egida dello sfruttamento capitalista» e se la pandemia realizzasse la «piena integrazione dell'individualismo romantico occidentale e del collettivismo confuciano orientale» potremmo vedersi compiere la «piena realizzazione dell'incubo capitalista»<sup>19</sup>. Come che sia, la società dello spettacolo non è riuscita fin qui a esorcizzare il pericolo virale. La retorica dei canti patriottici sui balconi, rituale apotropaico della fase 1, e la speranza di un mondo post-virale rigenerato d'incanto hanno fallito. Lo scenario della «ripartenza» e del «ritorno alla libertà» era in fin dei conti l'unico attraverso cui lo spettacolo poteva «provare ad aggirare l'ostacolo dopo avere tentato di assimilarlo»<sup>20</sup>.

Poco è importato ai «ripartenti» che – come ha causticamente osservato Alessandra Daniele – «nella Lombardia dell'orrore degli ospizi-lazzaretto, e in tutto il Nord dove non c'è *mai* stato nessun reale lockdown delle attività produttive [...] si continuasse a morire a centinaia»: sotto la pressione di Confindustria e Confcommercio la ri-

<sup>17</sup> S. Righetti, *Un virus si aggira per la società dello spettacolo*, cit.

<sup>18</sup> Per un'acuta critica del lavoro come «sacro sforzo umano», cfr. K. Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Durham and London, Duke University Press, 2011, e «Il lavoro non è l'essenza dell'essere umano». Marina Zenobio intervista Kathi Weeks, in «Pop off», 24 aprile 2016, on-line. Il lavoro come «essenza concreta dell'uomo» è criticato anche da Michel Foucault in *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Milano, Feltrinelli, 2016, pp. 245 e ss. e in *Dialogue sur le pouvoir* (1978), in Id., *Dits et Ecrits, 1976-1988*, II, Paris, Gallimard, 2001, pp. 470-474.

<sup>19</sup> A. Petrossiants, *Franco Bifo Berardi: Pandemic and Reset of the global Machine*, in «Strelka-mag», 6 maggio 2020, on-line.

<sup>20</sup> S. Righetti, *Un virus si aggira per la società dello spettacolo*, cit.

partenza è avvenuta come in una battuta di Alberto Sordi in *Due notti con Cleopatra*: «gli ufficiali tornino ai loro uffici, gli schiavi alle loro schiavitù. E se sapete un inno, intonatelo»<sup>21</sup>. Del resto già durante tutta la fase 1, prima e dopo il lockdown, una gran parte di aziende del nord era rimasta attiva anche grazie alla regolamentazione approssimativa (via Dpcm) delle cosiddette filiere produttive essenziali. Per il capitale e le sue agenzie di rappresentanza «la sospensione del lavoro produttivo subalterno (e del consumo individuale)» si rivelava «un atto intollerabile. Tutto si può limitare, quello giammai»<sup>22</sup>. Così, come se nulla fosse, milioni di operai e lavoratori continuavano ad essere esposti al contagio insieme ai loro famigliari. Loro sì gettati nello «stato di eccezione» dalla logica del capitale: una logica del profitto corroborata dalla «complicità di industriali e sovranisti, di governo e media», che intanto andavano a caccia di riders, passeggiatori, grigliatori da stigmatizzare pubblicamente<sup>23</sup>.

Nella «ripartenza» è sembrato che lo spettacolo si giocasse il tutto per tutto. Lo scopo era quello di riattivare la dinamica di assoggettamento della società alla valorizzazione del valore e al feticismo della merce. Alla minaccia mortale rappresentata dal virus – la minaccia dell'estinzione –, lo spettacolo opponeva una linea di condotta estrema su cui sovranisti e neoliberali sembravano convergere: «riaprite tutto, qualunque sia la conseguenza»<sup>24</sup>. Il cosiddetto ritorno al lavoro minacciava infatti concretamente una nuova impetuosa crescita dei contagi. Nella biopolitica del «capitalismo assoluto» – che come ha scritto Etienne Balibar non è qualcosa di stazionario o «una forma superiore di stabilità», ma «un regime straordinariamente instabile, fragile e quindi aggressivo» fondato sulla finanziarizzazione cieca e sulla mercificazione illimitata sia delle risorse naturali che delle attività umane<sup>25</sup> – la contraddizione tra forza lavoro e capitale assumeva, così, una caratteristica esplicitamente «tanatopolitica»<sup>26</sup>. Si mettevano cinicamente in conto morti da sacrificare alla ripresa di un sistema produttivo superato, ecocida e ormai in asfissia. Evocato da tutti, il «superiore» diritto alla salute si fermava ai cancelli dei luoghi di lavoro dove – nell'ipocrisia delle protezioni ob-

<sup>21</sup> A. Daniele, *Hanno la faccia come il Covid*, in «Carmilla», 19 Aprile 2020. Sul caso lombardo, e sulle gravi lacune di un sistema sanitario fortemente privatizzato che ha ridotto drasticamente il ruolo del pubblico, la medicina di base e i presidi medici territoriali, cfr. ora il bel libro inchiesta di F. Nava, *Il focolaio. Da Bergamo al contagio nazionale*, Roma-Bari, Laterza, 2020.

<sup>22</sup> T. Di Francesco, *Siamo fuori fase, il lavoro è fuori mercato*, in «Il manifesto», 27 ottobre 2020. Di Francesco sottolinea che «durante il lockdown dei mesi scorsi hanno continuato a lavorare 16.218 milioni di persone, pari al 69,6% della popolazione attiva». E che anche oggi, quando si chiudono bar e ristoranti alle 18 e i locali dalle 24 alle 5, si finge di dimenticare «che milioni di persone lavorano in contro-orario dalle 5 alle 18, o alle 24».

<sup>23</sup> M. Mellino, *Uccisi non solo da Covid: ni Olvido ni perdón*, in «Dinamo press», 22 aprile 2020.

<sup>24</sup> S. Righetti, *Un virus si aggira per la società dello spettacolo*, cit.

<sup>25</sup> E. Balibar, *Capitalisme absolu: puissance, instabilité, violence*, in Id., *Histoire interminable. D'un siècle à l'autre, Écrits I*, Paris, La Découverte, 2020, p. 277.

<sup>26</sup> R. Ciccarelli, *La fase unica con altri mezzi*, in «La furia dei cervelli», 28 aprile 2020, on-line.

bligatorie – poteva essere sacrificato sull’altare del profitto. La ripresa era necessaria. Il feticismo della merce e la società spettacolare dovevano sopravvivere.

Anche l’Unione europea, del resto, appariva ancora totalmente incapace di una risposta all’altezza del quadro, in grado cioè di finanziare la ripresa a fondo perduto in un’ottica sociale e federale. E nel paese più colpito dai contagi, in un giorno nel quale si erano registrati 1.015 deceduti, parlando in Arizona Trump affermava esemplarmente che «l’America deve ripartire dopo i lockdown anche se ci saranno più morti»<sup>27</sup>. Qualche giorno prima, ignorando le indicazioni venute dagli scioperi operai dei primi mesi della pandemia a difesa del diritto alla vita, Giuseppe Conte aveva inaugurato la cosiddetta «fase 2» in Italia con parole altrettanto esplicite: «adesso inizia per tutti la fase di convivenza con il virus e dobbiamo essere consapevoli che in questa nuova fase, la fase due, la curva del contagio potrà risalire in alcune aree del Paese. Dobbiamo dircelo chiaramente, questo rischio c’è e dobbiamo assumercelo»<sup>28</sup>. Qualche settimana dopo Conte ribadiva la necessità di assumere il «rischio calcolato» nella consapevolezza che la curva epidemiologica sarebbe potuta «tornare a salire»<sup>29</sup>. E con accenti involontariamente tanatopolitici, sotto l’influenza di un padronato che sembrava volere tutto, aggiungeva che «la tutela della vita e della salute» erano «principi non negoziabili, ma in questa fase 2 dovremo declinarli diversamente. Dobbiamo ripartire. Non ci possiamo permettere di non farlo»<sup>30</sup>. Nello stesso momento, il sindaco di Bari Decaro si esprimeva con più sinceri accenti di religiosità popolare: «c’è molto movimento in città – sosteneva. Che Dio ce la mandi buona!»<sup>31</sup>.

Come in una riedizione virale della servitù volontaria, le popolazioni lavoratrici e spettatrici avrebbero dovuto desiderare il binario che le conduceva a tornare al lavoro negli spazi delle mille aziende riaperte e/o mai chiuse. La ragione indiscussa del mondo – tutt’altro che nuova a dire il vero – tornava ad essere la competizione di mercato, capace non solo di dettare le norme governamentali della ripresa ma anche di stritolare chi in assenza di adeguati sostegni finanziari non si fosse acconciato a riaprire al più presto. Insomma, come suggeriva con potenza sintetica Zerocalcare al termine del suo *Fase 2. Post scriptum*, i governi della ripartenza si unificavano intorno ad un unico motto: «se guarisci so’ bono io, se mori sei un cojone tu»<sup>32</sup>. In simili con-

<sup>27</sup> Trump: «Riaprire subito anche a costo di più morti», in «La Presse.it», 6 maggio 2020, on-line.

<sup>28</sup> Conferenza stampa del Presidente Conte, in «Governo.it», 26 Aprile 2020, on-line; C. Severgnini, *Discorso di Conte in conferenza stampa, le riaperture dal 18 maggio: «Corriamo un rischio calcolato»*, Il Corriere della sera, 17 maggio 2020.

<sup>29</sup> Conte: «rischio calcolato per ripartire», in «Adnkronos», 16 maggio 2020, [https://www.adnkronos.com/fatti/cronaca/2020/05/16/conte-rischio-calcolato-per-ripartire\\_5vzW5MdJVpbCL13bf4VoBM.html](https://www.adnkronos.com/fatti/cronaca/2020/05/16/conte-rischio-calcolato-per-ripartire_5vzW5MdJVpbCL13bf4VoBM.html).

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> R. Ciccarelli, *Fase due. Fare finta di essere normali nelle città che riaprono*, in “Il manifesto”, 19 maggio 2020.

<sup>32</sup> Zerocalcare, *Post scriptum*, in «Propaganda live», 8 maggio 2020, <https://www.la7.it/propa->

dizioni era ovvio aspettarsi che non sarebbe stata «la Provvidenza manzoniana a salvarci, né l'UE del MES, Miliardi Europei a Strozzo, né 'Il sole dell'Italia che non si arrende mai', come flauta melenso lo spot del cibo per cani che arricchisce Urbano Cairo, insieme a quello dello yogurt che 'rinforza le difese immunitarie'»<sup>33</sup>. E nemmeno l'Ue del tardivo e mal calibrato Recovery Fund. Era chiaro invece che lo spettacolo della ripartenza non avrebbe potuto imporsi al virus – i fatti virali hanno la testa dura – e che si sarebbe dovuto «imparare a salvarsi da soli»<sup>34</sup>.

3

Non lo si è imparato. Mitigando l'incidenza e la letalità della pandemia, l'estate ha generato l'illusione della sua fine. Dentro questa illusione, tutta interna allo scenario della ripartenza, i governi europei si indebitavano ulteriormente nel tentativo di ripristinare la norma mitologica della crescita (che è innanzitutto crescita dei profitti). In autunno – 5 mesi e 120 miliardi dopo nel caso italiano – sarebbero invece tornati al punto di partenza «come nel gioco dell'oca»<sup>35</sup>: dallo spettacolo del rilancio economico alla ripresa esponenziale dei contagi il passo è stato breve. Intanto, nell'estate delle illusioni, le centrali di governo dell'Unione europea avevano trasformato la pandemia nell'occasione di «consolidarsi come centro di direzione politica transnazionale capace di dare forma ai processi economici e sociali di lungo periodo»<sup>36</sup>. Se decenni di politiche neoliberali avevano prodotto livelli di povertà e disuguaglianza capaci di minare alla radice la tenuta sociale dei singoli Stati e dell'intera Unione, e se la pandemia aveva amplificato brutalmente queste tendenze, allora il Recovery Fund doveva introdurre una variazione nello spartito governamentale europeo. Andavano recuperati «persino elementi di pianificazione rifiutati per decenni come antitesi della libertà di mercato»; bisognava mettere in conto il ricorso «a politiche redistributive e a originali ristrutturazioni del debito pubblico», pensate per adattarsi al presente e «salvaguardare le proprie consolidate attitudini»<sup>37</sup>.

Insomma, nell'ottica di una stabilizzazione capitalistica della crisi, con il Recovery Fund le classi dominanti della Ue sembravano pensare a un cambiamento nel program-

gandalive/video/post-scriptum-il-cartoon-di-zero-calcare-08-05-2020-324012. In modo parodistico e geniale Zero calcare attribuiva la frase a Sun Tzu (!).

<sup>33</sup> A. Daniele, *Hanno la faccia come il Covid*, cit.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> M. Bersani, *Virus: cinque mesi e 120 miliardi dopo*, in "Attac Italia.org", 29 ottobre 2020, on-line.

<sup>36</sup> Connessioni precarie, *Al di là della pandemia. L'iniziativa politica oltre i nostri limiti attuali*, 23 ottobre 2020, on-line.

<sup>37</sup> *Ibidem*. Per un punto di vista diverso e stimolante, cfr. W. Streeck, *It's the debt state all over again*, in "El salto", 20 luglio 2020, on-line e Id., *Italian Futurism, or European Castles in the Air*, in "El salto", 18 ottobre 2020, on-line.

ma di governo neoliberale. Dentro il capitalismo pandemico ne ridefinivano quindi gli assetti, prevedendo la convivenza della razionalità concorrenziale e dell'antropologia dell'imprenditore di se stesso con politiche macroeconomiche che non limitassero più necessariamente la spesa pubblica, ma al contrario potessero finanziarla e strutturarla «imprimendole una direzione e degli obiettivi molto chiari: transizione ecologica, transizione digitale, innovazione e competitività dell'industria 4.0, resilienza e sostenibilità sociale di fronte a crisi e catastrofi come quella pandemica»<sup>38</sup>. Obiettivi di medio e lungo periodo che stabiliscono «i contenuti di un modello di riproduzione della società in cui la povertà minima garantita deve coniugarsi con la coazione al lavoro»<sup>39</sup>. Di fronte alla pandemia si stabiliva, cioè, che i cordoni della spesa pubblica avrebbero potuto e dovuto essere riaperti. Non certo «per tornare ai vecchi e cari diritti sociali, ma per ridefinire le linee di un welfare di sopravvivenza, differenziale e premiale, che sostituisce il salario con sussidi temporanei e riproduce e rafforza le gerarchie esistenti»<sup>40</sup>. In quest'ottica si prevedevano anche magri sostegni per il lavoro vivo, al quale del resto si imponeva *de facto* la nuova parola d'ordine della «resilienza»: un termine che malcela il comando di capitale, richiedendo al lavoro di «accettare le batoste senza lamentarsi troppo, perché è giusto e normale che sia così»<sup>41</sup>.

Così, nell'estate delle grandi illusioni lo scenario spettacolare della ripartenza e del ritorno alla normalità si arricchiva di una soteriologia europea ben mediatizzata e tutta incentrata sulle virtù salvifiche del Recovery Fund. Intanto i governi europei (nazionali e regionali) si cullavano nella loro inerzia, «dimenticando» di allestire i dispositivi indispensabili a fronteggiare la scontata ripresa autunnale dei contagi: «dimenticando» cioè di agire adeguatamente sulla scuola, sul trasporto pubblico locale e naturalmente sulla sanità (preparando la logistica necessaria a sottoporre a test tutta la popolazione, reclutando personale medico-infermieristico, rafforzando le strutture della sanità territoriale, precettando dove necessario il personale medico della sanità privata, preparando strutture per la quarantena, predisponendo seri controlli alle frontiere per evitare contagi di importazione)<sup>42</sup>. Sul terreno del diritto al reddito invece i governi agivano, ma solo con provvedimenti tampone ritagliati sulla logica emergenziale dei bonus<sup>43</sup>. Sarebbe invece stato necessario intervenire strutturalmente, reperendo fondi con una tassazione fortemente progressiva di patrimoni, rendite e profitti capace di garantire la resistenza dei cittadini nei prossimi lockdown e di assicurare, in prospettiva,

<sup>38</sup> Connessioni precarie, *Al di là della pandemia*, cit.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*. Sul tema, cfr. anche S. Mezzadra, F. Raparelli, *Combattere della grande frattura*, in «Dinamo press», 14 ottobre 2020, on-line.

<sup>41</sup> Connessioni precarie, *Al di là della pandemia*, cit.

<sup>42</sup> Per un approccio simile, cfr. D. Barontini, *L'Europa dei mezzi lockdown corre verso il baratro*, in «Contropiano», 29 ottobre 2020, on-line e M. Bersani, *Virus: cinque mesi e 120 miliardi dopo*, cit.

<sup>43</sup> R. Ciccarelli, *La pericolosa illusione di un Welfare basato sui bonus e senza reddito di base*, in «Il manifesto», 25 ottobre.

un reddito di base incondizionato ed universale<sup>44</sup>. Tanto più che, mentre i governi restavano più o meno inerti, dentro il capitalismo pandemico si inasprivano un po' ovunque le contraddizioni di classe, di razza e di genere, che rappresentano la norma di ogni sistema capitalistico. Sullo sfondo di una povertà strutturale e in continua crescita, le tendenze alla coazione a un lavoro sempre più volatile e precario, allo sfruttamento intensivo del lavoro migrante, a un patriarcato capace di aggiornarsi ai tempi ipermoderni subivano una decisa accelerazione e si confermavano come costanti esistenziali per una quota crescente di donne e di uomini.

In autunno tutti i nodi sono venuti al pettine e due fenomeni fin troppo prevedibili sono emersi con la prepotenza del principio di realtà: la pandemia è tornata ad essere il *dominus* della società spettacolare e la rivolta – senza mai essersene veramente andata<sup>45</sup> – è riapparsa sulla scena. Sullo sfondo del ritorno ai coprifuoco, delle chiusure e dei lockdown<sup>46</sup>, il virus è tornato a spargere immagini luttuose e osceni fantasmi di morte, generando un nuovo scacco della logica spettacolare e minacciando di bloccare ancora l'accumulazione del capitale. «Con me non si convive – sembra essere il monito del Covid –, o mi si sradica o faccio stragi». Lo spettacolo della ripresa nulla può contro questa macabra evidenza e la stessa logica del capitale si rivela del tutto incapace di fronteggiare il fatto sociale pandemico. Anche per questo la rivolta è tornata a turbare i sonni di questo e di quella. La rivolta, però, oggi si esprime senza riferimenti alle vecchie geometrie. Non ha più i protagonisti stabili di una volta: «gli operai, da una parte, i “signori” come controparte»<sup>47</sup>. La protesta non è carina e non esprime un ordine geometrico. La sua composizione sociale è confusa: il ceto medio impoverito sta insieme alla marginalità estrema e agli adolescenti di periferia che saccheggiano le *boutiques* griffate; il proprietario del ristorante esclusivo sfila insieme al piccolo barista indebitato, che marcia al fianco del suo dipendente; le istanze piccolo-borghesi convivono con quelle del precariato e dei disoccupati. A latere, pochi fascisti e ultras da stadio. Il rancore risentito, la volontà di vendetta e la paura della caduta sociale si mescolano in un “pulviscolo sociale rappresentabile solo in un frattale”<sup>48</sup>. E naturalmente ogni piazza ha una composizione a sé stante.

Eppure dentro la rivolta non c'è solo caos insensato. Al suo interno, sia pure minoritarie, ci sono anche presenze e immagini che alludono, con debole forza, all'uguaglianza e a una società della cura collettiva<sup>49</sup>: una società che, insieme alla governamentalità pande-

<sup>44</sup> Cfr. D. Barontini, *L'Europa dei mezzi lockdown*, cit.

<sup>45</sup> Sul punto cfr. D. Di Cesare, *Il tempo della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020 e A. Bertho, *Le temps des émeutes*, Paris, Bayard, 2009.

<sup>46</sup> Nel momento in cui scrivo, si tratta ancora perlopiù di lockdown fittizi. Milioni di persone sono infatti obbligate a recarsi al lavoro intasando i mezzi pubblici, rischiando di contrarre il contagio e di propagarlo.

<sup>47</sup> M. Revelli, *Torino e le proteste urbane a geometria variabile*, in “Il manifesto”, 31 ottobre 2020.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Per un interessante tentativo di pensare la cura e la vulnerabilità sulla base del presupposto che né l'una né l'altra, di per sé, «possono costituire il fondamento di una politica», cfr. J. Butler, *La*

mica, rigetta gli assiomi del capitalismo neoliberale e lo spettacolo della ripartenza. Certo, dentro la rivolta, è egemone chi grida “Libertà, Libertà!” – magari con la mascherina tricolore –, rendendo “accettabile la morte di migliaia di persone per difendere un sistema di produzione e consumo dai guadagni concentrati nelle tasche di pochi e dai costi sociali diffusi”<sup>50</sup>. Ma c’è anche chi intona altre parole d’ordine: «chiudere per la salute, reddito per il pane», «nessun ricatto tra salute e reddito», «nessuno si salva da solo. Per i ricchi patrimoniale, per tutti/e reddito universale», «per una sanità pubblica e gratuita», «tu ci chiudi, tu ci paghi»<sup>51</sup>. Contro un certo modo di intendere la rivolta ce n’è un altro che, in nome del diritto alla salute collettiva, rivendica insieme lockdown e vita degna per tutti: una vita sottratta al ricatto di un «salario misero, intermittente e a rischio di finire anch’esso in lockdown»<sup>52</sup>. Qualcuno sta cioè nella rivolta per rifiutare il darwinismo sociale e la libertà del soggetto *assoluto*: la libertà neoliberale dell’individuo acquisitivo che si vuole sciolto da ogni relazione con l’altro e vuole tornare alla società della prestazione in veste di competitivo imprenditore di se stesso<sup>53</sup>. Qualcuno vede nella rivolta un momento di insorgenza, che può preludere a un “rivolgimento dei rapporti sociali» e alla «trasformazione radicale di un modello economico fallito»<sup>54</sup>. Nella potenzialità di una parte della rivolta può risiedere insomma anche una “carica dissolutiva e salvifica”<sup>55</sup>.

Se sia possibile sfruttare quella carica per invertire la rotta passivizzante della società dello spettacolo e riportare in scena il comune come linea di fuga dal capitalismo pandemico, non è ora possibile dire. Walter Benjamin sapeva che è molto difficile trasformare la rivolta nei “preparativi di una festa”<sup>56</sup>. Il suo “sentiero” marcia sempre “in salita”<sup>57</sup>. E ad interromperlo continuamente sono le stesse antinomie della rivolta, oltre che la norma spettrale della violenza sistemica.

San Marino, 4 novembre 2020

*forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, Milano, Nottetempo, 2020, pp. 247-272.

<sup>50</sup> *Le nostre vite valgono. Salute e reddito subito*, in «Dinamo press», 31 ottobre 2020.

<sup>51</sup> In quest’ultimo slogan, però, più forte della voce del precario che rivendica il diritto al reddito, si sente quella del padrone: dei «padroncini della ristorazione già fiaccati dal primo lockdown che ora lamentano gli introiti mancanti»; degli «esercenti a debiti crescenti [che] si lamentano, nonostante l’allegro distanziamento sociale estivo e la vecchia buona abitudine di evadere il fisco». Cfr. Connessioni precarie, *Aspettando rivolte: grande è il disordine sotto i dpcm, ma la situazione è quella che è*, in «Connessioni precarie», 4 novembre 2020.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Sul punto cfr. F. Chicchi, A. Simone, *La società della prestazione*, Roma, Ediesse, 2017.

<sup>54</sup> *Le nostre vite valgono*, cit.

<sup>55</sup> D. Di Cesare, *Il tempo della rivolta*, cit., p. 16.

<sup>56</sup> W. Benjamin, *Strada a senso unico*, in Id., *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, Torino, Einaudi, 2001, p. 419.

<sup>57</sup> Id., *Saggio sul surrealismo*, in Id., *Opere complete II. Scritti 1928-1929*, Torino, Einaudi, 2001, p. 211.

Nella crisi, oltre il virus.  
Karl Marx avrà avuto (*futuro passato*)  
qualche buona ragione se oggi...

*Renato Tomba*

A inizio febbraio, a tavola Giorgio Griziotti, nel suo discorso (di cui qui<sup>1</sup> una sintesi conviviale) sulla crisi della società nell'attuale fase del capitalismo, poneva una questione radicale: siamo di fronte a una biforcazione della storia – o la rivoluzione globale o la catastrofe planetaria, e se non la catastrofe, una gestione totalitaria del potere (un nuovo fascismo). Non era una profezia, ma l'esito di un'analisi dell'attuale instabilità dell'economia, a dominio finanziario, del sistema-mondo capitalistico, e riferita anche alla circostanza di un eventuale disastro, come una pandemia, cui si fece cenno – in quel momento la diffusione del virus SARS-CoV-2 sembrava ancora solo una realtà relegata in Cina.

Di lì a poco, l'evento apocalittico si è fatto cronaca, e il senso di una rottura nel tempo della storia è diventato l'insistente espressione di un immaginario collettivo: nulla sarà, o potrà essere, più come prima, espressione che non ne esclude una declinazione fatalista, o, al contrario, in uno slancio più pragmatico, se ne reclama l'opportunità, l'occasione per “cambiare il mondo”, per un altro possibile, migliore. Un mondo, l'attuale, che un minuscolo patogeno ha smascherato nella sua interna fragilità, non tanto per la virulenza di un agente infettivo, quanto per la macroscopica tossicità di un modo, il nostro, di abitare al mondo. Una rottura quindi necessaria, ma forse non sufficiente, per il nostro “apprendistato” a vivere e a morire, per imparare a riflettere, come ci obbliga l'origine e la propagazione di un contagio virale, sull'*intreccio* di rete della vita che è la condizione stessa della vita tutta, e del nostro stare al mondo.

Di certo, il futuro non verrà avanti da sé. Ma quale sarà l'esito – rivoluzione o catastrofe, in una qualche forma – è cosa difficile da immaginare, ché non può che scontare

<sup>1</sup> Una video-sintesi della cena del 65° Appuntamento di “Condirsi”: <https://youtu.be/1Be0n5UT8Ro>.

la nostra costitutiva incapacità di fare previsioni. Al momento, siamo in grado di dire che nell'incontro con un patogeno mortale – negli spasmi della malattia, e del dolore – il rischio del “contagio” ci obbliga a riflettere sull'espressione politica dell'arte di vivere (βίος-τέχνη), su una pratica di cura cui ci richiama la fragilità della vita corporea come a una necessità comune. Un'arte del vivere, quindi, e, con più esattezza, un'arte del vivere insieme, della nostra con-vivenza, che forse richiede una riflessione più critica, perché in effetti c'è da dubitare della comprensione che abbiamo del nostro stare nel mondo, se appunto il nostro modo di vivere – nel processo vitale della riproduzione capitalistica della società – non solo mette a rischio la nostra sopravvivenza di specie, ma registra un impatto crescente, a livello di tutto il sistema vivente, sulla già in corso sesta estinzione di massa.

Un'emergenza sanitaria – in forza di misure di prevenzione del rischio, le misure emergenziali del “confinamento” e del “distanziamento” – ha trasformato in modo improvviso e drastico la nostra vita sociale. La sospensione di fondamentali libertà personali, che lo shock dell'evento ha comportato, è stata diagnosticata, e forse non senza ragione, come l'introduzione di un genere di autoritarismo, per il quale il dominio dell'economia di mercato capitalistica, proprio nel radicarsi a livello biologico della vita individuale, trova un nuovo regime di controllo politico, di regolazione della vita sociale.

La nostra vita quotidiana si è rarefatta, e non senza un certo sconcerto, perché tutto, o quasi tutto, delle condizioni sociali della nostra esistenza, pur nel rispetto precauzionale della distanza corporea, ha continuato a funzionare. Così la gestione della nostra individualità ha assunto una piega paradossale, un carattere oppositivo, non privo di conflitto: la nostra esistenza, nel suo isolamento corporeo, si è affidata per l'espressione multilaterale (economica, lavorativa, culturale, affettiva, comunicativa) delle sue potenzialità vitali all'apparato tecnologico infrastrutturale del capitalismo, e ai suoi assetti proprietari (piattaforme digitali di e-commerce, di social network, di informazione e comunicazione); si è cioè dislocata in un'esistenza virtuale, mediata dai dispositivi della tecnologia digitale, veri e propri spazi materiali della produzione di socialità. Anzi, c'è stata una vera e propria esplosione di momenti di condivisione intelligente, di mobilitazione di competenze cognitive, comunicative e sociali, basate proprio su un libero coinvolgimento soggettivo delle nostre vite. E, tuttavia, nel suo complesso, il mantenimento della nostra esistenza è dipesa, per una sorta di delega sociale forzata, dall'apertura dei luoghi della produzione materiale, una permanente apertura a garanzia delle necessità riproduttive e di cura della vita sociale. Tutto, o quasi tutto, è andato avanti come prima. E niente della socialità degli individui, per la riproduzione sociale complessiva della loro vita, in prevalenza nella sua multiforme esposizione digitale, è rimasto estraneo alla messa a valore, al processo di valorizzazione dell'economia capitalista.

Mai così prima d'ora, e in maniera così plastica, si è potuto fare esperienza di quel paradosso che è l'individualità moderna, e proprio in forza di quel periodo di reclu-

sione corporea sperimentato durante l'emergenza sanitaria più cogente. Un senso di straniante consistenza ha pervaso, nella vita del singolo individuo, l'esperienza di stare al mondo: la vita individuale, richiusa in sé stessa, denudatasi della vita sociale, resa si estranea alla sua frequentazione, si è ridotta a misura dell'interesse privato della vita singola; e, tuttavia, la sua espressione sociale non è venuta meno, ma, come attraverso uno specchio, si è liberata solo in immagine, nel simulacro del suo doppio, nell'elaborazione tecnologica dei media digitali.

Quella stranezza non ha nulla di nuovo, è la situazione di esistenza dell'individuo come invenzione della modernità. E per averne un'intelligenza critica basta risalire a Karl Marx, che per primo ha formulato il problema che l'immagine dell'individuo comporta, che ne va cioè della nostra comprensione della società.

Infatti, il protocollo di emergenza dell'«isolamento», un esperimento sociale inedito per la sua dimensione globale, non è stato fallimentare, non tanto per l'efficacia nel contenere la diffusione del virus, quanto per l'ipotesi di fondo cui ha dato corpo: la diffusa immaginazione collettiva con cui si fa riferimento all'individualità di un essere umano. È appunto così che si considera la condizione di esistenza dell'individuo, come un'entità a sé stante, come qualcosa che può esistere indipendentemente dal suo contesto relazionale, dalla tessitura continua di una rete sociale. Se però si parte da questa immagine dell'individualità – dell'individuo isolato – che persegue l'obiettivo di massimizzare la soddisfazione del suo «interesse privato», diventa difficilmente comprensibile quale significato rivesta una società configurata come «società degli individui», quale sia cioè il senso dell'intreccio che tiene insieme individuo e società. A tal punto che, al limite, ne può risultare, a seconda delle posizioni, una «generale negazione» dell'esistenza di uno dei due termini.

Questa difficoltà in Karl Marx viene risolta in una duplice mossa. «Il punto vero e proprio – scrive – sta piuttosto in questo, che l'interesse privato stesso è già un determinato interesse sociale e può essere raggiunto soltanto all'interno delle condizioni che la società pone e con i mezzi che essa offre; quindi è legato alla riproduzione di queste condizioni e di questi mezzi» (Karl Marx, 1970, vol. I, p. 97)<sup>2</sup>. Non solo Marx riconduce l'esistenza dell'individuo – «il suo contenuto, come la forma e i mezzi della sua realizzazione» – alla formazione della società cui appartiene; ma esplicita come l'illusione per l'individuo di esistere come sciolto da un destino relazionale dipenda dal fatto che «lo scambio generale delle attività e dei prodotti, che è diventato condizione di vita per ogni singolo individuo, la connessione che unisce l'un l'altro si manifesta a loro stessi estraneo, indipendente, come una cosa» (*Ibid.* p. 98). Si tratta di ciò che Marx definisce come processo di «*reificazione* (o *cosificazione*) del contesto sociale» – e la «cosa» cui si riferisce, anche un bambino lo sa, è il *denaro*, il denaro come connettivo generale della società. E, al riguardo, è tutt'altro che tenero nel qualificare la socialità integrale dell'individuo, che si afferma con l'economia capitalistica della società borghese, con «l'universale scambiabi-

<sup>2</sup> Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858 (Gründrisse)*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

lità di ogni cosa»: è un destino relazionale che «si identifica con la venalità e corruzione generali», con «la prostituzione generale [...] come una fase necessaria del carattere sociale delle disposizioni, capacità, abilità e attività personali. In termini più compiti si dice: l'universale rapporto di utilità e di utilizzabilità» (*Ibid.*, vol. I pp. 105-106). È una banalità, per quanto scandalosa, ma è questa banalità che fa girare il mondo.

Il paradosso dell'individualità è tutto qui: il «contesto di interdipendenza» dell'individuo non entra nella rappresentazione della sua soggettività, perché la sua espressione sociale, che di fatto è un esercizio di potere sulla attività degli altri o sulla ricchezza sociale, quindi «il suo potere sociale, così come la sua connessione con la società» – in un'immagine plastica – «egli lo porta con sé nella tasca»; è appunto un potere che si manifesta «come qualcosa di estraneo e di cosale di fronte agli individui; non come loro relazione reciproca, ma come loro subordinazione a rapporti che sussistono indipendentemente da loro e nascono dall'urto degli individui reciprocamente indifferenti. [...] Ciascun individuo possiede il potere sociale sotto forma di una cosa. Strappate alla cosa questo potere sociale e dovrete darlo alle persone sulle persone» (*Ibid.* vol. I pp. 97-98) – un'operazione, quest'ultima, regressiva a forme di socialità precedenti la costruzione moderna dell'individuo, e il suo contrario non è un'operazione di magia. È il risultato del processo storico della formazione capitalistica della ricchezza della società – che, nella sua *forma elementare*, si manifesta, si riduce a merce – per cui la necessità riproduttiva, riferita all'individuo, viene a dipendere da una modalità relazionale che non si realizza più sulla base di una diretta dipendenza *personale* (schiavitù o servitù), ma sulla dissoluzione storica di questa modalità; la generale dipendenza reciproca si esprime infatti nella necessità di una «dipendenza materiale» da un «mediatore universale», dal denaro appunto, una cosa su cui si fonda la relativa «indipendenza personale» degli individui. Tuttavia, occorre non dimenticare che «questi rapporti esterni, non che essere una rimozione dei “rapporti di dipendenza”, ne sono anzi soltanto la risoluzione in una forma generale; sono piuttosto l'elaborazione del *fondamento* generale dei rapporti di dipendenza personali» (*Ibid.*, vol. I p. 107). E appunto perciò oggi, semmai, per una crescente moltitudine di individui, è una tasca vuota o, meglio, svuotata il segno evidente della “soggettivazione” sociale dell'individuo, della sua sottomissione alla «cosa», al *medium* dominante per mezzo del quale si realizza l'individualità. In tempi di crisi, è un'eventualità non così improbabile, e drammatica sul piano personale. Anzi, da tempo l'estorsione – il togliere dalle tasche quel potere sociale, senza restituirlo sotto forma di bene comune – è eretta a metodo di governo della società, è diventata un processo sistematico di espropriazione funzionale ad accrescere il «potere estraneo» del denaro, al servizio dell'accumulazione in prevalenza finanziaria di un capitalismo che non sa più come perseguire altrimenti la sua crescita.

L'alienazione dell'individuo moderno non ha nulla quindi di esistenziale, non è riferibile a uno «svuotamento» di una presunta natura umana “al di fuori dalla storia”, anzi, è tutta la produzione della ricchezza stessa a manifestarsi «come *alienazione* dell'indivi-

duo stesso» (*Ibid.*, vol. II p. 184) che elabora le condizioni del processo vitale produttivo della società. Ed è qui che Karl Marx si azzarda a delineare un passaggio a una società futura, che comporta la possibilità di uno sviluppo «storico» dell'individuo, una genesi sociale dell'«universalità dell'individuo non come universalità pensata o immaginata, ma universalità delle sue relazioni reali e ideali», e quindi anche «comprensione della sua stessa storia come processo, e scienza della natura (che si risolve altresì in potere pratico su di essa) come suo corpo reale» (*Ibid.*). Un passaggio, dunque, che si risolve in un problema di emancipazione dell'individuo e che, al tempo stesso, circoscrive una temporalità del capitalismo, una dinamica interna alla formazione della ricchezza reale. Un problema, che ancor prima che pratico, è logico: è «insulso pensare quella *connessione* soltanto *cosale* come una connessione naturale, inscindibile dalla natura dell'individualità (in opposizione al sapere e volere riflessi) e a essa immanente. Essa ne è il prodotto. È un prodotto storico. Appartiene ad una determinata fase del suo sviluppo» (*Ibid.*, vol. I p. 104). È in questo suo procedere oppositivo che sta il limite (*Schranke*), per sua stessa natura, del «contesto di interdipendenza» dell'individuo – «la connessione *del singolo* individuo con tutti, ma al tempo stesso anche l'*indipendenza di questa connessione dai singoli* individui stessi». Una condizione che delinea la possibilità di un passaggio storico solo come «tendenza», e si potrebbe dire che è una condizione necessaria ma non sufficiente: «è necessario anzitutto che il pieno sviluppo delle forze produttive sia diventato una condizione della produzione; non che determinate condizioni di produzione siano poste come limite (*Grenze*) dello sviluppo delle forze produttive» (*Ibid.*, vol. II p. 185); e questo è un limite esterno che permane fino a che la partecipazione dell'individuo alla ricchezza generale è solo *funzionale* al processo di valorizzazione monetaria, in denaro, della produzione capitalistica. In altri termini, persiste fino a che non viene soppressa l'«estraneità» – effettivo limite interno – con cui l'individuo continua a riferirsi «alle condizioni da lui elaborate non come a quelle della propria ricchezza, bensì della ricchezza altrui e della propria povertà» (*Ibid.*, vol. II p. 184).

Perché allora la critica dell'individualità è importante? Perché non è possibile comprendere la società attuale senza osservare la «forma oppositiva» della processualità entro cui si costruisce l'individualità moderna – il «lato magnifico» del processo, per tornare al punto iniziale, «sta proprio in questo ricambio organico materiale e spirituale, in questa connessione che si sviluppa naturalmente, indipendente dal sapere e dal volere degli individui, e che presuppone proprio la loro indipendenza e indifferenza reciproche»; ma appunto, se è vero «che gli individui non possono subordinare a sé le proprie connessioni sociali prima di averle create» (*Ibid.*, vol. I p. 104), altrettanto non è possibile comprendere quella «forma oppositiva» come «transitoria», come «tendenza» verso una società futura, senza osservarne la conflittualità potenziale che appartiene all'effettiva realtà della vita sociale.

Nel corso della crisi pandemica, la restrizione del contatto sociale è stata criticata

come una revoca della libertà individuale, dell'indipendenza personale, una deriva autoritaria iscritta nella gestione politica della vita sociale. In realtà, la situazione di libertà, di una presunta libertà perduta, si presenta così «soltanto a chi astrae dalle *condizioni*, dalle *condizioni di esistenza* (e queste sono a loro volta indipendenti dagli individui e, pur essendo generate dalla società, appaiono quasi come *condizioni naturali*, ossia incontrollabili dagli individui) nelle quali questi individui entrano in contatto» (*Ibid.* vol. I, p. 106). Quella perdita, semmai, non fa che portare allo scoperto nella sua forma più pura il carattere di esteriorità e autonomia del contesto che tiene insieme la società, una connessione sociale che è pari alla necessità della sua riproduzione complessiva. E che è già di per sé di una violenza intollerabile per la limitazione della vita che essa comporta per la maggior parte degli individui. «L'estraneità e l'autonomia – scrive Karl Marx – in cui essa [la connessione sociale] ancora si trova rispetto agli individui, dimostra soltanto che essi sono ancora presi nella creazione delle condizioni della loro vita sociale invece di averla iniziata a partire da queste condizioni. [...] Gli individui universalmente sviluppati, i cui rapporti sociali in quanto loro relazioni proprie, comuni, sono già assoggettati al loro proprio comune controllo, non sono un prodotto della natura, bensì della storia. Il grado e l'universalità dello sviluppo delle capacità in cui questa individualità diventa possibile, presuppone appunto la produzione sulla base dei valori di scambio, la quale essa soltanto produce, insieme con l'universalità, l'estraneazione (*Entfremdung*) dell'individuo da sé e dagli altri, ma anche l'universalità e la versatilità delle sue relazioni e delle sue capacità» (*Ibid.*, vol. I p. 104).

Nel tempo della vita sospesa dall'emergenza, questa «universalità e versatilità» dell'individuo ha certo dato prova di sé, e anche, in alcune circostanze, si è espressa in una progettualità condivisa, improntata a tonalità emotive di pienezza. Ma è evidente che c'è una condizione politica mancante nella modalità della nostra convivenza: il processo che mira ad «assoggettare», a subordinare le stesse condizioni della vita sociale a un governo comune, a un «proprio comune controllo» da parte di quel che Karl Marx definisce il «libero individuo sociale» risulta del tutto inattuale. Nell'incidenza del virus sulla nostra convivenza, semmai c'è la traccia dell'esistenza di dinamiche profonde che limitano l'accesso a una comune ricchezza della vita sociale, e generano al contrario un'enorme disuguaglianza nel suo godimento: la diffusione del virus non ha risparmiato gli individui in condizione di «debolezza», certo per la fragilità della loro condizione di salute, ma più spesso per la loro condizione di estrema dipendenza economica e sociale, quale fattore incidente sulla condizione fisica della loro fragilità, e in ciò non c'è nulla di naturale. La partecipazione sociale della vita individuale continua a essere data da una misura limitata e mediata di una cosa, dall'accesso al denaro, una «astrazione reale», una rappresentazione simbolica e insieme materiale della ricchezza generale: «Il denaro è quindi immediatamente la reale sostanza comune, in quanto è la sostanza universale dell'esistenza per tutti, e nello stesso tempo il prodotto sociale di tutti. Ma nel denaro, come abbiamo visto, la sostanza comune è nello stesso

tempo mera astrazione, mera cosa estrinseca, accidentale per il singolo individuo e nello stesso tempo mezzo puro e semplice del suo soddisfacimento in quanto singolo individuo isolato» (*Ibid.*, vol. I p. 187).

È difficile dire se già esiste la condizione di potere abolire il denaro, per «avanzare a un livello più alto» di progettualità riflessiva della nostra socialità. Se ancora non è così, significa allora che: «La necessità stessa di trasformare il prodotto o l'attività degli individui anzitutto nella forma di valore di scambio, in denaro, talché in questa forma materiale essi acquistano e attestano il loro potere sociale, dimostra due cose, e cioè 1) che gli individui producono pur sempre per la società e nella società; 2) che la loro produzione non è *immediatamente* sociale, non è il risultato di una associazione (*the offspring of association*) che ripartisce al proprio interno il lavoro. Gli individui sono sussunti alla produzione sociale, la quale esiste come un fato a loro estraneo; ma la produzione sociale non è sussunta agli individui e da essi controllata come loro patrimonio comune. Niente può essere dunque più falso e insulso che presupporre, sulla base del valore di scambio, del denaro, il controllo degli individui associati sulla loro produzione globale» (*Ibid.*, vol. I p. 100). A mancare è proprio questa «associazione», questa parentela del comune, in grado di esercitare un controllo sulle condizioni di produzione della vita sociale. E tuttavia, per poter sciogliere il dilemma iniziale, c'è bisogno di sapere fino a che punto la configurazione della vita sociale contiene già i dispositivi, le pratiche materiali e simboliche, da rendere attuale la possibilità di un cambiamento in direzione di un «controllo degli individui associati sulla loro produzione globale». E ciò a tal punto da poter legittimare, su una base realistica, la domanda: che società vogliamo?

Meglio però non farsi illusioni. È vero che l'«estrinsecazione» di una universalità dei bisogni, delle capacità produttive, materiali e cognitive, e in genere dell'espressione sociale della vita, della sua invenzione creativa come tale, ha dato prova di sé durante la chiusura sanitaria. Eppure, tutto questo permane subordinato, attraverso la rete dei sistemi della tecnologia informatica (di comunicazione, di produzione e di distribuzione), a processi di valorizzazione, di messa a valore, più spesso parassitaria, dei sistemi proprietari del capitalismo. Non è venuta meno la dinamica globale di una produzione della ricchezza sociale effettiva, che non continui a provocare un divario crescente nel possesso monetario della ricchezza, tra chi ha sempre di più e chi ha sempre di meno. Se c'è un'illusione – un'invenzione – che l'incidenza, la traccia sociale del virus fa emergere, è che non è possibile avere una comprensione del mondo, e immaginarne un futuro, fare cioè affermazioni relative alla realtà, senza farsi carico di come ci stiamo, nel mondo; che non è possibile cioè astrarre «dalle condizioni di esistenza nelle quali [gli] individui entrano in contatto», dalle modalità della loro convivenza. Se poi queste condizioni si presentano «a loro volta indipendenti dagli individui, e sebbene prodotte dalla società, si presentano per così dire come condizioni di natura, ossia incontrollabili da parte degli individui» (*Ibid.*, vol. I p. 106), allora stare al mondo,

per starci meglio, e anche per essere più felici, è un problema che riguarda tutti. E «ciò che riguarda tutti può essere risolto soltanto da tutti» (Friedrich Dürrenmatt, *I fisici*) o, per lo meno, è una questione che ci coinvolge in una personale responsabilità politica. La comprensione della “natura” del virus non può essere indipendente da come si interfaccia, da come entra a far parte della società in cui si diffonde – diffusione che si è rivelata, e ancora si rivela, mortifera, in senso letterale. Quindi essere coinvolti nella comprensione del mondo che verrà, significa non solo fare i conti con il tempo, ma anche con le potenzialità che riguardano la nostra capacità di apprendere, di immaginare come starci, e starci bene insieme.

Siamo in presenza di una pandemia che non è la rivoluzione, e forse neanche una catastrofe. Che tuttavia si presenta forse come un punto di rottura, o almeno di interruzione, della “normalità”, e ha il potere di mettere in gioco, in un tempo in apparenza sospeso, la regolarità del mondo. Ha il potere di mettere in discussione i sistemi di riferimento usuali con cui tentiamo di osservare le dinamiche di fondo che presiedono al «ricambio organico materiale e spirituale» della società dentro la natura; ha il potere di mettere in discussione il sistema di idee che collegano la nostra vita materiale alla complessa rete della vita del mondo, entro cui prende forma la nostra convivenza.

Non possiamo sapere in anticipo cosa verrà dopo. Ma non è possibile eludere la domanda su come sia possibile uscire da quei «rapporti materiali che esercitano il dominio» sugli individui, da un sistema di dominio nei cui termini continuiamo a comprendere la realtà, e la realtà della vita sociale. E, più esattamente, come sia possibile allora uscire *in pratica* dall’illusione che l’indipendenza della connessione sociale – che consiste in quella forma *materiale* (cosale) che è il denaro, con cui «gli individui acquistano e attestano il loro *potere sociale*» – possa equivalere davvero a fare riferimento alla complessa realtà effettuale della società. È pur solo sempre un’astrazione, che permette di dare «espressione teoretica» ai rapporti materiali che ci dominano – come il senso di “libertà” che corrisponde a una modalità relazionale materiale (cosale) in cui «i vincoli di dipendenza personale», le differenze, ad esempio, di educazione, «sono saltati, sono spezzati (i vincoli personali si presentano per lo meno tutti come rapporti tra *persone*)». In realtà, quella indipendenza individuale – «che in sé stessa è soltanto e andrebbe definita più esattamente indifferenza» – è solo una parvenza, un’illusione, al più un’espressione accidentale della vita dell’individuo, perché l’individuo singolo nella sua immediata esistenza «può ben superare e subordinare a sé rapporti esterni», e così la limitazione materiale di parte di questi rapporti sociali, ma, al contrario, «la massa di coloro che ne sono dominati no, giacché il loro semplice sussistere esprime la subordinazione, e la subordinazione necessaria degli individui ai rapporti stessi» (*Ibid.* vol. I p. 107). È un’astrazione – quella della libertà – che, per quanto normata in concreto, non basta a soddisfare il “desiderio di non essere dominati”, non è in grado di negare la dinamica profonda di un processo la cui totalità «si presenta come connessio-

ne oggettiva che nasce naturalmente, che è bensì il risultato dell'interazione reciproca degli individui coscienti, ma non risiede nella loro coscienza, né, nel suo insieme, viene ad essi sussunta» (*Ibid.*, vol. I p. 151). Quel processo non si rovescia già nella produzione del "comune, al singolare", come ciò che "è prodotto" del e nel fare insieme, come espressione della cooperazione umana come tale.

Non è soltanto una questione, per così dire, epistemologica. Del tutto inutile, per altro. Infatti: «se noi non trovassimo già occultate nella società, così com'è, le condizioni materiali di produzione e i loro corrispondenti rapporti commerciali, per una società senza classi» – e cioè una società del «libero scambio tra individui associati sulla base dell'appropriazione e del controllo comune dei mezzi di produzione» – «tutti i tentativi di farla saltare sarebbero altrettanti sforzi donchisciotteschi» (*Ibid.*, vol. I p. 101). L'alternativa – o rivoluzione o catastrofe – è un'alternativa, in ogni caso, che è già al nostro «futuro passato». E già ne portiamo la responsabilità dell'esito, in una direzione o nell'altra, per il semplice fatto che «il carattere oppositivo» dell'unità sociale – che abbiamo così bene sperimentato durante l'emergenza pandemica, e che ancor più verrà sperimentato nella crisi economica, sociale e climatica che avanza – non può essere sciolto, «non può essere mai fatto saltare attraverso una pacifica metamorfosi» (*Ibid.*). La sua realtà è così insostenibile, e in maniera così crescente, da essere inevitabilmente conflittuale.

Ora, a me sembra che alla fine di questa lettura del testo di Karl Marx, pur così scarpa, e certo insufficiente, istigata da una conversazione a tavola, si possa avere una qualche buona ragione per affrontare insieme la fatica di pensare il tempo futuro. E così aprire qualche spiraglio, a cominciare dal «mettere in tavola» una domanda e, in una modalità conviviale, avviare una conversazione come modo di parlare per imparare a pensare insieme. E a pensare in grande.

La domanda è allora: Come si cambia la società se, così com'è, non basta?

Non c'è risposta facile. Al contrario, ma la domanda, in questa formula un po' ingenua, è una richiesta di fornire qualche strumento di comprensione – attraverso una pluralità di voci – per riuscire a praticare la difficile arte di una convivenza globale.

Torino, 20 luglio 2020



# Il lavoro ai domiciliari

*Giorgio Moroni*

Da diverso tempo volevo scrivere delle note a proposito di una rivoluzione strisciante che interessa l'organizzazione del lavoro, di un nuovo paradigma prestazionale che ha preso forma negli ultimi anni a partire dallo sganciamento del lavoro dal luogo (dal "posto di lavoro") e dal tempo (dalla "giornata contrattuale"). Ed ecco che dall'inizio del 2020 ci troviamo di fronte, improvvisamente, alle prove tecniche di una grande rivoluzione dall'alto, mondiale come una "guerra mondiale", che trasforma agevolmente e senza resistenze i modi di vita, introduce nuove forme di disciplinamento sociale, e proietta clamorosamente sulla scena, anche simbolicamente, quella stessa trasformazione del lavoro già in atto, rendendola, da sperimentale e localizzata che era, ineluttabile, trionfante, epocale.

Alcune premesse sono inevitabili, visto il contesto nel quale siamo immersi da mesi, all'interno del quale la riflessione deve pur continuare a svilupparsi, imperturbabilmente. L'oggetto di studio non è né deve essere il coronavirus: quindi, non vengono qui presi in considerazione temi quali la validità, l'opportunità o l'inevitabilità delle misure adottate in questo paese, come negli altri, per fronteggiare la pandemia, perché non sono in grado di farlo, ed è molto probabile che pochi lo siano (in molti hanno brancolato nel buio senza ammetterlo e la discussione non si è mai elevata oltre il livello di quella, pur apprezzabile, della pausa caffè al bar o alla macchinetta). Né è qui di interesse approfondire i danni collaterali della pandemia, nelle sue diverse fasi, in particolare la rivoltante rinascita di sentimenti nazionalistici evocati, inizialmente, per alimentare e glorificare una resistenza "italiana" al virus, o il contraddittorio invito a "stare a casa" rivolto a tutti, come se non si fosse in presenza di una elevata percentuale di popolazione che, durante il lockdown, ha continuato a milioni al giorno a uscire per andare a lavorare, e infine la psicosi mortifera di massa gabellata per senso di responsabilità a sostegno della ricorrente ricerca di untori, prima i cinesi, poi i migranti, suc-

cessivamente gli asintomatici e infine quelli della movida; per il momento. Così come non vengono qui approfonditi argomenti quali i nuovi dispositivi di governo nello stato di eccezione, qui in Italia, come l'uso inarrestabile della decretazione d'urgenza, ivi incluso quella di più infimo grado come il DPCM, oppure l'esibizione in tempo reale dei numeri dei contagiati e dei morti e la minaccia delle ammende per i contravventori, allo scopo di incutere terrore e ottenere incondizionata obbedienza, tutti argomenti che dovranno comunque farci riflettere, a pandemia rientrata, su questa prima e assoluta epifania di una "economia di guerra" senza la guerra; e per lo più integrata e mondiale. Sono tanti i temi che è necessario tralasciare, sia pur a fatica e con dispiacere, mentre cerchiamo tutti di salvarci tra isolamento e distanziamento, per andare dritti al punto del nostro focus: ci si tornerà al temine di questa vicenda, che ci appare come una ciclica contraddizione dell'umanità con la natura, quando l'analisi dovrà confrontarsi con i caratteri di una svolta storica, non necessariamente l'unica o l'ultima dell'epoca securitaria in cui siamo entrati in concomitanza con l'ingresso nel nuovo secolo.

Il punto che vogliamo approfondire è un altro. Il capitale, il modo di produzione capitalistico, è già all'opera dentro il virus e oltre il virus. Il virus come un "cigno nero" ha generato una crisi mondiale, di cui il capitale non è stato né causa né motivo, perché sia esclusa per sempre qualsiasi fuorviante ipotesi complottistica (questo anche e soprattutto se dovesse emergere a seguito di qualche inchiesta postuma un qualche laboratorio di guerra batteriologica o virale gestito da terroristi o agenti segreti); e affinché inquinamento e polveri sottili, nonché le *big farms* con i loro allevamenti intensivi, rimangano opportunamente sullo sfondo, dove devono stare, più propriamente considerate come co-fattori. Ma il *general intellect* del capitale, o se vogliamo il suo "comitato di affari", è già all'opera per valorizzare gli aspetti "igienici" di questa crisi, per far sì che anche questa crisi, possibilmente con miglior efficacia delle precedenti, possa essere usata per superare lo stallo dei processi di valorizzazione di capitale, per individuare come si possa, per stare dentro la metafora digitale, approfittare di questo generale *reset* per riavviare un programma da tempo *frozen o crashed* ("impallato").

Dietro il fermo immagine di questi mesi, che coglie una versione del sembiante capitalistico che da tempo non era così antropomorfica, ovvero così rozza, senza i tradizionali cappelli a cilindro ma con teste diverse per taglio, foggia e colori bizzarri dei capelli, le aree di intervento del capitale sono due. La prima, è quella, tradizionale, della moneta con il ricorso massiccio all'indebitamento. "L'economia di virus" si avvale già della moneta, con sempre più strabilianti manovre finanziarie varate, e si riserva di programmare gradualmente la selezione delle attività *eligible*, quelle con un coefficiente di "marginalità" superiore, e di iniettare nuovo combustibile in queste assicurandosi il consenso sociale attraverso nuove modalità emergenziali di welfare (soldi in tasca, come nel *Trump show* che abbiamo visto nella prima metà dell'anno o come, con alcune varianti, abbiamo osservato in Europa, fino al piano europeo di massicci investimenti per sfuggire all'emarginazione economica e al declino, il *Recovery Fund*). Tutti ci ritroveremo in contesti economici e sociali completamente nuovi, alla cui progettazione

e realizzazione non avremo partecipato se non come testimoni passivi o meglio sudditi. Con “l’economia di virus”, in una di quelle situazioni di emergenza assoluta che più gli sono congeniali, il capitale riscoprirà la propria vocazione novecentesca alla pianificazione di lungo periodo, scrollandosi di dosso le gabbie dello *short-termism* e le rischiose volatilità tipiche della fase finanziaria. Ma di questo non voglio e non posso occuparmi perché, di nuovo, è superiore alle mie forze, salvo osservare che, in fondo, qui non c’è nulla di particolarmente nuovo o sorprendente, ferma l’usuale potenza e la potenziale efficacia di questo *new deal* a pioggia, e che il nuovo ed estremo piano del capitale, in quella che comunque si configurerà come una fase di passaggio a una nuova epoca, si troverà di fronte una umanità sconvolta, senza soggetti forti ed organizzati disponibili al conflitto, almeno all’inizio, tendenzialmente disciplinata dalle regole obbligate dell’emergenza totale e assuefatta alla loro fedele osservanza.

La seconda area di intervento riguarda il lavoro, e qui, in questo ritorno all’antico c’è invece un essenziale contenuto di novità. Poco dopo la seconda metà del secolo scorso in tutto l’occidente capitalistico le lotte operaie con la loro dinamica rivendicativa avevano estenuato e destrutturato il fordismo, portando a una espansione delle garanzie del welfare oltre i limiti della compatibilità e rendendo critico il conseguimento del profitto a partire dalla fabbrica tradizionale. La conseguente ricerca di margini operativi lordi elevati, di nuove forme di accumulazione fuori della fabbrica, attraverso i processi di globalizzazione della produzione governati negli ultimi decenni dal capitale finanziario, al di fuori di ogni razionalità industriale, si è sostanzialmente avviata verso il fallimento, e ora è il fattore lavoro che può tornare al centro dell’interesse. Al termine di un lungo periodo in cui solo lo spaventoso sfruttamento del lavoro delle periferie del mondo, (periferie tali rispetto a quello “occidentale”), ha garantito al capitale investito una enorme remunerazione, si torna a investire centralmente sul lavoro. Di quale lavoro stiamo parlando? Dopo che le macchine hanno assorbito gran parte del lavoro manuale, anche ampie porzioni di questo sono state digitalizzate, mentre il residuo lavoro manuale non digitalizzabile (quello edile e convenzionalmente industriale, oppure quello dei trasporti, o relativo alla manutenzione dei corpi incluso le consegne a domicilio, o quello della raccolta dei frutti della terra, ad esempio) è stato fortemente coinvolto dai processi migratori e si avvale quindi di una forza lavoro di riserva tuttora ricattabile e comprimibile. Il lavoro cognitivo, che aveva la sua premessa nella crisi del regime di accumulazione fordista/industriale e si è autonomamente affermato nel corso del progressivo esaurirsi della razionalità economica del capitale, nella crisi del rapporto tra profitto e ricchezza sociale, impone oggi la sua modalità all’intera società, come centrale, attraverso il lavoro “agile” o *smart*, attraverso lo *smart working*.

Da tempo alcune società di servizi, spesso multinazionali, si erano dotate delle tecnologie necessarie per introdurre gradualmente forme di *smart working* al proprio interno, imponendo ai propri manager obiettivi di avviamento a tale modalità di tutti i dipendenti fino ad almeno una settimana lavorativa per mese. Forse è opportuno a questo punto uscire da un equivoco. Lo *smart working* non è il *telelavoro* – come quel-

lo disciplinato dalla normativa vigente in Italia, che ebbe in origine obiettivi di tutela dell'istituzione famiglia. Il presupposto dello *smart working* non è infatti che si lavori a casa esattamente come se si fosse in ufficio, quindi con gli stessi orari dell'ufficio. Con lo *smart working*, applicabile indifferentemente a dipendenti consulenti o "partite iva", cambia completamente lo scenario e la prestazione si svincola dall'orario per articolarsi nell'obiettivo di impresa, nella produzione di ricavi. *Smart working* è infatti una filosofia manageriale che si fonda su un rovesciamento di prospettiva: alle persone viene "restituita" flessibilità ed autonomia nella scelta degli spazi, degli orari e degli strumenti da utilizzare, in cambio della responsabilizzazione sui risultati. La fase preliminare ed essenziale del nuovo corso è quindi il *goal setting*, l'individuazione, a inizio anno, degli obiettivi da ottenere nell'anno lavorativo; possono essere obiettivi economici legati al raggiungimento di un budget, ma più spesso sono obiettivi gestionali, dalla smaterializzazione dei documenti cartacei, alla digitalizzazione dei processi amministrativi, alla creazione di prodotti, all'efficienza di nuovi processi distributivi, al *customer care*, ecc. L'accettazione del fatto che siano gli obiettivi gli unici elementi di valutazione della prestazione comporta evidentemente l'introduzione di forme crescenti di retribuzione variabile, il cui volume può arrivare a eguagliare o superare il salario base o remunerazione fissa. Questi obiettivi saranno prevalentemente slegati dalla presenza di un orario di lavoro, o meglio lo saranno solo nel caso in cui lo *smart worker* svolga servizio di assistenza al pubblico, e in questo caso non potrà che esserci una rigorosa turnazione. Ma in tutti gli altri casi il raggiungimento della *performance* sarà ottenuto a prescindere dall'esistenza di un orario di lavoro. Anzi, l'accettazione di obiettivi necessariamente sfidanti, considerata la prospettiva del bonus da conquistarsi a fine anno, induce a oltrepassare la dimensione classica della giornata lavorativa, quella contrattuale, lavorando dalle prime ore dell'alba e talvolta fino a notte; e spesso anche nei giorni festivi. La retribuzione *a cottimo*, sostanzialmente scomparsa nell'industria manifatturiera, ricomparsa in tempi relativamente recenti nel lavoro autonomo di seconda generazione, oggi si impone nel lavoro cognitivo dipendente, e da lì tende a pervadere la società.

Come si pensa di rendere accettabile il passaggio, nella pratica d'impresa, a nuove forme alienanti di cottimo? Si dà luogo inizialmente a forme di dissuasione dalla permanenza dell'obsoleta "forma ufficio" attraverso l'introduzione di *open space* con scrivanie personalizzate precedute dall'obbligo di utilizzare modalità lavorative completamente *paperless* e di portarsi il computer a casa. Scompaiono quindi le vecchie scrivanie con foto e ninnoli personali, e ogni giorno sarà una scrivania nuova e diversa; viene così meno l'attaccamento, associato al lavoro come lo abbiamo conosciuto, al proprio "banco" con gli oggetti personali e le pratiche gestite, con il corollario delle battute post-partita con il collega a fianco. Segue l'invito esplicito a "starsene a casa" (proprio così, e oggi dobbiamo dire: è un invito che ha anticipato ed evocato il lockdown) per un numero crescente di giorni nel corso della settimana, con sottolineatura dei vantaggi della serenità conquistata, niente stress tipico della pendolarità con viaggio in andata e di ritorno, del tempo risparmiato (quello per raggiungere il luogo di lavoro), del risparmio

economico (ancora il viaggio, ma anche la baby-sitter in qualche caso), e infine del miglioramento del *work-life balance*, che la soluzione proposta presenta. Questa presentazione induce il lavoratore a pensare che, nella richiesta di “non presentarsi sul luogo di lavoro”, nella scomparsa del cartellino, non si nasconda la volontà di emarginarlo e alla lunga di ristrutturarlo o tagliarlo; anche perché parte del bonus è proprio legato alla quantità di lavoro effettuato in modalità *smart*. Così facendo gli uffici si svuotano progressivamente di almeno un terzo dei posti di lavoro, e in tale prospettiva i locali vengono velocemente ristrutturati perché non possano accogliere più di due terzi degli addetti, con questo tagliando i ponti alle spalle circa il ritorno al canone lavorativo precedente; mentre il resto dello spazio viene destinato a sale riunioni. È evidente che questa soluzione consente risparmi sui costi di affitto dei locali, in caso di trasloco o di acquisizioni, ma non è questa la ragione prevalente della nuova strategia.

Già le prime statistiche sulle ore di utilizzo del computer connesso al server aziendale nonché la quantità e la qualità del lavoro prestato mostrano impennate record della percentuale di produttività, con riferimento al tempo di lavoro in modalità *smart*. Scompare il tasso di assenteismo, si riduce l'assenza per malattie (si riducono le denunce di malattia, perché si può lavorare anche con la febbre): lo *smart working* è attivabile con flessibilità, e quindi in presenza di un malessere un lavoratore commuta facilmente una potenziale assenza per malattia con la richiesta di una o più giornate di *smart working* nelle quali il lavoro potrà essere ugualmente erogato; il raggiungimento del *goal* va perseguito a prescindere dalle assenze per malattie, che si sia “in mutua” o meno. Lo *smart worker* si avvia quindi a diventare progressivamente un manager, più esattamente un micro-manager, un manager di se stesso. Il suo obiettivo di vita, perché nello *smart working* la giornata lavorativa si estende fino a coincidere con quella esistenziale, integra e rispecchia quello dell'azienda. Egli è parte cosciente del ciclo complessivo pur senza alcuna facoltà e capacità di determinarlo, mentre il controllo sulle condizioni della produzione, da parte del *top-management*, è implicitamente garantito dalle nuove regole di ingaggio. Il lavoro cognitivo, a lungo considerato, da imprenditori e manager, come poco produttivo, attraverso l'uso estremo della digitalizzazione integrato dal cottimo e dal lavoro a domicilio, è trasformato in una nuova leva di ricchezza d'impresa. Ecco che ci troviamo quindi in una situazione in cui nella produzione il principale capitale fisso diviene l'uomo stesso. Il lavoro cognitivo tende a diventare capitale costante, cervello e macchina comunicazionale si fondono e portano a compimento il ciclo della sussunzione reale in modo tale che il capitale finalmente “si riproduce da sé”. Ognuno è responsabile della porzione di profitto, o di risultato funzionale al profitto, su cui è economicamente misurato (*management by objectives*) e che contribuisce alla profittabilità d'impresa, mentre tendono a scomparire le distinzioni tra lavoro dipendente e lavoro autonomo, nel senso che è il primo a prevalere sul secondo in quanto a definitiva accettazione della dipendenza, a cessione dell'autonomia reale, ed è il secondo a pervadere il primo con la sua intensità a ciclo continuo, con l'assalto vincente al sonno. Il surplus comportamentale dello *smart worker* è estratto e messo a valore. L'in-

cremento della produttività raggiunge livelli tali da preoccupare il top management circa la resistenza delle “risorse umane” a simili ritmi generando la produzione e l’invio di *warning* ai propri dipendenti con raccomandazioni circa l’opportunità di seguire regole essenziali quali l’individuazione di un orario lavoro, il vestirsi come se si andasse al lavoro, il prevedere delle pause come “se si fosse sul luogo di lavoro”. Esaminata da un punto di vista *operaistico*, questa è, veramente, la suprema diavoleria del capitale cognitivo. Laddove esisteva il cartellino da timbrare rigorosamente e il controllo dei tempi, ora abbiamo l’invito a lavorare da casa, a restare a casa, a non venire in ufficio. La dotazione di *devices* molto evoluti, collegati ai server aziendali, consente di lavorare da remoto (da casa) come e meglio, oltre che di più, che in ufficio. Inoltre, la maniacale e meticolosa cibernetizzazione di ogni funzione provoca la scomparsa del decisore, sia intermedio che apicale: a decidere è la procedura o il manuale, mentre i top manager ormai decidono, sul piano operativo, solo le operazioni straordinarie (oltre che, ovviamente, la gestione, il collocamento e la retribuzione delle “risorse umane”).

Nell’epoca industriale il tempo diviene moneta di scambio, ma l’organizzazione del lavoro è dominata e preordinata da fattori scientifici di divisione del lavoro che lo rendono totalmente prevedibile nella dimensione e nella qualità. Di qui sono arrivate le ore massime lavorabili, le pause e le feste, gli straordinari; l’organizzazione sorveglia e presidia le attività del lavoratore ma nel contempo lo solleva da ogni responsabilità circa l’obiettivo finale. Nei modelli di *smart working* il tempo si fa liquido, come lo spazio, è condiviso tra organizzazione e “risorsa”, ma il suo gestore assoluto è lo *smart worker*, è lui che mette in atto le azioni necessarie per raggiungere l’obiettivo, di cui è responsabile. Salta conseguentemente la segregazione fordista tra tempo di lavoro e di non lavoro, che peraltro non era presente nei sistemi rurali e artigianali precedenti alla rivoluzione industriale, e che non è mai stata presente nel lavoro domestico femminile. Nella modalità *smart* spazio e tempo collassano, e la percezione del lavoratore è quella di riuscire a essere presente in contesti diversi e in un tempo che approssima continuamente il presente. Le tecnologie della connessione hanno prodotto un sistema di relazioni in grado di trascendere le due dimensioni, e *smart* è lavorare in tempi e luoghi diversi. Lentamente lo *smart worker* si rende conto di operare in un contesto organizzativo mutato nei suoi fondamenti, muovendosi alla ricerca di un bilanciamento tra le richieste organizzative e le proprie abilità e attitudini personali: così la esperienza lavorativa sfocerà in una nuova definizione di sé, e la sua identità personale verrà esclusivamente costruita attraverso la dimensione professionale. Egli praticando il proprio ruolo lo ricrea continuamente (*job crafting*) e, schiavo del budget, incarna l’ideale dell’impresa. Come è già stato detto più volte, lungi dall’entrare nell’era della “fine del lavoro”, siamo in presenza dell’era del “lavoro senza fine”, dove alla sempre più totale separazione dei corpi corrisponde l’attività sempre più interconnessa dei cervelli; e oggi il lavoro cognitivo dispone di una potenza di fuoco mai conosciuta, alimentata a dismisura dalle tecnologie della connessione.

Milioni e milioni di lavoratori mentali in tutto il pianeta sono entrati o stanno mas-

sicciamente per entrare in questo nuovo mondo, che al momento non viene percepito distopico od orribile, come di certo appare *ictu oculi* al vecchio operaista. Perché l'esperimento inizialmente strisciante è diventato, attraverso l'emergenza del virus, rivoluzione. Oggi lo *smart working* è salvifico, protegge dall'infezione, fa intravedere risparmi energetici, guarisce dall'assuefazione ai viaggi in automobile, dall'ossessione del possesso di un'auto, riduce l'inquinamento, riporta alla dimensione suggestiva del laboratorio artigianale aumentata dalla potenza della connessione. E così il lavoro "ai domiciliari" si diffonde in modo inarrestabile. All'alba del dopo pandemia, della prima pandemia interconnessa, nulla sarà come prima. Il "nuovo mondo", disciplinare e *smart* assieme, cercherà di imporsi come il migliore e l'unico dei mondi possibili, portando agli estremi i propri benefici fino a trasformarli nei suoi limiti; serve un nuovo paradigma della critica. Possiamo cominciare a pensare a una prima fase "sindacale" della lotta per la ri-conquista di una giornata lavorativa basata sulla limitazione oraria dell'accesso ai server aziendali? E a come contrapporre e imporre al ciclo continuo integrato della produzione sociale il punto di vista del corpo, della salute, della terra e della comunità umana?



# Family Act

*Franco Berardi Bifo*

Se le culle sono vuote la nazione invecchia e decade.  
Benito Mussolini

Il virus cos'è stato?  
L'ultimo avviso, credo. Ha devastato  
qualcosa dentro ciascuno  
con il terrore di essere intubato  
per evitare cosa?  
Per un po' abbiamo pensato  
che forse  
saremmo diventati  
non dico migliori che non vuol dire niente  
ma meno aggressivi, meno assatanati  
dall'ansia di proprietà che ci rende stupidi.  
Invece prolifera la violenza come mai prima:  
si moltiplica Rodrigo Duterte fiero di essere un assassino  
si moltiplicano a perdita d'occhio i campi di concentramento per migranti  
e inorgoglisce lo stato di Israele  
che oggi dichiara l'Anschluss  
senza far troppa attenzione  
alla scelta delle parole o forse  
forse no, scegliendole con cura.

Dopo il collasso del duemilacotto  
abbiamo salvato le banche  
prendendo i soldi dalla sanità e dalla scuola  
e infatti l'ignoranza galoppa  
e scarseggiano reparti di terapia intensiva.

E adesso i proprietari  
vogliono essere finanziati dallo stato  
perché la domanda è crollata  
e i soldi saranno sottratti alla scuola  
e al sistema pubblico della sanità.

È questo crescendo di miseria e di violenza cui abbiamo assistito  
nel nuovo secolo, che mi fa pensare  
che non sarà bello partecipare all'ultimo spettacolo,  
perché l'orrore è destinato a superare  
le difese che avevamo creato  
quando l'umano era amico dell'umano.

Il falco lo sparviero e l'avvoltoio  
volteggiano nei cieli di cobalto,  
perché sanno che sarà presto l'ora  
del destino più alto:  
il divenire nulla.

Lo so che sto scrivendo cose orribili.  
E so anche di non avere il diritto  
di parlare a nome di altre  
io che non possiedo un corpo capace  
di pronunciare il verdetto.  
Lo so ma qualcuno  
deve pure dirlo  
qualcuno deve pur annunciare quello che i cieli  
nascondono.

E allora penso che da questa storia  
dovremmo almeno trarre una lezione:  
non è proprio il momento  
di incrementare la procreazione.  
Lo so lo so, l'hai fatto perché ami i bambini  
tanto da non curarti del fatto che il tuo  
sarà arrostito prima di avere vent'anni.  
Potresti adottare invece uno dei tanti  
cui hanno ucciso la madre  
in quei campi di detenzione  
che l'Italia finanzia in Libia  
per protegger le nostre frontiere

Family Act

da tutti quei bambini che non sono italiani.

Poiché siamo lontani  
da potergli offrire una vita che si possa dire umana  
ora che inarrestabile dilaga l'orrore in ogni contrada,  
proviamo almeno ad ascoltare  
quello che hanno da dirci  
i non ancora nati:  
se siamo destinati  
a vivere all'inferno  
per favore lasciateci in pace  
in questo comodo abisso  
del nulla eterno.



# Che pesti

*Alberto Zino*

Con le parole la massima cautela è sempre  
poca, cambiano opinione come le persone.  
J. Saramago, *Le intermittenze della morte*

## *1. Tra parole*

Come in analisi, si segue un domandare.  
È quel che si consiglia a un analizzante e la si nomina  
– con lieve, augurabile, umorismo –  
«regola», e per di più «fondamentale».  
Del fondo. Che appartiene all'abisso.  
E che lì sempre di nuovo lo porterà.  
Che non si preoccupi.  
Non c'è un altro posto dove andare.

Se si pensa che non sia così, l'idea è socialmente più rispettabile,  
ma in psicanalisi sarà cambiata, non senza dispiacere.  
L'unico luogo dove in quanto umani non smettiamo mai di andare,  
anche se non lo sappiamo, è quel posto che i Greci per primi  
hanno nominato *abisso*<sup>1</sup>.

Vi è per avventura, caso o distrazione,  
*pestifer locus*, davvero *pestis fero*, ciò che  
porta la peste, comunica recandola,  
*nunc hinc nunc illinc*<sup>2</sup>, ora qui, ora là?

<sup>1</sup> Dal gr. ἄβυσσος «senza fondo», comp. di ἀ- priv. e βυσσός «fondo», lat. *abyssus*. [Vocabolario Treccani].

<sup>2</sup> T. Lucrezio Caro, *De rerum natura*, II, 241, Sansoni, Firenze 1978, p. 82.

Oh, sì, da pestifera,  
portatrice di me stessa,  
apporto, cagiono.  
*Tra parole*, la mia venuta,  
non vi rechi meraviglia in eccesso vedermi qui.

*Psicanalisi* aggiunge  
– con un certo affetto, devo dire –  
che il suo luogo pestifero, ove riconduce,  
è l'abisso che noi stessi siamo.  
Lo chiama vuoto parlante.  
Il nostro futuro, la nostra possibilità.  
L'analisi è l'arte della sua Cura.  
Così si può, tradotta, tradata,  
tradetta, tra parole,  
ribaltare la psicologia, farla  
finalmente *curiosa* dell'uomo e della donna.

## 2. *Quel che portiamo*

«Noi portiamo la peste. Non c'è per me altro *gradus* di riferimento.

Ciò che sta facendo *psicanalisi* come lavoro per la sua fondazione mi interessa solo se porta la peste. Così, sono dalla parte di *psicanalisi* e cerco la sua arte, senza condizioni.

La peste è la psicanalisi, il suo stato d'arte, il *mare dentro* della sua inquietudine. Mi piacerebbe trovare e ritrovare ancora una domanda inquieta. Ma per tenere alta la passione del domandare, *i fondi* devono seminare. Lo stare insieme degli analisti li diffonde e li sparge, giustamente incontrando dissoluzioni.

La fondazione è come la formazione, deve saper perdersi. L'arte del maestro sta nel favorire che venga dispersa, *mossa* nell'ascolto dell'altro, nelle sue azioni, nella sua scrittura. I raggruppamenti psicanalitici si incagliano qui. L'esercizio della parola diviene esercizio del potere. La vita di un'arte comunitaria degli psicanalisti proviene da una serie di piccole morti, talvolta dure e lievemente crudeli, ma senza transiti non si va da nessuna parte.

*Psicanalisi*, quando fa economia di sé, è quasi sempre perché cerca una credenza cui prestare i servizi. Se non è critica, fatalmente finisce per *servire*. Talvolta i detrattori, piegati alle esigenze del mercato, dicono che non siamo scientifici, che non dotiamo i nostri allievi di una tecnica precisa; non sanno quale piacere ci fanno.

Comunque: né scienza né fede, né medici né preti, ma *arte, e per cui morire*»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> A. Zino, *Necessità della psicanalisi*, Edizioni ETS, Pisa 2019, pp. 24-25.

3. *Si tratta di dire*

Non si tratta di benedire  
quel che sia l'inconscio o predire  
il futuro, accudire  
il marito e ammorbidire  
il cliente, neppure c'è da blandire  
il paziente, esaudire  
il maestro, illanguidire  
la teoria, impedire  
le dissoluzioni, oppure seguire  
il tentativo moderno, postmoderno, di intimidire  
l'interlocutore, inacidire  
i rapporti prima che lo facciano loro, per questo irrigidire  
la *face* a colpi di *book* fotografico, maledire  
l'altro quando fa davvero l'Altro, sbalordire  
con effetti speciali l'analista, soprattutto quello didatta,  
tradire sempre, ubbidire anche, rabbrivire mai, obbedire casomai  
e senza neppure combattere, si potrebbe ordire  
qualche altra barbarie, intorpidire il pensiero per non disdire  
il potere del sistema di controllo dominante, che si basa sul dover ignorare  
e  
non voler sapere, al fine di evitare di custodire  
l'arte,  
dell'analisi direste a questo punto,  
ma no, della vita stessa, che poi non è così diverso,  
o della faccenda antica del saper amare  
che quella sì è davvero differente, e neanche  
*in fine si tratta* di inorridire  
per tutto questo, così lontano, direte, dall'etica dell'analisi  
e del suo tentativo di libertà, e invece così vicino,  
*si tratta* di dire,  
l'arte dell'analisi e l'inconscio che viene,  
manda lettere, e non fa che ridire  
la vita, la sua, la nostra, che è l'arte del tramonto,  
come viene a dire  
la luce del mare, tutte le sere.

4. *L'inconscio non la sa*

In esordio ad un suo testo, Saramago cita Wittgenstein:

«Pensa per esempio di più alla morte,  
– e sarebbe in effetti singolare se tu,  
in questo modo,  
non dovessi apprendere nuove rappresentazioni,  
nuovi ambiti della lingua»<sup>4</sup>.

Temo che non siamo eccessivamente abituati a questa figura.

Siamo avvezzi da qualche secolo – per non dire di più – a pensare che *lei* sia una sorta di annullamento: dell'aria, del sole, dei pesci del mare, per non dire del pensiero.

Invece, c'è un filo nella nostra cultura, che parte dalla tragedia e dalla filosofia greca e attraversa come una specie di nervo, talvolta scoperto, tutto il tempo fino a noi; o a centocinque anni fa, quando Freud inventa la questione dell'inconscio. Quando lo fa, tra le altre cose, dice che l'inconscio<sup>5</sup> non conosce la morte, non la sa.

Tipo pestifero, *Inc.* Non la sa, per come noi siamo abituati a sapere le cose. Quando lo scrive, forse neppure Freud sa che sta entrando in una cosa enorme, che contiene in sé un potenziale che non esitiamo a definire sovversivo, in rapporto al sistema ideazionale dominante.

*Detto* sistema, di per sé, non è che sia un male  
(tra parentesi, l'inconscio non conosce neanche il male,  
quindi siamo messi bene).

*Detto* sistema – non si può fare altro che *dirlo* in continuazione,  
anche quando non lo sappiamo,  
anche perché in realtà è lui che ha voglia di dire *noi* –  
quello che ci pensa, che pensa a noi da duemilacinquecento anni almeno, è un modo di pensare, di essere e di vivere che, essendo umano, ovviamente ha qualche difetto.

Non ci dilunghiamo ora su questo, ma è solo per scrivere  
che se pensassimo di più alla *questione* della morte

– che per l'inconscio non ha nulla a che fare con la morte fisica, quella invece cui siamo abituati, bensì riguarda quella che chiamiamo *la morte che è nella vita*, quella che attraversa le nostre giornate, *lei* che è semplicemente il disappunto, la rabbia, la tristezza, il venir meno, la mancanza, ci sono parole che vanno in questa direzione –, *lei*, se avessimo l'accortezza di pensarla di più,  
se fosse possibile, saremmo in compagnia;  
forse meno soli di quanto pensiamo di essere.

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Diari 1936-1937*, cit. in J. Saramago, *Le intermittenze della morte*, Einaudi, Torino 2005, p. 6.

<sup>5</sup> Talvolta, vezzeggiandolo, lo sigla *Inc.*

## Che pesti

Infatti, sarebbe strano se, pensando un poco di più alla domanda-questione della morte, non potessimo venire a sapere nuove parole, imprevisi ambiti del linguaggio, nuove case.

Ma noi non ci fidiamo del linguaggio.

Paradossale, un poco assurdo, forse peggio: comico. Proprio noi, parlanti, resistiamo da millenni all'unico fondo che fa di noi una cosa, una parola, solo nostra, che alcun altro vivente possiede.

Forse noi, lievemente appestati o semplicemente di tanto in tanto pestati, abbiamo qualche ragione per temere la parola, essendo noi *parlantimortali*. Lei, parola, (at)traversata dall'assenza, dalla mancanza, dall'abisso, dal gioco in quanto gioco, ne sa più di noi; e diventiamo così piccoli confronto a lei, così di poco conto, che davvero abbiamo ragione di temerla.

Infatti la parola è probabilmente quella cosa<sup>6</sup> che, insieme all'amore, suo succedaneo o anticipatore, schioda, fa essere altro, porta altrove. Fa pensare.

*Inc* la dice di continuo.

Perché, come la morte, non la sa.

### 5. *Non siete rimasti soli a Port Bou*

«C'è un quadro di Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di eventi, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è questa bufera»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ora, chiamare 'cosa' la parola è un poco irriverente.

<sup>7</sup> W. Benjamin, *Opere complete, VII, Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, p. 487.

Walter Benjamin scrive del famoso quadro di Paul Klee. Dovreste vederlo, forse varrebbe il viaggio a Gerusalemme, dove credo che sia ancora. L'angelo viene trascinato, spazzato via da una tempesta che proviene dal paradiso. Per impedirgli di voltarsi indietro, verso il passato. Guarda avanti, sempre avanti, c'è un futuro radioso, dobbiamo lavorare per il progresso, lo sviluppo sostenibile, la globalizzazione, la flessibilità, le mafie, il capitalismo, questo è il sole dell'avvenire, non voltarti all'indietro, è una perdita di tempo, è solo nostalgia. L'angelo soffre. Ha appena spalancato la bocca per lo stupore, ha guardato, ha aperto le ali come per volare. Verso la Storia. L'angelo pensa che lei ha bisogno di lui. Perché i suoi occhi grandi e teneri hanno visto che lei è coperta di macerie, degli avanzi degli uomini. Vorrebbe voltarsi indietro e, alla maniera dei ricordi, ritrovare i morti, le catastrofi, la miseria umana, gli eccidi. Non vorrebbe che fossero cancellati. Mentre il vento lo strappa via, lui vorrebbe restare tra quelle vittime, per tenerle strette a sé, per donare loro un senso.

L'angelo, mentre la bufera gli si impiglia tra le ali, non ama per nulla l'idea che i massacri e gli orrori possano essere ritenuti necessari, funzionali a un miglioramento o all'approdo a qualche beatitudine o salvezza collettiva. Forse l'angelo non vuole che le macerie della storia – anche quelle di ogni persona, di ogni romanzo familiare – restino mute dinanzi al nostro domandare, mascherate da miti e promesse accattivanti. Ma che facessero, in quanto ricordi, il loro lavoro, alla loro maniera, che è quella di parlare. Avere voce.

Caro Walter, caro Angelo, non siete rimasti soli a Port Bou.

### 6. *Se esistono gli angeli*

In una morale è in questione la nostra essenza. Che cos'è l'essenza?<sup>8</sup>

Quella 'cosa-(parola?)' che la morale si occupa di "realizzare" (*horribile dictu*), dato che qualcosa come l'essenza non deve essere mai pienamente realizzata. Qualora per avventura lo fosse, non vi sarebbe più alcun bisogno di costruire una morale che le faccia da sponsor, come si dice oggi.

Pur non lasciandolo trasparire in modo sempre evidente, la morale parla e dà ordini in nome di quell'istanza superiore. E se fa questo, se cioè una morale deve dire che cos'è l'essenza, che sta obbedendo ai suoi ordini anche se non si sa cosa lei sia, vuol dire che l'essenza è pensata dalla morale come qualcosa che non potrà mai realizzarsi di per sé.

Viene ritenuta essenziale, assoluta, imperdibile, però ogni volta, guarda caso, non è presentabile: non ha vestiti adatti, non si pettina bene e non so che altro. Allora bisogna sempre inventare un'interfaccia, tramite la quale comunica... con chi? Con noi, na-

<sup>8</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, ombre corte, Verona 2013, p. 78.

turalmente. Parliamo di essenza dai tempi più remoti, però abbiamo sempre avuto – in un modo o nell’altro – il bisogno di costruire dei sistemi morali che portino finalmente le cose alla loro essenza, o che le realizzino.

Cose, non parole. È più comodo, con le parole è più difficile. Facciamo cose, feticci, merci, ne creiamo il bisogno. Le parole, quegli strani esseri senza corpo, prima o poi si adegueranno; vedrete, anche loro saranno prodotti, si potranno comprare e vendere.

Sullo sfondo, mentre leggiamo, possiamo pensare alla psicanalisi. Ad un’analisi come vicenda umana in cui lei e l’analista sono lì per aiutarti a esprimere finalmente il tuo valore, la tua essenza. Pensate a questo e cominciate davvero male.

Il vostro analista, anche perché non lo vedete, impreca come un carrettiere, perché ha capito che deve fare un lavoro non propriamente così piacevole, con voi. Però tant’è: voi siete umani, lui è un angelo

– sostengo da qualche anno, per fortuna senza l’onere della prova e immagino non senza lieve blasfemia, che l’analista sia tale –,

quindi impreca, si arrabbia, però poi alla fine, se esistono gli angeli, cercherà di darvi una mano a uscire da questa esiziale convinzione, cioè che si va in analisi per farsi dire da un altro quello che si deve essere.

Se una persona sapesse a cosa va incontro quando fa una domanda di analisi, non la farebbe mai. Una buona parte delle arti analitiche consiste anche nel lasciar credere alla persona che le cose stiano effettivamente come lei pensa o spera; mi rendo conto che non è il massimo della morale.

Ma la psicanalisi non è una morale né una credenza, neppure un’essenza o un’idea del bene.

L’analista non fa finta e non inganna. Tuttavia, all’inizio, sa che deve lasciar correre una serie di cose, di parole, perché non può sempre strozzare l’analizzante alla prima seduta.

## 7. Etico, se mai

Freud, *L’interpretazione dei sogni*, 1899.

Si chiama *Traumdeutung*, *La significanza del sogno*, invero.

Alla fine del sesto capitolo, che ha per nome “Il lavoro onirico”, Freud scrive di quello che ancora, in quel tempo, chiama il pensiero del sogno, e che di lì a poco scoprirà trattarsi dell’inconscio, *qua talis* più o meno.

In vero, *Inc* – il sogno, all’epoca – non è più sciatto, più scorretto, più smemorato del pensiero vigile, ovvero la coscienza. Non è un fratello povero, più trasandato, superficiale, più incompleto, insomma, più cretino del primato (?) del vigile, la guardia, la garanzia.

Non è Poros, padre di Eros, che fa il vagabondo.

Anzi, lui, quello immorale, che abita nel calderone delle pulsioni,  
chi sa che case, che giardini, che vita, se mai,  
che peste, non è vestito male, talvolta si presenta regale  
la via regia è la sua strada, dirà il fondatore,  
via dalla pazza folla  
che popola la coscienza, le sta lontano.

Non appartiene, dice di sé,  
al pensiero vigile; è proprio di qualità differente e  
perciò non confrontabile in alcun modo con quella che  
senza saper cosa dire, come fare, dove andare,  
ci ostiniamo  
a chiamare 'coscienza'.  
Segue, da quelle parti nel testo,  
una frase di cinque verbi, famosa tra noi, psicanalisti e appassionati:  
«Non pensa, non calcola, non giudica affatto, si limita a trasformare»<sup>9</sup>.

È chiaro che non ce la farà mai,  
*come* umano ha i suoi limiti,  
però l'ideale sarebbe che l'analista  
arrivasse ad essere *come* l'inconscio.  
Se l'analista non giudica non è perché tale *non*  
faccia parte di chi sa quale ordine,  
istruzione o dover essere,  
è perché l'inconscio non giudica.  
Dovrebbe essere così,  
non per un motivo morale,  
ideologico o di conformità a qualche legge professionale.  
Lo psicanalista è stato formato a non essere morale.  
Etico, se mai.

### 8. *Che pesti*

«Di fatto, l'opacità della "cosa",  
il suo sfuggire alla *presa del concetto*,  
lavora incessantemente ogni rap-  
presentazione, ogni sapere.  
Ma quest'ultimo»

<sup>9</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere*, vol. III, Boringhieri, Torino 1978, p. 246.

## Che pesti

– il sapere, quindi l'interrogarsi, il domandare –,  
«non perde la sua forza – meglio: la sua efficacia –  
solo quando *coglie la non identità a sé della cosa*»<sup>10</sup>.

*Sapere* non perde efficacia –  
non perde etica, non perde volontà di domandare,  
di interrogare, non arretra di fronte a istanze  
moralì troppo dure che vorrebbero catalogare  
questo sapere, inserirlo sempre in qualcosa  
di già visto e già dato –  
solo e soltanto se coglie la non identità a sé della Cosa.  
Qui – per Cosa – non pensate all'oggetto. No.  
La Cosa siamo noi. Misteriosa *das Ding*,  
solo e soltanto se coglie, se in qualche modo afferra,  
se si lascia prendere, toccare dal fatto che lei  
– *lacosalaparola* –  
che noi stessi siamo, non è sempre identica a sé,  
ha molte sfaccettature, molte morti, qualche vita...

Ciò tuttavia apre a un lutto.  
Perché noi vorremmo invece essere identici.  
Che pesti che siamo.

Nella nostra silenziosa, poco trattabile follia, vorremmo essere identici a noi stessi, e non riusciamo a capire che nel momento in cui lo diventassimo veramente, noi saremmo morti. Proprio finiti. Senza volerlo sapere, parliamo attraversati da questo lutto, perché siamo anticipati dall'idea che invece essere non identici a noi stessi, essere altro, avere degli spigoli che non controlliamo, in noi o nel simile, sia un male.

Invece, lo strano fascino di un tempo  
degnò malinconico  
accoglie il non identico, il fatto che non siamo padroni,  
e che nella Cosa, nella parola-(*non*)-della cosa,  
nell'altro, ben poco a priori è per noi.  
Occorre lavorare per costruire qualcosa di differente  
*rispetto* a ciò che sembrerebbe  
falsa mente,  
più naturale.

<sup>10</sup> A. Rescio, *Inconscio e umorismo*, in AA.VV., "Trieb. Intorno alla psicanalisi", n. 1, La Spezia 1982, p. 42.

E ciò che sembrerebbe tale, di solito – quando ci vengono delle fregole contro il non-identico, contro la sorpresa che noi stessi dovremmo imparare a essere per noi stessi –, in genere si danno due reazioni dedicate:

- ci apriamo alla persecuzione: la colpa è sempre dell'altro se non sono identico; e invece di dargli un fiore perché, se Inc vuole, mi fa sentire non identico, lo perseguito;
- oppure, secondo un'altra piega, ci dedichiamo alla depressione.

### 9. *Siamo sempre stati salvati*

«Di contro, l'inconscio è ciò che inevitabilmente si sottrae a qualsiasi risposta o teoria *ad hoc*. È ciò di cui non si può predicare, se non invano. Se si vuole, questo è il paradossale del *divano*, del *dire vano*, come Lacan indica da qualche parte. Che l'inconscio non consente nessun legame logico, ordinato; nessun fondamento»<sup>11</sup>.

È per questo che si dà analisi. Ecco il capovolgimento: il sistema ideazionale dominante, o quello che Freud chiama il sistema della coscienza, pensa il contrario. Che se l'inconscio non permette alcun fondamento, qualsiasi lavoro psicoterapeutico è impossibile. Per noi, proprio perché non si dà fondamento, si dà analisi. Ciò suppone una concezione dell'analisi radicalmente differente da quella che tenderebbe a installarsi solo su possibilità fondanti e si definirebbe in tal modo come una pratica restaurativa o restitutiva. Di cosa? Di un'essenza prima o poi. Una concezione dell'umano in quanto ente da aggiustare è differente da un'altra che non prevede per l'umano alcun spinterogeno, portiera o carburatore di cui invocare la messa a punto.

Il desiderio di Freud. Ne scrive al pastore Pfister, parlando della formazione degli psicanalisti: “una schiatta di umani che non siano né medici né preti”. Come sapeva, egli era medico e psichiatra. Aveva i titoli per *non essere* un buon psicanalista, come precisa nel 1926<sup>12</sup>.

Se non si trova il modo di uscire, per quanto possibile, da un'identificazione massiccia con il sistema ideazionale dominante, ci si dedica alla paranoia persecutoria oppure alla consolazione di un sistema morale o religioso<sup>13</sup>.

Lacan si pone il problema di un modo, uno stile della formazione che non sia solo tecnico o professionale, perché capisce che si tratta innanzi tutto di una formazione umana, etica, politica, critica e cioè filosofica. Ciò sposta fin da allora l'idea dell'analisi e dell'analista su un piano che non è solo quello di una cura in quanto prevalentemente *restitutio ad integrum*<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> A. Rescio, *Inconscio e umorismo*, cit., pp. 47-48.

<sup>12</sup> *Die Frage der Laienanalyse [La domanda dell'analisi profana]*, 1926.

<sup>13</sup> Cfr. Rescio, *Inconscio e umorismo*, cit., p. 42.

<sup>14</sup> Locuzione latina che indica una ritrovata normalità e funzionalità degli organi a seguito di

Altrimenti si continua a diventare medici o preti. Nulla contro le due categorie, anzi. I primi hanno salvato e salvano uomini, donne e bambini – le bambine vengono più raramente nominate –, i secondi salvano le anime. Siamo a posto. Siamo sempre stati a posto. Siamo sempre stati salvati.

### 10. *Lieve arte dei ricordi*

In fondo, forse proprio in fondo, la speranza di *das Kapital* è che *Inc* non avvenga, che non ve ne sia più un futuro. Psicanalisi non è sovversiva per partito preso, per boria, per conquistare un partner o darsi un contegno. Psicanalisi è comunque sovversiva, perché – da peste qual sia – pone in atto il riconoscimento della questione dell'inconscio. L'umano ha orrore di essere lui ad avvolgere i fatti in un lenzuolo di senso: perché allora non c'è Altro dell'Altro né garante.

Ogni tappa della vita è un po' il lapsus della precedente, gli eventi non muoiono né sussistono mai del tutto, la relazione delle parole e delle cose vive alla maniera dei ricordi e della metamorfosi. Tra la vita e le opere compiute, i piccoli quaderni che ognuno conserva nella tasca o nella borsa, le conversazioni tra amici, gli appunti presi a un corso di psicanalisi, le passeggiate sul fiume, tutto costituisce un intermediario, un transito o un passaggio. E tutto infine impedisce di considerare la vita come una semplice tomba in cui la persona finirebbe completamente. Se l'inconscio non conosce la morte è per questo, per via di questa domanda immane ed eterna che chiede costantemente di essere, in un modo o in un altro.

Forse più di ogni altra parola, i ricordi e la loro maniera di vivere, il loro stile di vita, sono la testimonianza di quell'affascinante e spudorato spaesamento che è la vita.

L'arte dei ricordi in analisi non è la loro ricostruzione, ma il racconto. Farli parlare. La loro lingua. I ricordi parlano senza timore della contraddizione, come i sogni o gli innamorati.

### 11. *Un caso di coscienza*

La coscienza. Un mistero. Nel 1915 Freud rinuncia a dare alle stampe il saggio che aveva scritto sulla coscienza, lo prende e lo getta nel camino, che naturalmente era acceso. Così, non c'è mai stato un saggio sulla coscienza.

Altre volte abbiamo ricostruito quella storia, suggerendo che forse non è stato un caso. Freud si era accorto di qualcosa che, se leggiamo la sua elaborazione, in particolare

malattie che li hanno colpiti.

il capitolo VII de *L'interpretazione dei sogni*, quando parla del rapporto tra la coscienza e la traccia mnestica, possiamo notare. Aveva capito una cosa a tutt'oggi inquietante: scrivere sulla coscienza è impossibile. Strano, qui c'è davvero un lieve gioco di specchi.

Possiamo scrivere infinite volte sull'inconscio, probabilmente non facciamo altro, forse nessun autore ha mai fatto altro in realtà, ma non possiamo scrivere neanche una parola sulla coscienza. La ragione di ciò la trovate nascosta, in modo lieve ma sapiente, in quel capitolo VII, dove Freud dice: la coscienza non ha memoria.

Non è niente, passa. La coscienza è un luogo preso a prestito per un attimo, dove passano le cose, le idee e naturalmente, soprattutto, le parole. Ma, poiché non ha ricordi, tutto ciò che passa, un attimo dopo non c'è. Dove vanno le cose che trascorrono nella coscienza? Curioso che, dopo Freud, tutto il '900 si è interrogato al contrario: dove vanno le cose che spariscono? Dove vanno le cose dell'inconscio? Freud si fa la domanda opposta: dove vanno le cose della coscienza posto che non vanno da nessuna parte? Che peste, le sue domande.

In realtà, sapeva. L'aveva scritto già anni prima. La coscienza non ha serbatoio, non ha ricordi, né reminiscenze o memoria, è questa l'alienazione costitutiva della nostra struttura. La memoria, il disco rigido, è l'inconscio. Tutto ciò che passa, poi finisce lì e da là tramite un infinito ricordo continua a investire ciò che passa dalla coscienza, anche solo per un *attimo*.\*

## 12. Chi si porta la pila da casa

Il linguaggio permane anche come fondamento, se volete, ma sempre su un fondo enigmatico, misterioso. In analisi, il fatto che *grazie alla parola la cosa continui a mancare* è dovuto anche a questo: non sono io che chiarisco né l'analista. Noi abbiamo in mente una clinica, una clinica del legame, acefala, senza testa. È la schiarita che illumina, il lavoro stesso della parola e del domandare; non c'è l'analista che accende la luce o l'analizzante che si porta la pila da casa. Tuttavia noi siamo fatti in modo tale che ci aspettiamo sempre che i cambiamenti, i miglioramenti, arrivino da qualcuno che è umano troppo umano. Insomma, ad andar male, un po' come noi. Allora li aspettiamo dall'analista e il *fatto* di consegnargli le chiavi del potere ha il preciso compito di togliere

## Che pesti

alla figura dell'analista ogni possibilità analitica.  
Quando l'analista si trasforma in una delega  
o in un mandato (salvifico?) l'analisi è già finita;  
purtroppo tante analisi hanno soltanto il senso  
di sostituire tutti gli dei precedenti  
con lo psicanalista.

Quando questo giochetto riesce e ambedue  
i complici ci stanno, non può darsi analisi.

Del tutto contro – è una questione politica –  
l'analisi si fa in tre, non in due,  
non è un rapporto tra padrone e schiavo;  
c'è un terzo elemento che lo impedisce,  
è la parola,  
se riusciamo a esserne all'altezza e a starle dietro,  
lei, pestifera non poco.

Uno dei due lo deve sapere.  
In quel particolare senso del "sapere" che è  
la formazione dell'analista.  
Per questo Lacan azzarda, senza pietà,  
che la resistenza è sempre dello psicanalista.

### *13. Tramonti*

Non siamo più quelli di prima  
forse neppure di dopo  
il moto pestifero non riconduce  
sempre, mai allo stesso punto,  
non c'è verso  
la sua occasione,  
non per forza occasi,  
tramonto, venir meno,  
è il muta mento

oltre l'intorno più prossimo del nostro campo psichico,  
gli effetti lungo un'analisi,  
seduta dopo seduta,  
parola dopo parola  
pestando ripestano

premono spingono verso un  
non sempre accogliente  
– a prima vista, a prima voce, a orecchio in ogni caso –  
svia mento  
che la verità non è mai una.

*14. Anche perché*

Sarebbe proprio il contrario  
del non voler sapere.  
Anche perché  
come osare vivere in due  
o quanti saremmo ogni volta  
via via, lungo la strada a osare camere,  
stanze, studi, luoghi di parole,  
sguardi voci altri amori,  
le tre scene essenziali nelle vite nostre,  
che loro appartengono –  
l'amore, l'educazione, l'analisi<sup>15</sup>,  
i tre impossibili  
che sempre ancora ci tengono  
abbracciati all'ignoto.

*15. Un fiore grida*

«NEL GIRO, udito  
sproloquiare a vuoto,  
con guaito servile  
in certe pause –

Ti ridon dietro, e tu  
con presagi in gola,  
bocca goffa,  
traversi a nuoto il tratto di destino.

Il grido di un fiore  
cerca di giungere a esistenza»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. *Come osare vivere in due*, in "Comunità psicoanalitica", Rivista della Comunità Internazionale di Psicoanalisi, n. 4, in uscita presso Edizioni ETS.

<sup>16</sup> P. Celan, *Oscurato*, Einaudi, Torino 2010, p. 38.

Tu sei quello che sei, sproloqui a vuoto, ti lamenti da servo. Ti ridono dietro. Forse non gli altri umani, forse le parole stesse della poesia, forse un certo domandare autentico ti ride dietro, e tu? Non trovi di meglio che sentirti accusato, ricorri alla solita carta sicura del senso di colpa con annesso risentimento, la tua bocca diventa goffa, allora cerchi frettolosamente di attraversare a nuoto quel tratto del destino, chiudere subito l'incidente, arrivare dall'altra parte, come al solito, come al solito cerchi di salvarli. La salvezza è l'opposto del pensiero critico. Nel frattempo vicino a te, non lontano da te, da qualche parte un fiore grida. Per giungere a una forma di esserci, a un modo di esserci.

*Dasein.* Heidegger lo conosceva bene. Si sono pure parlati, i due.

Quindi, nonostante la stupidità, il misconoscimento, l'evitamento, nonostante il sistema ideazionale dominante o la protervia umana, resta bella l'idea che la miseria forse non riuscirà a modificarci tramite la tristezza forse almeno fino a quando da qualche parte c'è un fiore che grida per tentare di esistere differentemente, vi auguro di essere questi fiori qualche volta prima o poi.

## 16. *Che Altro*

L'Altro esiste dalla notte dei tempi, ma ogni volta bisogna rifarlo, ri-produrlo. Cos'altro fa sì che un piccolo dell'uomo quando viene al mondo debba rifare ogni volta la fatica millenaria che tutti gli altri hanno già fatto prima di lui? La cosa più stupefacente della struttura umana è che l'Altro esiste da quella notte, ma non per questo noi siamo semplicemente delle pietre, che veniamo al mondo, c'è l'Altro che ci stampa, ci dà tutto, l'identità, la cartina, la tessera e noi siamo morti ancor prima di vivere. L'Altro è probabilmente la cosa più potente che si possa immaginare, ma ripeto che la cosa più stupefacente, meravigliosa è il fatto che ognuno di noi con questo Altro deve rifare il percorso e questo fa sì che si diano nozioni comuni, incroci, incontri, dis-incontri, dis-incroci.

L'Altro esiste dalla notte dei tempi, ma ogni volta bisogna rifarlo, ri-produrlo, altrimenti saremmo pietre. La cosa più stupefacente è che l'Altro, il Grande Altro ogni volta, per ogni umano va rifatto. L'Altro – l'ordine simbolico, ciò in cui noi siamo piovuti ad un certo punto – è il rifatto.

E a questo serve l'amore, tutto l'amore del mondo e tutti i legami del mondo, servono a rifare. Qualcosa che non è mai possibile rifare del tutto, ogni altro insieme a noi e dopo di noi dovrà ripetere la stessa fatica.

Pesta che ti ripesta siamo sempre lì,  
domanda mai riposta,  
in cerca di un compagno

d'analisi, di vita, di amori.  
Lui o lei è, che resti, che vada.

### 17. *My only friend, the end*

Quando ero piccolo, psicanaliticamente parlando, avevo iniziato a lavorare da poco, ricordo che studiando Freud e Lacan mi colpiva il fatto che la condizione *dei transfert* fosse quella di entrare nelle serie psichiche dell'analizzante, facendone parte.

Comprendevo come questa specie di appostamento al fine di appettare dal di dentro i sintomi dell'altro avesse una specie di funzione omeopatica. Tuttavia il mio principale pensiero non era lei o lui: come aiutare a liberarsi dal malessere, dai sintomi, verso la via regia dell'inconscio e delle conquiste dell'analisi.

Ero molto preoccupato di quello che mi aspettava. Pensavo: quando farò l'analista, dovrò entrare nelle sedi psichiche dell'analizzante; ma poi come ne esco? Roba che scotta, nella formazione dello psicanalista.

Il mio problema non era come entrare, ma come fare a uscire. Mi rendo conto che forse ero un po' egoista in quel tempo, però era questo il punto. Riuscirò io a liberarmi di lui? Non pensavo se lui sarebbe riuscito a liberarsi non solo di me, ma anche di una vita sintomatica, non avevo chiara la questione della libertà.

Sulla grande questione della fine di un'analisi abbiamo dedicato molte parole, in scritti e seminari, lungo tutti questi anni.

La libertà – una possibile libertà – è la posta in gioco di un'analisi, ma chi ne è l'artefice? Le analisi finiscono quando lo dice l'analista o è l'analizzante che a un certo punto deve avere il coraggio di alzarsi ed andarsene?

È possibile che a volte analisti e analizzanti non si siano mai riavuti da questa domanda, che è feroce, per l'unico motivo per cui le domande possono diventare veramente crudeli: non si sa come rispondere. Allora accade ciò che in genere succede quando non si sa come rispondere, si diventa più o meno ossessivi; e si sta in analisi tutta la vita, tanto non so come fare a rispondere.

«A mio parere, la situazione della psicanalisi è che ancora non è profana. Non lo è perché non è domanda. È ancora risposta, percepisce se stessa e si descrive, si tecnicizza e si pratica come se potesse provenire ancora dal mondo della coscienza, dal mondo che lei stessa ha fatto vedere sotto la luce di una padronanza finta, posticcia.

Gli psicanalisti parlano di psicanalisi come se non lo fosse. Ma essa, in rapporto all'uso dei saperi e del pensiero, è del tutto un'altra lingua.

Si pone dunque il compito, forse sarà sempre necessario, di fare la fatica di giungervi, a questa psicanalisi»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> A. Zino, *Il panico e la sorgente. Psicanalisi, DSM e altre domande*, Edizioni ETS, Pisa 2014, p. 115.

## Che pesti

Anche perché «ogni fatto è sempre meno interessante del racconto che se ne fa»<sup>18</sup>.

Forse è poco elegante pensare  
che il fine o la fine di un'analisi  
possa consistere nell'apprestare  
le parole  
o nel far sì che giungano a portare da sé  
– entro sé, via da sé, *quale se?* –  
la loro possibile libertà.  
Ma è di *lei* che si tratta.

25 ottobre 2020

<sup>18</sup> N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, 1996, Adelphi, Milano 2007, p. 108.



LETTERATURA



Maschera  
se ti ho amata  
forse è accaduto per l'incanto  
di ripetere fingendo e vivendo  
la scena della grazia  
la scena del terrore  
un sangue stanco  
un prigioniero  
un giorno.  
Un solo giorno eterno da sfogliare  
finché non fosse mesta e più segreta  
la rotta che portava a un doloroso nulla

— Wanda Marasco

L'aveva gelata la rosa lasca  
l'inverno interiore  
l'inverno di casa.  
Un sovrasenso nell'angolo della terrazza  
di quella forma fiorita e passata.  
Il morire – per unità di tema –  
era tornato a fare l'ultima coscienza  
a ravanare tra i vecchi lampi  
il nome amato.  
Poi c'era il battito  
che decifrava una scadenza.  
E l'hai sentito come mimava  
per sangui e per nimbi  
la rondine nascosta dentro il polso  
il povero ritmo dell'ultimo idillio  
in lenimento  
o all'assalto della parola addio.

—Wanda Marasco

Questi giorni  
dell'ombra portata in braccio  
maschera della timidezza  
e bozzolo di verità  
insorgono dall'Oscurò  
per confessare come si spinge  
verso un riparo  
il racconto del corpo  
e il ritmo lacrimato dell'amore  
che sembra vita e acqua che scorre.

—Wanda Marasco

Ora devo fingere la neve  
scrollata dalla carne  
il cardiaco colore alla finestra  
la pena del guitto  
in modo che il dramma rida  
e faccia la sua parte  
la scena vuota di prodigi.  
Ma prima traccerei su un foglio  
il filo del futuro e la rivolta.  
Domani  
in un solo certo domani  
vorrei imparare a dire  
chiudete la porta  
lasciate nella stanza  
queste piccole campane della peste  
e l'odore buono del pane.  
Insieme  
la paura e il pane.

—Wanda Marasco

Recito:

là sono i vicoli le mura i talismani marini  
la calamita di un giardino a cui ho dato  
la memoria dell'albero più custodito  
e l'ombra avvilita del cane da guardia.

In fondo

la meditazione del Vulcano,  
l'ampolla in bilico sul mare  
del bambino stuprato.

E sarà questo dopo il curvo orizzonte  
qui, al centro delle cose consumate  
"l'inferno credibile che rende credibile l'uomo".

Quante volte si dice

soltanto questo che vale:

il residuo di un vecchio sguardo,  
l'ansare dei cammini di vetro  
il ferrigno attrito vissuto.

Vale il congegno

che dopo la psiche dell'infanzia  
vide irripetibile l'uomo all'uomo  
e rotto l'alito della sua maschera.

—Wanda Marasco

## *Rincasare*

Esitavo a rincasare dai miei genitori. Quando piove, come fanno? Poi mi rammentai che c'era un soffitto in camera mia. «Comunque sia!» e, diffidente, non volli rincasare.

Adesso mi chiamano invano. Fischiano, fischiano nella notte. Ma invano si servono del silenzio notturno per giungere sino a me. Assolutamente invano.

## *Rentrer*

J'hésitais à rentrer chez mes parents. Quand il pleut, comment font-ils ? Puis je me rappelais qu'il y avait un plafond dans ma chambre. « N'empêche ! » et, méfiant, je ne voulus rentrer.

C'est en vain qu'ils m'appellent maintenant. Ils sifflent, ils sifflent dans la nuit. Mais c'est en vain qu'ils usent du silence de la nuit pour arriver jusqu'à moi. C'est absolument en vain.

—Henri Michaux

da «Lointain intérieur», in *Plume*, Parigi, Gallimard-Folio, 2014 (1963), p. 24  
traduzione di Jacopo Rasmi per Altraparola

## *Nel letto*

Questa mia malattia mi condanna all'immobilità assoluta nel letto. Quando la noia prende proporzioni eccessive, nocive al mio equilibrio qualora non si intervenga, ecco cosa faccio:

Mi schiaccio il cranio e lo stendo davanti a me per quanto possibile e quando è appiattito come si deve, sfodero la cavalleria. Gli zoccoli picchiano limpidi su questo suolo compatto e giallastro. Gli squadroni prendono immediatamente il trotto, scalpitando e scalciando. E quel rumore, quel ritmo netto e molteplice, quell'ardore che sa di lotta e di Vittoria, invaghisce l'animo di colui che è inchiodato al letto e non può fare alcun movimento.

## *Au lit*

La maladie que j'ai me condamne à l'immobilité absolue au lit. Quand mon ennui prend des proportions excessives et qui vont me déséquilibrer si l'on n'intervient pas, voici ce que je fais : J'écrase mon crâne et l'étale devant moi aussi loin que possible et quand c'est bien plat, je sors ma cavalerie. Les sabots tapent clair sur ce sol ferme et jaunâtre. Les escadrons prennent immédiatement le trot, et ça piaffe et ça rue. Et ce bruit, ce rythme net et multiple, cette ardeur qui respire le combat et la Victoire, enchantent l'âme de celui qui est cloué au lit et ne peut faire un mouvement.

—Henri Michaux

da «Mes propriétés», in *La nuit remue*, Parigi, Gallimard-Folio, 2019 (1967), p. 128  
traduzione di Jacopo Rasmi per Altraparola

*Maddalena col lume notturno*  
*Di Georges de la Tour*

Vorrei oggi che fosse bianca l'erba  
per calpestare il tuo dolore evidente;  
non guarderei sotto la tua giovane mano  
la forma dura e smaltata della morte.  
Un giorno qualunque  
altri anche se di me meno avidi  
ti spoglieranno della camicia di tela,  
occuperanno il tuo letto.  
Ma dimenticheranno partendo  
di affiocare il lume notturno,  
un po' d'olio si spanderà  
dalla lama di fiamma  
sulla soluzione impossibile.

*Madeleine à la veilleuse*  
*De Georges de la Tour*

Je voudrais aujourd'hui que l'herbe fût blanche pour fouler l'évidence de vous voir souffrir: je ne regarderais pas sous votre main si jeune la forme dure, sans crépi de la mort. Un jour discrétionnaire, d'autres pourtant moins avides que moi, retireront votre chemise de toile, occuperont votre alcôve. Mais ils oublieront en partant de noyer la veilleuse et un peu d'huile se répandra par le poignard de la flamme sur l'impossible solution.

—René Char

da *Oeuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1983, p. 276  
traduzione di Mario Pezzella

Selezione da *Festa degli alberi e del cacciatore*<sup>1</sup>

L'inizio di libertà forse  
o la speranza di una piaga viva  
in alto sulla cima porti,  
pioppo gigante simile a un'ogiva?

Chi nella freddezza ci chiama?  
Per continuare a mentire  
esortano il colpo del fucile,  
ad uscire, lui, dalla sua tana.

Mantidi, sui vostri steli strazianti,  
la panacea dell'incendio porta  
il lampo nella vostra notte,  
alla vista dei vostri amori violenti.

L'allodola non appena la rischiera il sole  
scintilla e crea del desiderio il canto;  
e la terra degli affamati vuole  
inerpicarsi al suo vivente incanto.

Camminano insieme il tempo ed il dolore,  
che volontà li ha uniti?  
Voi atone rondini sfinite,  
prendete intimità con loro.

\*

Il cacciatore:

Foresta, nella noia che ho di te mi vedano andare,  
tu che nell'emozione di tutti sai restare,  
riconosciuta appena, dalle porte distante.  
Davanti alla scintilla del vuoto,  
tu non sei mai sola, grande nel tuo dileguare!

*Il bagliore della foresta incendiata*

<sup>1</sup> Si tratta di un dialogo poetico tra una prima chitarra, una seconda chitarra e un cacciatore. Le quartine tradotte appartengono tutte alla parte della prima chitarra.

Le chitarre:

Grazie, e la morte stupisce:  
grazie, la morte non insiste;  
grazie, il giorno svanisce;  
un semplice grazie ad un uomo,  
se tiene in scacco lo scampanio della fine.

Selezione da *Fête des arbres et du chasseur*

Est-ce l'abond des libertés,  
l'espérance d'une plaie vive,  
qu'à votre cime vous portez,  
peuplier à taille d'ogive ?

Les appelants dans la froidure  
exhortent le feu du fusil  
à jaillir de la cage, lui,  
pour maintenir leur imposture.

La panacée de l'incendie,  
mantes, sur vos tiges cassantes,  
porte l'éclair dans votre nuit,  
en vue de vos amours violentes.

L'alouette à peine éclairée  
scintille et crée le souhait qu'elle chante ;  
et la terre des affamés  
rampe vers cette vivante.

Douleur et temps flânent ensemble.  
quelle volonté les assemble ?  
Prenez, hirondelles atones,  
confiance de leur personne.

\*

Le chasseur :

Il faut nous voir marcher dans cette ennui de vous,  
forêt qui subsistez dans l'émotion de tous  
à distance des portes, à peine reconnue.  
Devant l'étincelle du vide,  
vous n'êtes jamais seule, ô grande disparue !

*Lueur de la forêt incendiée*

Les guitares :

Merci, et la Mort s'étonne ;  
merci, et la Mort n'insiste pas ;  
merci, c'est le jour qui s'en va ;  
merci simplement à un homme  
s'il tient en échec le glas.

—René Char

da *Oeuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1983, p. 284 e sgg.  
traduzione di Mario Pezzella



# L'incompiuto

Luca Lenzini

Chodasevič, a proposito di Samuil Viktorovič Kissin (nome d'arte Muni), in *Necropoli*: «Tutto ciò che scriveva era peggiore di ciò che avrebbe potuto scrivere. Naturalmente era sempre pieno di progetti, piani, propositi. Prendendosi in giro da solo, diceva che, come quelli di Koz'ma Prutkov, i suoi lavori più importanti stavano in una cartella di cuoio con la scritta "Dalle opere incompiute" (*d'inachevé*)».

Intorno ai vent'anni anche lui aveva scritto dei versi, come Muni. Soprattutto, a esser precisi, primi versi, inizi senza uno sviluppo, *incipit* di microstorie inesistite o semplici suggestioni volanti, titoli dispersi *da opere incompiute*... Di questi titoli ne aveva annotati e accumulati a bizzeffe, in un taccuino: stavano lì tutti quanti ad annunciare qualcosa che sarebbe stato a regola d'arte, ma che non ci sarebbe stato veramente; il che sembrava aumentarne, anziché annullarne, il fascino. Come non a torto ha detto una artista, «la gente pensa che sia molto importante per gli artisti porsi un obiettivo. In realtà la cosa vitale è avere un inizio»: già, e così un giorno anche quegli *incipit* avrebbero trovato un seguito, o meglio si sarebbero ricongiunti (dopo molto tempo, e casualmente) con la parte assente, per un compimento; e lui allora avrebbe scoperto il lato nascosto, sommerso e latitante, dei titoli... Non era per mancanza d'ispirazione, dunque, che il seguito restava inespresso, ma proprio per il potere magnetico e irradiante degli inizi; e da qui, una specie d'indifferenza a tutto il resto; o forse, non si trattava di nient'altro che una forma di pigrizia e insieme d'incertezza su una velleitaria, irrisolta ambizione di scrittura poetica, diffidente verso quel tanto di sentimentale, adolescenziale, che il termine "poesia" pareva portarsi appresso? O ancora, magari tutte queste cose insieme agivano a livello inconscio, per un segreto timore, a sé stesso incognito, di mettersi alla prova, di confrontare le proprie fragili ambizioni con l'ardua, complicata sfida della scrittura, la sua rischiosa e incerta avventura. Meglio, certo, restare un *principiante* – e comunque sia, non si trattava né di aforismi, né di *pensées* di qualche spessore filoso-

fico o acutezza dialettica. Per esempio, un attacco come questo: *Il giorno in cui le cose cadevano*, sembrava bastare a sé stesso; ma gli altri *incipit* e titoli (anche citazioni come *Un poco di Chopin* o *Calma di mare e felice traversata*; oppure *Le parti superflue del pollo*, *Una delle ultime volte*), appuntati nei bloc-notes arancioni (finiti chissà dove, di trasloco in trasloco, di casa in casa) – quei quaderni che era così bello avviare (e assai meno riempire d’inchiostro: almeno un po’ di bianco andava sempre serbato, quasi essi fossero allergici al troppo pieno, bisognosi di una zona di rispetto) – quei titoli li ha quasi tutti dimenticati, ormai galleggiano come relitti nel gran golfo dell’oblio. Eppure ce n’era qualcuno, tra gli *incipit*, che non poteva scordare: come se esercitasse una specie di autonoma resistenza, come fosse direttamente intrecciato alla sua esperienza, a qualcosa di profondo, persino fondante, da cui emanava un’aura non spenta, non del tutto rimossa. Per esempio, quello che faceva riferimento a certe mattine estive al mare, il cui ricordo era tutto immerso nelle sensazioni, nei sensi e in primo luogo l’olfatto: *Le ceste di vimini del primo verso...* Qui lo spunto occasionale e il ritorno della scrittura su sé stessa, mescolandosi, sembravano perseguire la sublimazione del vissuto in “metapoesia”, come se tutto – e proprio *tutto*, perché lì era il punto, la giovanile essenza – si risolvesse nell’aura di un cominciamento, in una promessa mattutina, fragrante e tangibile, di disponibilità del mondo e, insieme, della poesia. Quei frammenti avevano una sorta di autosufficienza e lo stesso concetto d’incompiutezza per certi versi era inadeguato, sfocato. Per parlarne in modo più congruo, sarebbe stato opportuno rovesciare tutto il discorso, come se il non scritto fosse in realtà l’esito di una eccedenza, effetto di un *surplus* resiliente e indomabile: ma di cosa, dunque? O non c’era nessun *surplus*, quanto invece e paradossalmente, una specie di *déjà vu* anticipato, anteriore? Un titolo che ricordava ancora con buona approssimazione, nonostante la spropositata, rigogliosa lunghezza, era questo: *Omaggio a Rudi Barshai e alla sua viola che una sera degli anni sessanta suonò Märchenbilder di Robert Schumann nella Sala Grande del Conservatorio di Mosca, e ai tecnici che riprodussero il concerto in un disco comprato in un negozio di Firenze dove vendevano anche trenini elettrici*. E ancora, un titolo al contrario sintetico come *Lontano dai pasti*: quest’ultimo rubato alle confezioni di medicinali per riecheggiare l’ironica, solitaria *Stimmung* di un’infanzia cagionevole e iperprotetta.

«Muni non era pigro. Ma non sapeva lavorare», ancora Chodasevič. Il lavoro, ecco...; neanche lui, a dire il vero, ne era granché attratto. Fu un passaggio nella *Gaia scienza* di Nietzsche, intitolato *Il fascino del non finito*, a fargli capire, una volta per sempre. Tanto lo incantava, quel frammento, che gli sembrava di averlo pensato lui stesso. «Vedo qui un poeta che, come tanti uomini, esercita con la sua incompiutezza un fascino superiore che non con tutto ciò che si arrotonda e configura compiutamente sotto la sua mano – sì, egli trae vantaggio e reputazione piuttosto dalla sua ultima incapacità che dalla ricchezza delle sue energie. La sua opera non esprime mai completamente ciò che veramente egli vorrebbe esprimere, ciò che *vorrebbe aver visto*; sembra che egli abbia avuto l’avangusto di una visione e mai la visione stessa. Ma un’enorme cupidigia di questa visione è rimasta nella sua anima, ed egli ne trae la sua altrettanto enorme elo-

quenza del desiderio e della fame divorante. Con essa egli eleva colui che lo ascolta al di sopra della sua opera e di tutte le "opere", dandogli ali per librarsi ad altezze alle quali gli ascoltatori non si elevano mai; e così, diventati essi stessi poeti e veggenti, tributano all'autore della loro felicità un'ammirazione come se egli li avesse condotti direttamente alla visione di ciò che per lui è più sacro ed ultimo, come se egli avesse raggiunto la sua meta e avesse realmente contemplato e comunicato la sua visione. Va a vantaggio della sua reputazione il non essere veramente pervenuto alla meta». Se qualcuno gli chiedeva di chi Nietzsche stesse parlando, *di me*, rispondeva.



ARTI VISIVE



## Tutti a bordo, ma diretti dove?

*Antonio Tricomi*

Era fisiologico: per quanti già la conoscessero, la pellicola cui tornare con la mente, in queste settimane, non poteva che rivelarsi *Contagion*, presto perciò eletta – dai mass-media come pure sui social – a visionaria anticipazione dell’incubo che ovunque nel mondo si sta vivendo per effetto della pandemia di COVID-19. Non per nulla, la Warner Bros. ha di recente comunicato al «New York Times» che, tra quelli disponibili nel proprio catalogo per la fruizione domestica, il film girato da Soderbergh poco meno di dieci anni fa è ormai il secondo più visto, laddove esso, fino al dicembre scorso, occupava il duecentosettantesimo posto appena in tale classifica. D’altro canto, oggi vien quasi naturale approcciare quel godibile ma scolastico (e non ideologicamente neutro) prodotto commerciale, più che al pari di una distopia costruita però secondo i moduli del thriller, alla stregua di un oracolare reportage sui nostri giorni. L’autentico protagonista del racconto offertoci da Soderbergh era infatti un virus – affine all’influenza suina e, tuttavia, assai più nocivo – proveniente dalla Cina e capace di diffondersi nel pianeta intero: sia perché rapidissimo nell’incubazione e nella trasmissione, sia perché non tempestivamente arginato, dai Paesi infettatisi, con sempre adeguate misure pubbliche di contenimento.

Ciononostante, se cerchiamo un film distopico che ci consenta non tanto di scoprire profeticamente rispecchiate, nelle sue sequenze, le nostre attuali angosce, quanto di interrogarci su quale configurazione sociale il mondo, non solo occidentale, avesse assunto prima del dilagare del COVID-19 e su cosa potrebbe a maggior ragione verificarsi una volta superata tale emergenza sanitaria, conviene guardare altrove, che non a *Contagion* o a un’altra pellicola, di venticinque anni fa, oggi non meno citata: *Virus letale* di Petersen. Si potrebbe per esempio sbirciare *Snowpiercer*. Film che rientra nel filone post-catastrofico, è ispirato a una serie di fumetti francese degli anni Ottanta, *Transperceneige*, e col quale Bong Joon-ho ci aveva già affidato la sua corrosiva, claustrofobica

decodifica del nostro tempo, prima di precisarla, sei anni più tardi, in quel magnifico apologo surrealista che è il recente *Parasite*, grottesco ritratto tragicomico di una società ritenuta compiutamente apocalittica. Basata cioè su spietate logiche classiste; sul disprezzo, nutrito dai ricchi, per il presunto “fetore” dei poveri; sul desiderio, coltivato dai vinti, di raggiungere anch’essi il vacuo benessere dei privilegiati; sulla consapevolezza, degli uni come degli altri, che il destino di ciascuno, in siffatto ordine capitalistico di rediviva matrice feudale, è tuttavia irrevocabilmente sancito dalla nascita. Sull’eclissi, allora, di qualsivoglia ipotesi rivoluzionaria o, comunque, di ogni utopia di stampo egualitario, parimenti ridottesi, la prima come la seconda, a una fioca lucina che s’accanisce testardamente a pulsare per gli occhi, forse, di nessuno.

*Snowpiercer* raffigurava dunque un futuro, non troppo lontano, in cui la Terra – in conseguenza di non meglio precisati esperimenti scientifici o, fuor di metafora, in ragione di un vieppiù insostenibile, anche perché ferinamente diseguale, sviluppo economico e del dissesto ambientale da esso causato – fosse infine giunta a ghiacciarsi, decretando l’estinzione del genere umano. E immaginava gli unici sopravvissuti della nostra specie tutti accalcati in una sorta di ricostituita Arca di Noè, nella quale a ciascun individuo si fosse provveduto ad assegnare l’identico posto a lui riservato nel consorzio civile prima che questo implodesse. Ci raccontava, perciò, l’ininterrotto tragitto di un treno in costante e vano movimento, ossia alla disperata ricerca di un felice approdo ormai impensabile per i nostri posteri. Ma, soprattutto, l’insensato procedere di un locomotore i cui passeggeri fossero stati accolti, in questo o in quel vagone, secondo le logiche della tramontata gerarchia sociale: gli innumerevoli reietti in coda, ammassati come bestie destinate al macello; gli esponenti della classe media al centro del convoglio e, pur senza vedersi riconosciuti chissà quali diritti al lusso, messi però in condizione di non soffrire troppo il viaggio; gli sparuti benestanti in testa, a godersi ogni comfort e ad armare squadre di vigilanti incaricati di mantenere l’appena descritto ordine pubblico.

Un ordine pubblico – era questo il più intrigante assunto teorico tradotto in narrazione da *Snowpiercer* – tuttavia garantito, più che dall’operato di tali sgherri, dall’istituzionalizzazione, per così dire, di quanto Gramsci ribattezzava “sovversivismo”, cioè da sommosse analoghe a quelle che il filosofo, e Cuoco prima di lui, definivano “rivoluzioni passive”. Apprendevamo infatti, nelle battute conclusive del film di Bong Joon-ho, che le rivolte contro i ceti abbienti, via via susseguitesi nel succitato treno, erano sempre state a dire il vero pianificate in accordo tra il capitalista che del locomotore, da lui stesso costruito, deteneva il comando e l’uomo che gli indigenti avevano eletto a loro leader. Fin da principio, ad accomunare tali due individui era stata infatti l’idea che si dovesse insieme provvedere a scongiurare il rischio di un’alterazione dei consolidati rapporti di forza. E che, per ottenere un simile obiettivo, la strategia migliore fosse quella di favorire periodici bagni di sangue. I quali, per un verso, impedissero l’esaurimento delle limitate risorse disponibili sul treno, incaricandosi di sfoltire, a intervalli quasi regolari, la popolazione in esso stipata. E che, dall’altro lato, risolvendosi inva-

riabilmente in carneficine di oppressi addirittura spinti a sbranarsi tra loro pur di non morire d'inedia, confermassero sì la supremazia dei più facoltosi, ma anche consentissero, a minime quote di quei diseredati di volta in volta sopravvissuti agli eccidi, di ottenere illusorie forme di avanzamento sociale e, ai padroni, di alimentare in tal modo la finzione di un potere – invece che chiuso, cioè di classe, e gattopardescamente immutabile, dunque autoritario – disposto, viceversa, a rinnovarsi di continuo, giacché aperto, plurale, orientato alla tutela del bene comune, per quanto militarizzato.

Così da denunciarne l'intrinseca deriva criminogena e potenzialmente autodistruttiva, *Snowpiercer* si incaricava insomma di trasfigurare in una barocca, parossistica rappresentazione distopica il mondo che, ormai da decenni, abitiamo. Un mondo tutto, tranne che improntato a logiche illuministiche; organizzato in caste che sempre più ricordano gli ordini medioevali; pronò a un capitalismo neo-schiavista; orfano di credibili narrazioni culturali in nome delle quali chicchessia possa battersi in vista della modificazione del presente; in cui gli sfruttati sono costantemente sollecitati ad azzuffarsi tra loro, sì da non allearsi mai per contrastare i sovrani; votato a indotte ossessioni securitarie che solo crescenti strette autoritarie possano temporaneamente ambire a placare, salvo ogni volta riattizzarle per giustificare ulteriori revocche dei diritti concessi a questa o a quella miriade di emarginati o, semplicemente, di assoggettati. E, per dirla appunto con categorie gramsciane, un mondo congelato in siffatta sua retriva epifania neo-tribale dal succedersi di rivoluzioni passive, cioè di fittizi processi di modernizzazione, a loro volta determinate dalla sinergia di forme di sovversivismo “dall'alto”, ed escrescenze di sovversivismo “dal basso”, almeno in Occidente vieppiù veicolate, già da tempo, dalla competizione o dal tacito accordo tra i diversi populismi.

Per esempio, cos'era l'Italia prima dell'irruzione del COVID-19 sulla scena pubblica? Un Paese in cui, da circa trent'anni, osservavamo la medesima dinamica: l'identificazione di intere masse – simili alle mute descritte da Canetti, quindi composte da devoti eccitati all'idea di essere sempre di più – con iconici capi carismatici abili ad offrire loro non un qualche discorso di realtà, ma slogan e diktat di cui esse potessero immaginariamente godere. Sicché un Paese via via consegnatosi a sovversive ricette populistiche quando di apparato – dal “berlusconismo” alla “rottamazione renziana” – e quando ligie ad altrettanto reazionari afflati qualunquistici – il “grillismo” –, per poi scoprirsi culturalmente attratto, benché non pienamente ancora persuaso in sede elettorale, da quel sanfedista, fascistico sovranismo in salsa “salviniana” e, non di meno, “meloniana” capace di dimostrarsi l'esito massimo delle pregresse manifestazioni di teppistico populismo corporativo. Perché si dovrà pur ricordarlo: negli ultimi trent'anni, la Lega è stata più volte, in Italia, forza di governo e ha amministrato o tuttora guida, in special modo al Nord, alcune tra le città o le regioni non solo economicamente più progredite della nazione. Ogni sforzo, compiuto dai suoi gerarchi, di presentare il vandeano programma particolaristico promosso da quel partito come un'offensiva lanciata contro il sistema, invece che alla stregua di un'ulteriore forma di consolidamento di uno specifico blocco di potere di cui il dominio si sostanzia, appariva ed appare, quin-

di, finanche risibile. Così come risultavano tuttavia precipitose, giusto prima della diffusione del virus nella penisola, quelle pur trattenute espressioni di giubilo con cui, in conseguenza della boccata d'ossigeno garantita al Paese dalla crescita del Movimento delle Sardine, taluni avevano inteso salutare l'alba di un presunto declino della retorica politico-culturale ancora prediletta dalla maggior parte dei cittadini. Neanche l'Italia complessivamente somigliasse, giunta ormai alla vigilia di quella pandemia che oggi la sta devastando, più all'Emilia Romagna, pronta, durante l'ultima tornata di elezioni regionali, a rintuzzare l'avanzata sovranista, che non, per esempio, alla Calabria, viceversa incline, in quella stessa occasione, a premiare le truppe cammellate dell'identitarismo xenofobo.

Nulla autorizza a pensare che, conclusasi l'attuale fase di emergenza sanitaria, in Italia e nell'Occidente intero non si esasperino processi dunque in essere da tempo. Stiamo già scivolando in una crisi economica di sistema senza precedenti nella nostra storia recente. Il ceto medio ne sarà ulteriormente mortificato e il prelievo fiscale a suo carico verosimilmente aumenterà. Come pure cresceranno in misura esponenziale sia le sacche di indigenza e di marginalizzazione civile, sia le disparità di censo, a tutto vantaggio di una sempre più esigua schiatta di signori che, in una società né interclassista né quindi incline a favorire forme di emancipazione individuale, erediteranno di padre in figlio i propri incontestati privilegi. E il Novecento ce l'ha tragicamente confermato: in congiunture siffatte, quanto più s'impone anche solo lo spettro di un impoverimento di massa, tanto più s'invocano, e infine s'accolgono, regimi apertamente liberticidi.

S'infoltirà magari il coro di quanti sosterranno che un mondo con più confini e più frontiere al proprio interno non avrebbe forse patito pandemia alcuna. Sesquipedale sciocchezza che potrà tuttavia legittimare l'esacerbazione di quelle stesse pulsioni nazionalistiche, e razzistiche, che già vediamo pressoché ovunque sdoganate. Così come, nel Vecchio Continente, non ci si esimerà dal soffiare sul fuoco di un risentimento già oggi assai diffuso: quello per un'Unione Europea dalla quale più di un Paese si dichiarerà sabotato nel proprio tentativo di risollevarsi dalla recessione e che rischierà perciò di sprofondare in un coma persino irreversibile.

Se da circa un decennio, ossia in conseguenza della crisi finanziaria del 2008 e per effetto, quantomeno in Europa, dell'intensificarsi dei fenomeni migratori, gli occidentali tutti – in cambio di ingannevoli forme di protezione a parer loro assicurate dalle varie retoriche identitarie e da turpi ideologie xenofobe – hanno smesso di coltivare in maniera oltranzistica la religione del consumismo, addirittura accettando limitazioni delle proprie libertà non solo di godimento, vieppiù osserveremo radicalizzarsi, con ogni probabilità, una simile tendenza. Lungi dal crollare, anche perché già oggi rimasto senza reali oppositori, il capitalismo saprà insomma regredire, pur di assecondare la propria vocazione totalitaria, a una sua forma più arcaica, in tutto compatibile con una padronale società post-borghese. Fondata più sull'interiorizzazione delle sue norme disciplinari ad opera dei cittadini, che non sui desideri di autoaffermazione nutriti da questi ultimi.

Gli sforzi, giustamente compiuti da scuole e università, per garantire i percorsi formativi degli studenti durante la pandemia, proponendo loro – pur senza tutelare a pieno, almeno in Italia, gli allievi socialmente svantaggiati, e dunque privi dei necessari strumenti per fruirle agevolmente – forme di didattica a distanza, daranno fiato alle trombe di quanti, tornati alla normalità, crederanno di poter scorgere in simili procedure d'insegnamento e di apprendimento il futuro di quella stessa filiera educativa da tempo piegatasi a logiche, e a un lessico, funzionali non alla trasmissione del sapere, ma alla preservazione dell'ordine dato. Se in un'aula, o in una biblioteca limitrofa, un discente può infatti maturare, non è perché lì reperisca pacchetti di nozioni acquisibili anche altrove (persino in rete e magari più comodamente), ma perché solo a contatto con plurali alterità incarnate, con culture vissute e parlate da corpi assieme ai quali lavorare il sapere e via via trasformarlo, imparando pian piano l'arte del dialogo e, addirittura, del conflitto democratico, egli può codificare l'unica strategia conoscitiva da giudicarsi realmente tale: quella che lo sprona a costruirsi come attore sociale. Viceversa, una scuola e un'università che – ligie a meccanismi, ormai innescatisi da anni, di ottundimento classista dei moderni percorsi di individuazione, cioè di graduale elaborazione soggettiva di un rapporto dialettico col mondo – si volessero sempre più a domicilio, implicherebbero, e soprattutto legittimerebbero finanche dal punto di vista etico, fruitori (compresi i docenti) non individualizzati, quindi meglio disposti ad assoggettarsi senza remore al discorso egemone. In altri termini, presupporrebbero e, in una qualche misura, produrrebbero monadi intrappolate nei loro originari recinti fisici e identitari (per esempio, le rispettive famiglie e culture di provenienza), nonché consegnate al destino sociale per ciascuna di esse stabilito dalla nascita.

Si dirà: più che a perspicaci ragionamenti, o a infausti presagi, queste ultime considerazioni – svincolate da ogni autentico proposito di esegesi cinematografica – somigliano ad appunti per un possibile racconto distopico. Vero. O è almeno quanto c'è da augurarsi. Mentre comunque già ci s'industria per capire, quale che poi sarà il nostro tempo prossimo venturo, su che basi e con chi provare ostinatamente a reinventare, domani, la tradizione dell'utopia. Nella certezza ch'essa potrà tornare a farsi progetto, solo se noi sapremo quanto prima affrancarci da quello straziato sentimento di nostalgia, da quella rinunciataria afflizione, ma anche da quello spontaneismo arruffone che, ormai da anni, tendiamo a scambiare per le uniche maniere ancora concesse di esserle fedeli.



Parigi non esiste più.  
*In girum imus nocte et consumimur igni* di Guy Debord

Francesco Biagi

Sì, mi vanto di fare un film con qualsiasi cosa; e trovo divertente che se ne lamentino coloro che hanno lasciato fare qualsiasi cosa di tutta la loro vita.

Guy Debord\*

Guy Debord non è mai stato un regista o un filosofo in senso tradizionale, ma uno stratega. Inesorabile nel mettere a punto il fuoco della rivolta, profeta compito nel preconizzare il risveglio delle coscienze fatte sorde e mute dalle fantasmagorie dell'economia di mercato. Odiava essere ridotto a teorico. E un simile disprezzo per la teoria derivava dalla volontà performativa di unire indissolubilmente il pensiero con la pratica quotidiana, l'esercizio spirituale dello studio<sup>1</sup> con la vita di ogni giorno. Ne troviamo conferma anche nella testimonianza di Giorgio Agamben a cui disse: «Non sono un filosofo, sono uno stratega»<sup>2</sup>. Perché Debord negherebbe con tale decisione lo statuto della filosofia? E infine: la negazione che ne consegue, quale sviluppo trova nel film che si vuole qui sottoporre a breve indagine?

La pellicola *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978)<sup>3</sup> si apre con un'inquadratura che ritrae degli spettatori seduti in sala. Un perfetto controcampo dove i medesimi spettatori scoprono se stessi nello schermo, il quale a sua volta è interscambiabile con la vita reale. La sequenza è scandita dalle parole:

\* G. Debord, *In girum imus nocte et consumimur igni*, in Id., *Opere Cinematografiche*, Bompiani, Milano, 2004, p. 147.

<sup>1</sup> Cfr.: P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988, p. 21.

<sup>2</sup> «Una volta, mentre discutevamo, vedendo che ero tentato di considerarlo un filosofo, Debord mi disse: "Non sono un filosofo, sono uno stratega". Debord ha visto il proprio tempo come una guerra incessante in cui tutta la sua vita era strategicamente impegnata» (G. Agamben, *Il cinema di Guy Debord*, in E. Ghezzi, R. Turigliatto [a cura di], *Guy Debord [contro] il cinema*, Il Castoro, Milano, 2001, p. 103).

<sup>3</sup> «Devo innanzitutto respingere la più falsa delle leggende, secondo la quale sarei una sorta di teorico delle rivoluzioni. Oggi, gli ometti paiono credere che abbia preso le cose per la teoria, che sia un costruttore di teoria, sapiente architettura che aspetta solo di essere abitata dal momento che se ne conosce l'indirizzo» (G. Debord, *In girum imus nocte et consumimur igni*, cit., p. 151).

In questo film non farò alcuna concessione al pubblico. [...] innanzitutto è abbastanza notorio che non ho mai fatto concessioni alle idee dominanti della mia epoca, né ad alcuno dei poteri esistenti. [...] nello specchio algido dello schermo, gli spettatori non vedono in questo momento niente che evochi i cittadini rispettabili di una democrazia. Ecco appunto l'essenziale: questo pubblico così perfettamente privato di libertà, e che ha sopportato tutto, merita meno di ogni altro di essere trattato con riguardo<sup>4</sup>.

Il pubblico è simultaneamente destinatario dell'analisi politica di Debord e suo bersaglio, accusato di ignavia e di apatia di fronte all'*immagine di sogno* cui è sottoposto. Allo stesso tempo la passività dello spettatore non è solo conseguenza ineluttabile del sistema spettacolare in cui egli è immerso, ma anche un tratto cromatico della tonalità di vita dell'uomo moderno. Lentamente seguono poi immagini rapinate (*detournate*) dalla pubblicità, le quali rappresentano per mezzo di un perverso realismo l'esistenza piccolo-borghese del popolo assuefatto alla società dei consumi<sup>5</sup>. Più ci si addentra nella narrazione cinematografica, più si disvela l'incubo distopico all'interno del quale Debord ci guida. Nell'era del godimento consumista, di fatto, l'uomo muore:

Collezionano le miserie e le umiliazioni di tutti i sistemi di sfruttamento del passato, ignorandone soltanto la rivolta. Somigliano molto agli schiavi, perché sono parcheggiati in massa, e stretti, in cattivi casamenti malsani e lugubri; mal nutriti da un'alimentazione inquinata e senza gusto; [...] continuamente e meschinamente sorvegliati; tenuti nell'analfabetismo modernizzato e nelle superstizioni spettacolari che corrispondono agli interessi dei loro padroni<sup>6</sup>.

La società dello Spettacolo, stadio avanzato del capitalismo esemplificato da Karl Marx, parrebbe presentare tratti in comune con il protagonista del romanzo di Robert Luis Stevenson *Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*: da una parte la società spettacolare appare affascinante e desiderabile (Dottor Jekyll), dall'altra lugubre e degradante (Mister Hyde).

Dopo aver messo a fuoco alcune delle questioni legate al vivere quotidiano dell'uomo moderno, Guy Debord introduce la critica all'organizzazione dell'urbano<sup>7</sup>. La so-

<sup>4</sup> G. Debord, *In girum imus nocte et consumimur igni*, cit., pp. 133-134.

<sup>5</sup> «Questa vita e questo cinema sono ugualmente poca cosa; ed è per questo che sono scambiabili con indifferenza. [...] Sono dei salariati poveri che si credono dei proprietari, degli ignoranti mistificati che si credono istruiti, e dei morti che credono di votare. Come li ha trattati duramente il sistema di produzione!» (*Ibid.*, p. 135).

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 135-136.

<sup>7</sup> «Sono trapiantati lontano dalle loro province o dai loro quartieri, in un paesaggio nuovo e ostile, secondo le convenienze concentrazionarie dell'industria attuale. Sono solamente cifre in grafici tracciati da imbecilli. Muoiono [...] a ogni innovazione tecnica proficua per i vari imprenditori di uno scenario di cui sono i primi a farne le spese. Le loro dure condizioni di esistenza comportano la loro degenerazione fisica, intellettuale, mentale» (*Ibid.*, p. 136).

cietà spettacolare, quando si mostra nell'incarnazione dell'*immagine di sogno*, offre il meglio di sé. Si presenta come un vissuto colmo di opportunità, di scelte e di libertà: il mercato concede all'uomo tutto il godimento possibile. Tuttavia, vi è un lato diabolico – e qui entra in gioco il volto Hyde – nell'aver progettato uno spazio urbano funzionale alla produzione industriale. Più volte Debord indica i limiti dell'architettura funzionalista di Le Corbusier, confrontando la Parigi ottocentesca con quella della seconda metà del Novecento. Alla democrazia delle opportunità nel mercato, Debord contrappone le disuguaglianze che emergono nel quotidiano e nell'urbano.

È questo un uomo, che vive accatastato in grandi edifici accanto al quartiere industriale dove lavora? È questo un uomo, che vive alienato prima nel posto di lavoro e poi nei luoghi della riproduzione della vita quotidiana privata e pubblica? La vita in questo tipo di città è degna dei valori universali a cui si appella il liberalismo borghese? È degna una vita passata fra il lavoro e il tempo libero quotidiano, vissuta tra un appartamento in periferia e qualche divertimento goduto?<sup>8</sup> La risposta è negativa, a partire dalla messa in evidenza dei paradossi della vita moderna: alle possibilità offerte dal mercato, corrisponde un alto grado di sfruttamento.

Tuttavia l'analisi si complica ulteriormente: tale stile di vita è imposto dallo Spettacolo in un regime formale di libera scelta. I dispositivi di governo, pur disciplinando le condotte di vita, permettono un certo grado di accettabilità dello sfruttamento, in cambio del "tempo libero", regno del principio di piacere e del godimento sfrenato. Pertanto, la soggettività prodotta dallo Spettacolo – secondo Debord – è ancora più asservita rispetto all'operaio di fabbrica ottocentesco studiato da Karl Marx. L'accesso ai beni di consumo e al benessere sociale non ha rappresentato una progressione nel godimento dei diritti, bensì l'occasione di progettare nuove tecnologie di potere. Come spiega la voce di Debord nello scorrere dei fotogrammi, ai proletari moderni – immersi nelle fantasmagorie della merce e del consumo – è persino sottratta l'educazione dei figli, ai quali già impartisce insegnamento pedagogico lo Spettacolo stesso. È a questo punto che si snoda la riflessione sull'incomunicabilità, la mancanza di un autentico dialogo fra uomini, la quale rende tutti obbedienti allo Spettacolo. Ogni individuo è sottratto da un'autentica relazione con l'altro, ogni cosa è mediata dal futile consumo e dal fascino mistico della merce<sup>9</sup>.

Ritengo fondamentale soffermarci ancora un attimo intorno alle riflessioni sullo spazio urbano di Parigi. Guy Debord denuncia in modo tagliente la privatizzazione de-

<sup>8</sup> «Sono rigorosamente costretti a risiedere in uno spazio unico: lo stesso circuito di abitazioni, uffici, autostrade, vacanze e aeroporti sempre identici» (*Ibid.*, p. 138).

<sup>9</sup> «Si parla loro sempre come a bambini obbedienti. [...] Separati fra loro dalla perdita generale di ogni linguaggio adeguato ai fatti, perdita che proibisce il minimo dialogo; separati dalla loro incessante concorrenza, sempre incalzata dalla frusta, nel consumo ostentato del nulla [...] sono anche separati dai propri figli, che costituivano fino a ieri l'unica proprietà di coloro che non possiedono nulla» (*Ibid.*, p. 137).

gli spazi, la speculazione edilizia e i processi di gentrificazione dei quartieri centrali, ancora abitati dai gruppi più umili e meno abbienti, funzionali a ingrassare la rendita immobiliare. Il 'narratore' intravede quindi come lo spazio stesso sia diventato merce di scambio, oggetto di profitto a prescindere dai reali bisogni dell'uomo:

In centro non vi erano case deserte, o rivendute a spettatori di cinema nati altrove, sotto altre travi a vista. La merce moderna non era ancora venuta a mostrarci tutto ciò che si può fare di una strada. Nessuno, a causa degli urbanisti, era obbligato ad andare a dormire lontano. Non si era ancora visto, per colpa del governo, il cielo oscurarsi e il bel tempo sparire, e la falsa nebbia dell'inquinamento avvolgere in permanenza la circolazione meccanica delle cose, in questa valle di desolazione. [...] Parigi non esiste più. La distruzione di Parigi non è che un'illustrazione esemplare della malattia mortale che colpisce in questo momento tutte le grandi città, e questa stessa malattia non è che uno dei numerosi sintomi della decadenza materiale di una società<sup>10</sup>.

Mentre pronuncia simili parole, appare l'immagine di una cartina di Parigi risalente al diciannovesimo secolo. A partire dalle trasformazioni urbane della città, l'autore sostiene che sia cambiata anche la vita quotidiana degli uomini. Tessuto urbano e vita quotidiana sono strettamente legati<sup>11</sup>: il degradarsi e disfarsi dell'uno è strettamente legato al deperimento dell'altra. È l'esempio di quei processi sociali che stanno accadendo in tante altre città. Non solo a Parigi, è morta l'idea di città che fino ad allora aveva trovato realizzazione concreta. La capitale di Francia non sopravvive all'intervento massiccio dell'industrializzazione introdotta nel secondo dopoguerra. Se il Barone Haussmann aveva sventrato le vie e i quartieri parigini per neutralizzare nuove insurrezioni urbane, il capitalismo fordista aveva completato il progetto, disciplinando le condotte dei cittadini.

Di fatto l'autore disprezza lo spettatore contemporaneo, contrapponendogli quel popolo parigino che alzò la testa e si ribellò contro il potere costituito più volte lungo tutto l'Ottocento e che, seppur oppresso e vessato dalle classi dominanti, fu protagonista della propria storia e della propria vita, non cedendo in modo supino al sistema che lo opprimeva: «Non se ne erano ancora scacciati e dispersi gli abitanti. Vi restava un popolo, che aveva fatto le barricate dieci volte e messo in fuga dei re. Era un popolo che non si contentava di immagini»<sup>12</sup>. Debord rende omaggio al popolo della Comune e a chi prima di esso aveva sollevato le barricate, poiché quella cittadinanza insorgente era stata capace di non conformarsi, di non accettare compromessi, e assumere – fino

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 155-157.

<sup>11</sup> Questa intuizione è stata condivisa per molto tempo con il filosofo e sociologo urbano Henri Lefebvre, prima di rompere la storica amicizia. Per una ricostruzione dei rapporti tra Lefebvre, Guy Debord e il gruppo dei situazionisti si veda: A. Merrifield, *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*, Routledge, New York, 2006, pp. 30-38.

<sup>12</sup> G. Debord, *In girum imus nocte et consumimur igni*, cit., p. 155.

in fondo – la propria condizione, nella durezza della vita quotidiana. La popolazione parigina in rivolta, o meglio capace di ribellarsi di fronte all'ingiustizia, è così contrapposta alla massa amorfa e indifferenziata manipolata dallo Spettacolo. La tragedia che mette in scena Debord è quindi quella di una soggettività politica quasi estinta, di un'identità culturale e sociale cancellata e ormai dispersa.

Tuttavia non possiamo non interrogarci: quale cinema e quale filosofia sono ancora possibili? Se l'intera vita è così putrefatta dal sistema spettacolare, come risvegliarsi dall'incubo traumatico del capitalismo? In primo luogo, e per riprendere la suggestione d'apertura, l'autore rifiuta lo statuto di regista e di filosofo proprio nel momento in cui fonde esperienza cinematografica e filosofia per dare alla luce un'opera come *In girum imus nocte et consumimur igni*. Il *détournement* è lo strumento attraverso il quale l'autore celebra il matrimonio fra le due. Possiamo sostenere che l'autore reinventa radicalmente il montaggio, materializzando in scena il concetto di *immagine dialettica* di Walter Benjamin<sup>13</sup>. Egli introduce la pratica della citazione-*détournement* nel cinema, dimostrando con acutezza come sia possibile una critica del capitalismo che si è fatto immagine, puro Spettacolo, ovvero massimo stadio dell'evoluzione storica di un sistema. Debord pertanto lo destruttura fino al sabotaggio nella sua trasformazione più elevata: l'immagine<sup>14</sup>. In un simile contesto la parola *détournement* acquista appieno il significato di "spiazzamento", "dirottamento" e "sottrazione" di un concetto che antecedentemente faceva parte del linguaggio spettacolare, per poi essere appunto "spogliato", messo a critica, e utilizzato contro lo Spettacolo stesso. È questo un frammento strappato dalla sua dimensione di falsità, e sottoposto a critica per scorgere in esso la rivelazione della verità concreta<sup>15</sup>.

La tecnica del *détournement*, oltre a essere ampiamente utilizzata nella sequenza di immagini che si susseguono con la voce fuori campo dell'autore, compare anche nella frase latina che viene ripresa nel titolo. La cultura classica attribuisce la citazione a Virgilio, nonostante non si riscontri esplicitamente nei testi giunti fino a noi<sup>16</sup>. La tra-

<sup>13</sup> Cfr.: G. Agamben, *Il cinema di Guy Debord*, cit., pp. 103-107.

<sup>14</sup> «Il cinema di cui parlo qui è questa imitazione insensata di una vita insensata, una rappresentazione ingegnosa per non dire nulla, capace di ingannare per un'ora la noia con il riflesso della stessa noia; questa vile imitazione che è la vittima del presente e il falso testimone dell'avvenire; che, tramite molte finzioni e grandi spettacoli, non fa che consumarsi inutilmente accumulando immagini che il tempo porta via. Che rispetto da bambini per le immagini! Si addice a questa plebe della vanità» (G. Debord, *In girum imus nocte et consumimur igni*, cit., p. 145).

<sup>15</sup> «Il *détournement* è il contrario della citazione, dell'autorità teorica sempre falsificata per il solo fatto di essere divenuta citazione; frammento strappato dal suo contesto, dal suo movimento, e in definitiva dalla sua epoca in quanto riferimento globale come dall'opzione precisa che essa era all'interno di questo riferimento, esattamente riconosciuto o misconosciuto. [...] Il *détournement* non ha fondato la sua causa su nulla di esterno alla sua pura verità come critica presente» (G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, Sugarco, Milano, 1990, pp. 222-223).

<sup>16</sup> Cfr.: M. Canosa, *In girum imus nocte et consumimur igni*, in M. Dall'Asta – M. Grosoli (a cura

dizione le attribuisce un fascino magico in virtù del suo essere palindromo, come accade per il film medesimo che si conclude infatti con le parole «À reprendre depuis le début»<sup>17</sup>. Possiamo ipotizzare due interpretazioni a proposito della scelta di questo titolo. La prima ci fa pensare al fatto che il palindromo possa rappresentare la Società dello Spettacolo, metafora di un modulo coatto sempre identico, che si ripete all'infinito, dentro al quale l'uomo si perde, erra e non ritrova più la sua autenticità. Il capitalismo, come specifica modalità di creazione del mondo portata fino all'estremo dello stadio spettacolare, è paragonabile pertanto a un *pattern* sclerotizzato che non ammette differenti declinazioni, luogo in cui l'uomo moderno vagherebbe senza meta, consumato dalle braci disumanizzanti dello Spettacolo.

La seconda ipotesi, che per altro non è in contraddizione con la prima, vede nel titolo un richiamo alla deriva urbana e alla *flânerie* situazionista, pratica per mezzo della quale i rivoluzionari situazionisti vagherebbero per la città seminando la fiamma della rivolta. Secondo questa interpretazione il consumarsi dell'incendio sarebbe attribuito allo spirito critico, alla possibilità di riattivare una coscienza sociale, e – infine – alla miccia della ribellione che il movimento situazionista voleva disseminare. Il fuoco, in una simile circostanza, è metafora della vitalità umana riassorbita nella fantasmagorica vita quotidiana dello Spettacolo; un barlume di speranza che divampa per sovvertire l'oppressione del potere costituito, annunciando così la possibilità di costruire nuove situazioni di vita al di fuori del modello spettacolare.

Resta a noi decidere cosa fare di fronte alla visione di questo film quasi quarantanni dopo. La prima ipotesi è ancora valida: siamo continuamente divorati oggi dal falò dell'ottusità neoliberista, a cavallo fra spettacolo, miseria materiale e sociale. Tuttavia l'eredità performativa che ci lascia Guy Debord parrebbe essere sedimentata nella seconda ipotesi: riattivare il sapere critico, avere il coraggio di smascherare la distopia neoliberale, tentare nuove vie di emancipazione sociale.

di), *Consumato dal fuoco: il cinema di Guy Debord*, Edizioni ETS, Pisa, 2011, p. 191.

<sup>17</sup> «Ma niente traduceva questo presente senza via d'uscita e senza riposo come l'antica frase che ritorna integralmente su se stessa, essendo costruita lettera per lettera come un labirinto da cui non si può uscire, di modo che essa accorda così perfettamente la forma e il contenuto della perdizione: *In girum imus nocte et consumimur igni*. Giriamo in tondo nella notte e siamo consumati dal fuoco» (G. Debord, *In girum imus nocte et consumimur igni*, cit., p. 168).

FILOSOFIA



Marx alla prova del XXI secolo.  
Recensione di: Marcello Musto (a cura di),  
*Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture*

*Francesco Biagi*

Non è semplice recensire l'ultimo volume curato da Marcello Musto dal titolo *Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture* (Donzelli, Roma, 2019, pp. 470): si tratta di un testo a vocazione enciclopedica. Ventidue capitoli e ventidue autori per ventidue voci che chiarificano e riattualizzano, nel nuovo secolo XXI, il *corpus* bibliografico di Karl Marx. Scrive Musto nella prefazione: "In seguito alla crisi economica del 2008, Karl Marx è ritornato di moda. Da allora, in numerosi quotidiani, riviste e libri accademici è stato costantemente osservato che il suo pensiero risulta ancora indispensabile per comprendere le contraddizioni del capitalismo e i suoi meccanismi distruttivi. [...] Questo libro [...] si prefigge di presentare un Marx per molti aspetti differente da quello conosciuto attraverso le correnti dominanti del marxismo novecentesco. Esso muove dal duplice intento di ridiscutere, in modo critico e innovativo, i temi classici della riflessione di Marx e di sviluppare un'analisi approfondita di alcune tematiche fino a oggi ancora non sufficientemente accostate al suo pensiero. Questo volume si offre, dunque, come uno strumento prezioso sia per riavvicinare Marx a quanti ritengono, erroneamente, che sia già stato scritto o detto tutto sulla sua opera, sia per presentare questo autore a una nuova generazione di lettori che non hanno ancora avuto modo di avvicinarsi ai suoi scritti. Oggi risulta evidente la necessità di aggiornare molto di quanto Marx scrisse oltre centocinquanta anni fa. Al contempo, le fondamenta della sua analisi continuano a offrirci insostituibili armi critiche per ripensare la costruzione di una società alternativa al capitalismo"<sup>1</sup>. L'obiettivo è quello di presentare "un Marx molto diverso da quello dogmatico, economicista ed eurocentrico che a lungo ha dominato la scena" (p. XII).

L'operazione editoriale è interessante non solo perché il volume in origine nasce per

<sup>1</sup> M. Musto (a cura di), *Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli, Roma, 2019, pp. XI-XIII. D'ora in avanti le pagine saranno indicate nel testo fra parentesi tonde.

la lingua inglese, ma anche perché sta per essere pubblicato progressivamente in tante altre lingue: quasi l'autore volesse fornire uno strumento a livello internazionale *per meglio comprendere il mondo con Marx*. Per Musto (come scrive nel suo capitolo dedicato alla voce "comunismo") e seguendo Walter Benjamin, oggi si dipana una "nuova ora" per la leggibilità delle opere di Marx, grazie alla fine dei socialismi reali conosciuti nel Novecento (pp. 45-46). Si tratta di ritornare agli scritti di Marx non per velleità filologiche, ma per comprendere come reinventare un polo di resistenza anti-capitalista simultaneamente sul piano della teoria e della pratica politica. Da un lato, sul piano della teoria perché non esiste autore più citato e più incompreso di Marx, tanto che egli stesso rifiutò di considerarsi "marxista" (lo ricorda Wallerstein nella voce "marxismi" a p. 431). Dall'altro, sul piano della pratica perché – per i motivi più svariati, dopo quasi un secolo e mezzo dalla sua morte – la Comune di Parigi rimane ancora l'unica esperienza politica di "socialismo realizzato" che si avvicina alle teorizzazioni del Moro di Treviri. Di conseguenza, siamo di fronte a una pubblicazione profondamente demistificatrice di stereotipi e pregiudizi. Seguendo la strada tracciata da Musto, potremmo dire che nel XXI secolo potremmo forse iniziare a poterci dire veramente "marxiani", ma sicuramente non più "marxisti".

Un'ulteriore merito del libro è la rilettura di Marx attraverso significati e lemmi: simile modalità permette al lettore di non spaventarsi di fronte alle quasi cinquecento pagine, vi è la possibilità di immergersi nel pensiero dell'autore iniziando dalla voce che più lo incuriosisce. I capitoli dedicati a "capitalismo" (Michael R. Krätke), "democrazia" (Ellen Meiksins Wood) e "ecologia" (John Bellamy Foster) dispiegano un pensiero marxiano estremamente utile per ordinare le idee di fronte alla pandemia di coronavirus in corso. Altre voci come "eguaglianza di genere" (Heather A. Brown), "nazionalismo" (Kevin B. Anderson), "migrazioni" (Pietro Basso), "colonialismo" (Sandro Mezzadra e Ranabir samaddar) e "Stato" (Bob Jessop) mettono in ordine il dibattito avvelenato da populisti di sinistra e da nuovi socialisti-nazionalisti desiderosi di piegare l'eredità di Marx ai bisogni del cosiddetto "maschio bianco occidentale". Ancora, i termini "globalizzazione" (Seongjin Jeong), "guerra e relazioni internazionali" (Benno Teschke) e "religione" (Gilbert Achcar) dimostrano la poliedricità del Moro e la sua grande capacità di misurarsi con l'essere-in-comune-degli-uomini a partire da diversi piani di convivenza sociale. Parole come "educazione" (Robin Small), "arte" (Isabelle Garo) e "tecnologia e scienza" (Amy E. Wendling) permettono di comprendere come, di volta in volta, sia molto riduttivo assegnare a Marx un'etichetta disciplinare. Infine, "proletariato" (Marcel van der Linden), "lotta di classe" (Alex Callinicos), "organizzazione politica" (Peter Hudis), "rivoluzione" (Michael Löwy), "lavoro" (Ricardo Antunes) e "capitale e temporalità" (Moishe Postone) sono voci che tratteggiano una nuova costellazione del dibattito sull'emancipazione e la liberazione umana: riscopriamo un Marx in profonda antitesi, per esempio, nei confronti dei regimi "totalitari", anzi, è a partire dalla realizzazione concreta delle libertà umane che l'autore pensa una possibile alternativa anti-capitalista.

Al fine di non rimanere prigionieri di un registro linguistico elogiativo nei confronti del volume che si va a recensire, come studioso che – dal punto di vista marxiano e sulla scia di Henri Lefebvre – si misura con la questione urbana e gli studi sociali sulla produzione dello spazio operata dal capitalismo, vorrei evidenziare un limite. L'opera è carente di un capitolo che discuta la città, l'urbano e quella produzione dello spazio capitalista che ha progressivamente iniziato a modellare lo spazio di vita umano dalla rivoluzione industriale fino ad oggi. Sarebbe stato utile avere un capitolo su tale problema scritto dal pugno – per esempio – di David Harvey o di Mike Davis, per citare solo due tra gli autori più celebri che – con Marx – hanno riflettuto su come il capitale abbia vampirizzato anche la dimensione spaziale.

Infine, tale considerazione critica, è bene specificare, ha un intento costruttivo e si muove nel medesimo campo aperto dal curatore. Sono convinto che sia necessario provare a riscattare le prospettive di ricerca inaugurate da Marx, con l'intenzione di riavviare una nuova stagione di studi di teoria critica capaci di risvegliare la società e l'accademia dalla "sbornia neoliberista" che ci ha impoverito, da un lato, nella materialità della nostra vita quotidiana, dall'altro nella possibilità di avere luoghi liberi e indipendenti dalle logiche di mercato dove l'essere umano possa progredire con il suo intelletto. Mark Fisher ricorda in *Realismo capitalista* come ci abbiano convinto del fatto che sia più semplice immaginare la fine del mondo rispetto alla possibilità di una fine del capitalismo. Non vogliamo rassegnarci a questo, nonostante il governo inglese, dopo Bolsonaro in Brasile<sup>2</sup>, metta al bando per legge gli studi anti-capitalisti<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Si veda: AA.VV., "Com visão utilitarista da pesquisa científica, governo Bolsonaro ataca Ciências Humanas e Sociais", Sinduffs, 8 aprile 2020, online: <https://sinduffs.org.br/noticias/mobilizacao/com-visao-utilitarista-da-pesquisa-cientifica-governo-bolsonaro-ataca-ciencias-humanas-e-sociais/>.

<sup>3</sup> Si veda: M. Busby, "Schools in England told not to use material from anti-capitalist groups", The Guardian, 27 settembre 2020, online: <https://www.theguardian.com/education/2020/sep/27/uk-schools-told-not-to-use-anti-capitalist-material-in-teaching?fbclid=IwAR2p515bHzW5CfuZ7f0nv9PKmuEGyoVOEvrAFAul89dzsxlVnVBsVC2ts-I>.



## Di monaci in battaglia e di comunismo orante

*Marcello Tari*

Voce del monaco nella battaglia. Voci di tutti gli oppressi del mondo: infinite voci qui raccolte nella voce di un orante attraversato da tutte le passioni.

D.M. Turollo

Nel suo testo *Lontano da dove* Fabio Milana<sup>1</sup> ci dice cose di grande rilievo, alcune così profonde da scoraggiare qualsiasi considerazione frettolosa. A dispetto del suo titolo mi sento molto vicino allo spirito dello scritto, tuttavia c'è un passaggio nel suo ragionamento in cui riconosco una differenza di sensibilità che vorrei discutere, rischiando delle semplificazioni e consapevole di praticare un terreno non facile. Si tratta di qualcosa che forse rientra nelle difficili relazioni tra il campo della politica e la dimensione spirituale ma, nello specifico, vorrei parlare del modo di intendere il comunismo e del suo rapporto col cristianesimo. Quando si trattano queste questioni appaiono sovente differenze di prospettive e incomprensioni le quali, a loro volta, si riflettono in valutazioni discordanti circa le medesime realtà.

L'incomprensione quasi sempre deriva dalle diverse esperienze di vita, ma se si instaura un dialogo non è insormontabile. Si può infatti sperimentare la stessa cosa, la stessa verità, in tempi diversi con strumenti diversi e con disposizione d'animo diverso, ne risulterà spesso una disarmonia nel significato che gli si dà. Per provare a venire a capo di un'incomprensione di questo tipo bisogna dunque confrontarsi in amicizia, tenendo ben fermo il riferimento a quella stessa verità dalla quale si sono comunque generati i diversi cammini. La differenza di prospettiva la riferisco più in generale al nodo ingarbugliato di ciò che sta attorno ai ragionamenti su fede e politica, spiritualità e politica e così via, un nodo che credo affondi in un grande malinteso che caratterizza la storia d'Occidente e che, se un giorno venisse chiarito, potrebbe aiutare a illuminare le aporie che Milana segnala nel suo testo, pure se dubito possa essere mai sciolto.

In questo intervento discuterò quindi del comunismo e dell'incomprensione che sempre genera la sua evocazione, mentre per quanto riguarda la questione, almeno per

<sup>1</sup> <https://quieora.ink/?p=4492>.

me di maggior difficoltà, della relazione tra politica e spiritualità, cercherò magari di tornarvi in un secondo momento nella speranza che nel frattempo altri possano scriverne.

\*

Non ho mai limitato il significato del comunismo alla storia tutta moderna del movimento operaio organizzato e dei suoi partiti, l'ho invece sempre pensato come un'esigenza, antica attuale e futura, presente in quella tensione che con padre David Maria Turoldo potrei descrivere come una «disperazione contro l'avvenire e speranza nell'assolutamente impreveduto». L'avvenire è ovviamente il corso della storia con la sua catena di ingiustizie, povertà, oppressione e quindi di peccato, l'assolutamente impreveduto è la sua redenzione o «la resurrezione, tradotta nella realtà dell'esperienza personale e nella storia»<sup>2</sup>. Qualcosa cioè che possa dare conto, teoricamente e praticamente, di quelle «disperate speranze»<sup>3</sup> che titolano anche l'ispirata riflessione che Mario Tronti ha condotto sull'utopia alcuni mesi fa. Non solo, ma per me risuona come se, nell'intervallo tra disperazione e speranza, «comunismo» sia una chiamata certo a combattere, ma anche a emendarsi e a condividere le proprie povertà, all'amicizia con i propri compagni d'avventura e con tutte quelle vite oppresse che gridano giustizia e, infine ma non per ultimo, a praticare uno spazio e un tempo di contemplazione. Un appello che ritengo essere al fondo sempre lo stesso, da secoli e secoli. Rispondere ad una chiamata, infatti, non è la stessa cosa di un atto di volontà e penso sia maggiormente difficile tanto da intendere che da seguire; dopo un iniziale entusiasmo dovuto alla forza dell'appello, ai più difatti non riesce di essergli fedeli più a lungo di una pur intensa stagione, mentre i restanti sono destinati a inciampare e cadere e tentare di rialzarsi fino alla fine.

Vi è da dire preliminarmente che, al suo ingresso nella «sfera pubblica», la generazione a cui appartengo si è dovuta confrontare con una situazione storica nella quale tutti gli apparati di organizzazione e di pensiero del movimento operaio stavano crollando. Direi di più: ci siamo trovati da subito a dover fare i conti con un'epoca il cui nichilismo regnante si traduce nel sospetto e l'emarginazione, se non la persecuzione, nei confronti di coloro che insistono nel credere profondamente in qualcosa e a viverne le conseguenze. Questo ha voluto dire da un lato convivere con una certa povertà d'esperienza, dall'altra la necessità di costruirsi un orizzonte più vasto di quello rappresentato dalla modernità agonizzante, sfondando, a martellate al bisogno, le paratie strette che ci venivano offerte da una società civile sempre più stanca e, tranne rarissime eccezioni, da una letteratura militante che non faceva che confonderci più di quanto già non fossimo. Da un lato ciò ci ha reso degli erranti, in ambo i sensi possibili, dall'altro ha si-

<sup>2</sup> “Ma canterò sempre”, in D.M. Turoldo, *O sensi miei. Poesie 1948-1988*, Rizzoli, Milano 1990, p. 444.

<sup>3</sup> <https://www.centroriformastato.it/disperate-speranze/>.

gnificato dare una nuova profondità storica al comunismo, il che vuol dire anche dargli una profondità nel presente che non poteva che venire dalla passione per quell'imprevisto assoluto. Pensare il comunismo sulla verticale della storia vuol dire che esso è antico quanto la nostra civiltà, farlo su quella della vita significa farne motivo di conversione. Essere antichi e sempre nuovi.

Abbiamo conservato gelosamente in noi preziose schegge di quella storia che stava finendo, ma capivamo bene che se il comunismo fosse stato solamente quello sperimentato da Marx in poi, fino a quello che Milana chiama «comunismo realizzato», non c'era più partita per noi, se invece lo si fosse appreso e vissuto come un'esigenza antropologica della quale il comunismo novecentesco è stata solo l'ultima emergenza, allora valeva ancora la pena battersi. Non c'era molto forse in quel pensiero, ma era qualcosa. In quel qualcosa v'è anche il fatto, sperimentato più volte, che ogni tentativo di creare una «comune» entra in una costellazione affettiva con lo spirito del cristianesimo primitivo, lo si riconosca o meno.

È per questi motivi «esperienziali» che trovo insoddisfacente, pur se ha certamente delle ragioni, la tesi di Milana sul fatto che sarebbe stato il comunismo, che lui intende evidentemente nel senso di movimento operaio organizzato, a influenzare nella modernità il cristianesimo e in particolare il cattolicesimo, e non che il comunismo abbia a che fare originariamente col cristianesimo, come è detto nel testo che ha dato avvio a questa rubrica<sup>4</sup>. Premetto che la mia intenzione non è di carattere storiografico e che non intendo convincere nessuno da un lato e dall'altro ma, più modestamente, dare conto di un'esperienza di vita e di pensiero.

Ciò che vorrei sostenere è che la «valenza inattiva» che Milana attribuisce al Vangelo rispetto alle ragioni del comunismo e che, a suo avviso, si sarebbe attivata solo nella modernità e a causa di questa, in realtà è già attiva e fondante nella vita delle prime comunità cristiane testimoniata dal Nuovo Testamento. Non sono per nulla convinto che nella Bibbia non vi sia alcun nesso tra povertà/ricchezza e giustizia/ingiustizia ma è senz'altro vero, come scrive Milana, che nel Vangelo non vi è alcun progetto di rivoluzione politica o di riforma sociale, ma qui c'entra l'argomento spinoso «politica e spiritualità». È però innegabile che contenga un appello pressante a rivoluzionare la propria maniera di vivere. Tutto sta nel credere o meno al fatto che questa conversione della vita abbia effetti sulla politica, sulla società, sul mondo. La mia questione è: dove si colloca il comunismo, in quella conversione o solamente dopo, nella politica?

Come vedremo non è certo un argomento nuovo quello che ho evocato, tuttavia ogni tanto è bene riprenderlo, oltre al fatto che qui interessa anche per il legame che possiede con la tematica del monachesimo che abbiamo voluto mettere in rilievo. È proprio l'assolutizzazione del «comunismo realizzato», obliando quelle origini e le sue successive irradiazioni affettive, che credo abbia non solo prodotto un generalizzato senso di impotenza ma ha creato quell'ambiguità per la quale persino il Papa, ogni

<sup>4</sup> <https://quieora.ink/?p=4335>.

volta che predica contro il capitalismo, deve precisare che non è un comunista ma un seguace del Vangelo. Proprio nei giorni in cui scrivo, durante una catechesi tenuta il 26 agosto<sup>5</sup>, Francesco I ha attaccato pesantemente l'attuale sistema economico-politico, radicato in un'antropologia che ha chiamato quella dell'*homo aeconomicus*, mentre quando ha voluto indicare un esempio da seguire *oggi*, non ha potuto che rievocare la radicalità del modo di vita delle prime comunità cristiane: «consapevoli di formare un solo cuore e una sola anima, mettevano tutti i loro beni in comune».

\*

In una sua pubblicazione del 1945 dal titolo *La chiesa e il comunismo*, Ernesto Buonaiuti cominciava la sua trattazione, dedicata alle burrascose relazioni tra chiesa cattolica e movimento operaio organizzato tra il XIX e il XX secolo, con queste forti parole: «Il Cristianesimo è nato comunista, e il comunismo è nato cristiano. Si tratta, naturalmente, di intendersi però così sul significato della parola *cristianesimo*, così come sul significato della parola *comunismo*»<sup>6</sup>. Le conclusioni del suo piccolo studio in effetti danno in buona misura ragione a quello che dice Milana nel suo intervento, nel senso che la dottrina sociale cattolica ad un certo punto ha *dovuto* misurarsi con il movimento operaio, con la provocazione che l'esistenza di questo portava alla sua «pietà», tuttavia ciò che mi interessa mettere in rilievo è il senso di quella frase iniziale, la quale suona come un vero e proprio teorema che, in quell'anno cruciale, sfidava apertamente le ragioni dei due campi. Mi si potrà dire che Buonaiuti non è un buon esempio per cominciare, considerato che fu condannato dalla gerarchia ecclesiastica per «modernismo». Quindi chiamerò in causa altre voci a darmi manforte, di diversa sensibilità ma tutte egualmente «oranti» nel senso del verso che fa da epigrafe a questo scritto.

Una è la voce di Thomas Merton, un monaco trappista americano che in uno dei suoi primi libri, *Le acque di Siloe*<sup>7</sup>, il quale pur essendo contemporaneo di quello di Buonaiuti di tutto può essere accusato tranne che di modernismo, tocca la questione del comunismo in diverse occasioni. La seconda è ancora quella di padre Tuoldo, un frate e un poeta che ha attraversato il Novecento partecipando a tutte le sue avventure e tribolazioni, il quale mal sopportava lo si definisse «prete di sinistra» o del «dissenso» e invece si descriveva volentieri come un «rivoluzionario tradizionalista»; qualcuno la cui vita, diceva con un brillante gioco di parole, non apparteneva né al dissenso né tantomeno al consenso bensì alla ricerca del senso. La terza è di Heiner Müller, il grande drammaturgo e poeta della RDT, che ha molto riflettuto sul rapporto strategico che a suo avviso esiste tra comunismo e cristianesimo.

<sup>5</sup> [http://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200826\\_udienza-generale.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200826_udienza-generale.html).

<sup>6</sup> E. Buonaiuti, *La chiesa e il comunismo*, Bompiani, Milano 1945, p. 5.

<sup>7</sup> T. Merton, *Le acque di Siloe*, Garzanti, Milano 1974.

Credo si possa dire con una certa sicurezza che Buonaiuti con il suo “teorema”, per quanto concerne il cristianesimo, intendesse indicare gli antichi tempi della chiesa nascente e, per quanto riguarda il comunismo, un’esperienza che in maniera più o meno latente ha attraversato tutta la nostra storia e che però ha avuto inizio in quegli stessi tempi e luoghi per poi seguire un’autonoma traiettoria.

In molti, da ultimo nella letteratura rivoluzionaria il Comitato Invisibile<sup>8</sup>, hanno scritto che già nell’Antico Testamento si possono facilmente rilevare rimandi a una certa concezione comunistica – «non vi sarà alcun bisognoso in mezzo a voi» (Dt 15,4) – tuttavia è solamente negli *Atti degli apostoli* che troviamo descritta una *pratica di vita* comunista in atto: «La moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un’anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune. (...) Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l’importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno» (Atti 4, 32-35). Non si tratta affatto del mito kitsch del «Gesù socialista» che propagandarono le giovani organizzazioni operaie, bensì dell’esperienza che i cristiani dei primi tempi hanno fatto nel tentativo di organizzarsi secondo l’annuncio messianico, dandosi non una teoria, che non c’è, ma una forma di vita comune che implica la presenza di un’autorità spirituale, la quale forma rimarrà sempre non solo il riferimento di ogni esperienza di vita monastica, ma si iscriverà in tutti gli esperimenti di liberazione retti da due orientamenti fondamentali: 1) che tutto sia in comune; 2) da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni. Con buone ragioni allora, al di là della discutibilità della sua teologia, il già gesuita José Porfirio Miranda ha potuto scrivere nel suo *Comunismo en la Biblia*: «L’origine dell’idea comunista nella storia occidentale è il Nuovo Testamento, non Giamblico o Platone»<sup>9</sup>. Tale tradizione si è via via smarrita proprio perché se è vero che *Scriptura crescit cum legente*, quando non la si legge più nello spirito essa diventa un vecchio libro dal quale pescare qualche massima moraleggiante oppure qualche argomento a favore o contro di qualche idea o istituzione, rischiando seriamente l’oblio; così è anche per i modi di vita che crescono con la lettura, se non sono vissuti, cioè praticati anche loro nello spirito, vengono dimenticati oppure cristallizzati in un’immagine del passato, diventando come quei soprammobili che fanno bella mostra di sé nel salotto buono dell’ideologia. È il problema della «tradizione».

Ma se consentiamo al teorema, o all’ipotesi, di Buonaiuti possiamo inferirne che esiste una tradizione che rompe ogni convenzionale partizione storica e ideologica e

<sup>8</sup> «Poche questioni sono state così mal poste come quella del comunismo. Un fatto che non data certo da ieri. Aprite il *Libro dei Salmi*, lo vedrete molto bene. La lotta di classe data almeno dai profeti dell’antichità ebraica», Comitato Invisibile, *L’insurrezione che viene-Ai nostri amici-Adesso*, Nero, Roma 2019, p. 335.

<sup>9</sup> J.P. Miranda, *Comunismo en la Biblia*, Siglo Vientieuno Editores, Mexico 1988, p. 16.

che oggi, in questo nostro mondo, si presenta nuovamente come «valenza» sempre da riattivare. Come farlo? Se per tradizione non intendiamo la mera ripetizione di vecchie formule ma al contrario, come diceva padre Giovanni Vannucci, «un andare oltre»<sup>10</sup> poiché l'esercizio della memoria, il ricordare, significa «compiere un'azione provocata da un determinato oggetto o evento (...) compiere un'azione che trasforma»<sup>11</sup>, allora farne qualcosa di vivo vuol dire sua trasfigurazione continua, anche se si fonda su di un evento unico e singolare. Dunque oggi ci tocca ancora una volta fare memoria, ricordare per trasfigurare.

\*

Merton nel suo libro, che racconta la storia del suo ordine e in particolare quella svoltasi negli Stati Uniti, riprende più volte la questione del comunismo, dando spesso l'impressione di impegnarsi in una specie di competizione tra «comunismo cristiano» e «comunismo ateo». In ogni caso, la prima occorrenza del termine comunismo rimanda inevitabilmente al brano degli *Atti degli apostoli* e vi compare per spiegare la forma di vita dei monaci dei quali stava raccontando la storia. Quindi Merton identifica quello che lui definisce «comunismo cristiano» con una *formula perfectae poenitentiae* e ricorda che il capitolo XXXIII della *Regola* di san Benedetto, Il «vizio della proprietà», fa esplicito riferimento a quel passo degli *Atti*. Per cui il giusto richiamo che Milana fa a più riprese nel suo scritto alla penitenza/conversione può, come si vede, essere inteso come un appello del tutto ortodosso ad adottare una forma di vita la cui tradizione risale ai primi tempi del cristianesimo – l'«*apostolica vivendi forma*» – e che il monaco trappista non esita a qualificare di «comunista». È bene ripetere e specificare: non forma di governo politico, non sistema economico, non dottrina filosofica o religiosa, ma forma di vita. La differenza non è sottile: «comunismo» indica qui una prassi penitenziale che discende da una conversione spirituale. È forse in questo punto che si delinea maggiormente la debolezza del comunismo moderno: nel rifiuto o nell'ignoranza della dimensione spirituale e religiosa che portano a eludere fatalmente l'importanza della *forma vitae*. Dall'altro lato, invece, la debolezza della chiesa è stata spesso dovuta al disconoscimento di una prassi conseguente, oppure al massimo tollerata se e quando è stata condotta all'interno delle mura di un monastero (che comunque è già qualcosa). In tutti e due i casi, ogni volta che nella storia si è provato a eccedere quei confini istituzionali e ideologici si è incorsi in una impietosa repressione.

C'è una scena nel film *Mission*, in cui viene narrata la vicenda delle «riduzioni» guaranì create dai gesuiti tra il XVII e il XVIII secolo, nel quale il cardinale arrivato in Sudamerica per decidere sullo scioglimento delle missioni gesuite sotto la pressione dei governi europei, chiede a un giovane prete come venivano amministrati i beni e i

<sup>10</sup> G. Vannucci, *Esercizi spirituali*, Romena, Pratovecchio 2005, p. 99.

<sup>11</sup> G. Vannucci, *Pellegrino dell'assoluto*, Servitium, Troina 2005, pp. 51-53.

guadagni delle fiorenti riduzioni e quello gli risponde che tutto veniva redistribuito in maniera egualitaria – «siamo una comunità», spiega il gesuita. Il cardinale gli risponde, insinuandone un influsso, che «ci sono dei radicali in Europa oggi che sostengono questi metodi», ma il giovane, un po' sorpreso, gli rammenta che era semplicemente il modo di vita dei primi cristiani. Le missioni infine furono sciolte con la forza. Questo per dire come sia sempre stato difficile tanto per le gerarchie cattoliche che per i radicali di ogni tempo rammentarsi di questa origine la quale, mi rendo conto, è molto scomoda per entrambi.

Ma ecco, la questione è soprattutto questa, ovvero intendere il comunismo non esclusivamente nel senso di un sistema economico-politico, ma essenzialmente nei termini di un modo d'essere, una maniera di vivere che si pone oltre e contro ogni *sistema mondano* e che in tal modo va ad operare inevitabilmente sulla dimensione politica, quale essa sia. La sua organizzazione sociale «nel mondo» può eventualmente procedere parallelamente alla dilatazione e all'approfondimento di una forma di vita che non è «del mondo», ma non si identificano mai completamente. Che è un bene, poiché anche in un senso specificamente religioso «fede e religione, fede e ideologia (anche la teologia è un momento ideologico), fede e linguaggio e strutture, per quanto sacre, non coincidono mai»<sup>12</sup>. La forma di vita di cui stiamo parlando viene spontaneamente dalla fede, mentre ideologia e istituzioni sono quantomeno il risultato di una mediazione col mondo. Per questo, come diceva un altro monaco di cui ha scritto Mario Tronti<sup>13</sup>, padre Benedetto Calati, le regole, le istituzioni e le leggi, tanto più nella prospettiva della fede, devono essere viste tutte come segnate dalla *provvisorietà*<sup>14</sup>. Ciò nonostante quello che è sempre accaduto nella storia – da cui la disperazione di Turollo – è che in questo squilibrio dovuto alla non coincidenza, si è sempre preferito salvaguardare l'istituzione, la legge e l'ideologia a detrimento della fede, della profezia ed ovviamente delle forme di vita che ne seguivano. È in questo punto che si rivela il problema costituito dalla politica, dentro e fuori la chiesa.

Nella celebre *Lettera a Diogneto* risalente al II secolo e che riassume i contenuti evangelici, vi è un paragrafo tutto costruito sulla figura paradossale del credente dal significativo titolo "Il mistero cristiano", dove è detto, riferito alle comunità cristiane, «obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi». Si ammetterà che è un atteggiamento ben strano, illogico si potrebbe dire. Ma, se vi si pensa bene, in effetti la comunità apostolica delle origini non abolisce con un decreto la proprietà privata, tuttavia i credenti la superano. Nel testo greco si dice per l'esattezza *τρόπο ζωής*, quindi la traduzione corretta non è genericamente «con la loro vita» bensì «con

<sup>12</sup> D.M. Turollo, *La mia vita per gli amici. Vocazione e resistenza*, Mondadori, Milano 2004, p. 30.

<sup>13</sup> <https://quicora.ink/?p=4392>.

<sup>14</sup> B. Calati, *Esperienza di Dio. Libertà spirituale*, Servitium, Gorle 2001. L'amara constatazione del monaco è che «Tale è il peccato della Chiesa nella storia: l'inganno che il regno consista nel suo culto, nel suo ministero gerarchico, nelle sue leggi», p. 82.

il loro modo di vita». Mi sembra evidente quello che si vuole indicare, cioè che l'affermazione del loro credo e la modificazione della realtà in cui vivono avviene non tramite una lotta politica in senso stretto, ma attraverso la pratica di una forma di vita che consente di andare oltre il "mondo", di trascenderne cioè i costumi e le leggi rendendole ineffettuali.

Non è facile convertirsi a questa forma di vita e non tanto per la rinuncia alla proprietà delle cose materiali, ma perché quello spogliarsi e mettere in comune è inteso anche, se non soprattutto, in quanto gesto spirituale. Spirito che deve penetrare nella «carne» e trasformarla. Questa forma di vita è un *mistero* e un mistero non può essere veramente spiegato, dev'essere vissuto. Ciò è esemplificato dalla maniera provocatoria in cui Turolto ci parla del significato delle parabole evangeliche. Per capire il senso di una parabola, scrive il frate, ci vuol poco, «basta l'attività della ragione», ma per farsi raggiungere dalla sua verità «ci vuole la sofferenza», bisogna cioè aderirvi e fare il vuoto dentro di sé per accogliere la verità che il Cristo ci offre<sup>15</sup>. E così mi sembra si possa dire per il comunismo, almeno nei termini in cui ne abbiamo parlato. Anche il «comunismo» non è che una parabola, quindi non è sufficiente conoscere tutti i libri che spiegano l'oppressione, comprendere razionalmente cos'è lo sfruttamento per poi capire che fare per rovesciarlo, no, bisogna innanzitutto viverlo e patire quel vuoto dentro di sé. Senza tralasciare il fatto che anche quella del comunismo come forma di vita è una verità provvisoria, tanto più allora lo sarà in quanto organizzazione sociale. Da una parte e dall'altra non si è mai voluto capire che il comunismo non è in sé la fine della storia né il suo fine, solo il Messia viene a compiere *la fine*, come Walter Benjamin ha pure indicato, ma può essere mezzo del suo annuncio. Non proprio inaspettata invece dovrebbe essere considerata la rivendicazione escatologica del capitalismo contemporaneo di essere la fine della storia, poiché in esso e attraverso di esso si realizza totalmente la mondanità, un *eschaton* completamente privato di una redenzione cosmica e perciò dotato di un culto che non ha nessun bisogno di "credenti" i quali anzi, quando ne incontra sulla sua strada, vengono considerati dei nemici nella misura in cui, *partecipandone con la loro vita*, attendono la rottura messianica. Il mondo borghese è davvero un anti-regno.

La destituzione del sistema mondano sotto il quale viviamo, e l'affermazione di un'altra verità del mondo, può avvenire dunque solamente in un modo: destituendo in primo luogo se stessi in quanto soggetti mondani. Gesù di Nazareth è il Dio vivente che destituisce ogni potere mondano, persino la morte cede e decade davanti al suo procedere. E tuttavia quello che instancabilmente mostra durante la sua predicazione è che solamente se dopo aver ascoltato la chiamata mettiamo in gioco la vita, la nostra vita stessa, la redenzione si fa possibile. Ha ragione quindi Milana quando dice, riprendendo l'intuizione dei monaci medievali, che il deserto è innanzitutto interiore, il luogo del confronto e perciò dello scontro con se stessi, cioè con quello che di "mondo" si

<sup>15</sup> D.M Turolto, *Il Vangelo di Giovanni. Nessuno ha mai visto Dio*, Bompiani, Milano 2012, p. 64.

conserva nel proprio Io e che è il Nemico. Se vinci su questo, vinci anche su te stesso e vice versa. Se nello scontro si impegna un'intera *ecclesia* ne risulterà un esercito. Ma deserto è anche, come scrive Vannucci, «la dimensione ove tutte le forme sono abolite, ove l'uomo può finalmente vivere nudo da tutte le vesti della cultura e sentire la parola che risuona al di là di tutti i linguaggi; vibrare insieme alla verità che è oltre le false verità dell'uomo civile (...) Non nei libri, non nelle sottili interpretazioni risuona la voce, ma nel "deserto"»<sup>16</sup>. Le condizioni del combattimento sono rudi ma già il solo intraprendere questa lotta interiore, a parte e oltre l'eventuale vittoria, ci dà un supplemento di forza per combattere "fuori" il mondo. *Dello spirito libero* a me pare non parli di altra cosa che di questo, del resto scrive Tronti: «Non appena rientri in te stesso, come ci consigliava appunto Agostino, ti trovi in conflitto con gran parte di quello che ti sta intorno, perché saltano agli occhi due realtà inconciliabili. Stare in pace con sé vuol dire entrare in guerra col mondo»<sup>17</sup>.

\*

Per condurre questa battaglia bisogna perciò diventare dei contemplativi, ecco parte del senso delle parole di Turolde poste all'inizio e che ci riporta a quel filosofo francese, Brice Parain, che abbiamo citato nel breve testo che ha dato avvio a questa rubrica. Parain sosteneva che in Russia, fondando il partito bolscevico nel 1903, si fosse fondato anche il primo ordine monastico moderno, questo perché l'adesione al partito richiedeva ai suoi membri «la rinuncia totale a ogni altra attività se non quella della lotta per la rivoluzione proletaria» e in questo ci vedeva qualcosa di estremamente religioso, una vera e propria conversione dei costumi. Ma la cosa più interessante è quando scrive che la dimensione da raggiungere per i comunisti è «il più grande discernimento prima della parola decisiva», la quale a suo avviso viene da Dio, e ciò si può fare solamente nel silenzio della contemplazione. Ne concludeva che «il comunismo ha senso solamente se resta per tutto il tempo necessario nel silenzio e nella sottomissione, perché la parola da pronunciare appaia al momento giusto, nella più grande attesa e come unica sovrana»<sup>18</sup>. Mi sembra quasi superfluo richiamare qui la vicinanza dell'idea di Parain alla concezione della vita monastica e di contro la lontananza da ciò a cui invece siamo stati abituati.

La *Regola* di san Benedetto comincia con le parole «Ascolta, figliuolo», che non fa

<sup>16</sup> Vannucci, *Pellegrino...*, p. 137.

<sup>17</sup> M. Tronti, *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 227. In un capitolo del libro, "Il «mio» e il «tuo»: queste fredde parole", Tronti, con ben altra sapienza, tocca diversi dei temi che ho cercato di affrontare, in particolare quello del dissidio tra proprietà e comunità così come fu affrontato dai Padri della Chiesa. Non ha potuto che concluderlo ricordando il bellissimo passo degli *Atti degli apostoli*.

<sup>18</sup> B. Parain, *L'embarass du choix*, Gallimard, Parigi 1946, p. 164.

che riprendere a un livello personale quelle bibliche che si rivolgono a un popolo, anzi lo fondano: «Ascolta, Israele». Essere capaci di silenzio è mettersi in ascolto, senza anteporre nulla alla Parola che viene e che ci «fonda» singolarmente e comunitariamente. Non ci vuole grande perspicacia per capire quanto oggi questa dimensione possa essere veramente sovversiva.

Sono altresì consapevole di quanto sia lontano dal senso comune questo tipo di pensiero e non mi faccio alcuna illusione di convincere qualcuno, ma quello che credo è che il comunismo, così come si è detto tradizionalmente della Scrittura, la cui intelligenza cresce con la vita dei suoi lettori, non sia fondamentalmente una filosofia per gli insoddisfatti o un programma politico da realizzare in un futuro indefinito, bensì qualcosa la cui tradizione esiste e cresce nella misura in cui vi è qualcuno che lo vive, poiché è prima di ogni altra cosa un modo di vivere, una maniera di essere al mondo che *dovrebbe* favorire quell'ascolto. Solo *dopo* può eventualmente apparire una «politica», ma ci si dovrebbe intendere anche su questa parola. Il problema dell'oggi non è quello che si è smesso di filosofeggiare sul comunismo, se ne chiacchiera molto anzi, ma la rarefazione delle esperienze viventi. Non credo infatti che il compito attuale sia quello di rimettere in auge un termine o un concetto o qualche vecchia formula politica, ma quello di contribuire a che sia possibile resistere, praticare una vita più giusta, coltivare uno «spirito libero».

In quest'ottica la «destituzione», della quale molto si è detto negli ultimi anni, non è una distruzione pura e semplice di ciò che c'è, bensì un trascendimento delle forme di potere esistenti attraverso la crescita delle forme viventi nella fraternità e nella giustizia e, al di sopra di queste, dell'amore come unica e sola "obbedienza". Il rovesciamento dei potenti, degli oppressori e degli ingiusti è opera del braccio di Dio che si spiega nella sua potenza, ma il Dio giudaico-cristiano opera nel mondo attraverso gli uomini e le donne. È così che cresce il regno, crescita che non può che essere conflittuale evidentemente. Credere è in se stesso un conflitto, non si stancava di dire Turolto.

Vorrei insistere ancora una volta sulla questione del *come* vivere, puntando l'attenzione verso il fatto che ancora oggi tra i pochi, forse gli unici, che possono usare il sintagma "forma di vita" non ipocritamente, cioè riferendosi a un'esperienza vivente, vi siano i monaci e le monache che, tramite di essa, ci indicano la presenza orante del regno sulla terra. Come suggerisce Milana loro sono, magari anche attraverso una gioia disperata, nel *già* e ci indicano con la loro liturgia il percorso verso il *non ancora*. Sono il presidio escatologico sui confini del mondo. La forza della chiesa in quanto istituzione è stata ed è che, malgrado tutto, non ha mai soppresso la loro esistenza, anzi ho il sospetto che senza di loro sarebbe la sua, di esistenza, che non sarebbe più possibile: «senza contemplazione non ci sarà sopravvivenza di nulla»<sup>19</sup>.

Ascoltiamo ancora le profetiche parole di Giovanni Vannucci: «Concretamente, in questo nostro tempo di cataclismi e di deserti, ma anche di presenza fecondatrice del

<sup>19</sup> Turolto, *La mia vita...*, p. 166.

soffio di Dio, il monaco è sollecitato ad anticipare quelle forme di vita libere e liberatrici che evocano delle immagini costruttrici là dove non è ancora in atto la nascita di istituzioni»<sup>20</sup>. Queste forme di vita quindi *precedono e superano* qualsiasi “politica”. Ed è per questo motivo, anche per questo, che ritengo oggi fondamentale guardare al monachesimo e alla sua spiritualità, al di là di quella che può essere la personale disposizione verso le questioni di fede, perché ha molto da dirci rispetto alla qualità delle nostre esperienze passate, presenti e, chissà, future.

\*

Quindi Turolto, che nel suo libro sul vangelo di Giovanni, discutendo del valore essenzialmente simbolico del testo giovanneo, scrive: «Tutta la vita è piena di simboli, e non solo la lingua e la letteratura. La croce è il simbolo dei cristiani; la falce e il martello sono il simbolo dell’ultima eresia cristiana»<sup>21</sup>. Sembra una frase semplice e lo è, ma ad ascoltarla con attenzione, contemplandola cioè, ci rendiamo conto della sua densità. Mi limito a segnalare due cose, due problemi in effetti. La prima è la definizione del comunismo moderno, quello del movimento operaio organizzato, come eresia cristiana. Turolto evidentemente pensava alla voce dei poveri e degli oppressi come soggetto dell’evangelo che *ritorna* potentemente attraverso il comunismo novecentesco, nel quale ravvisava qualcosa di profetico. Il frate servita non usa il termine eresia in un senso dispregiativo né di distanza incolmabile, alcuni dei suoi migliori amici erano infatti tra quegli eretici ma, pur riconoscendo in essi una verità, non ha mai potuto aderire del tutto alla loro proposta, forse proprio per almeno uno tra i motivi che Milana enumera rispetto al tema dell’eresia, ma specialmente per il suo rifiuto assoluto a che l’*ecclesia* si dovesse confondere con un partito politico, rompendo così la sua unità spirituale e identificandosi in una delle «verità penultime». Convinzione che ovviamente non gli ha impedito né di schierarsi nel quotidiano in innumerevoli battaglie sempre dalla parte dei poveri e degli sfruttati e contro i ricchi e gli sfruttatori né, allo stesso tempo, di essere un grande sostenitore del rigore nella liturgia. Voce di monaco nella battaglia, per l’appunto.

Nel corso di questo scritto ho spesso messo cristianesimo e comunismo uno accanto all’altro, come se si specchiassero, ma non l’ho fatto con l’intenzione di mettere tutto su di uno stesso piano, come se non vi fossero differenze. Ve ne sono semplicemente perché nella storia così si sono determinate e Turolto ha visto una di queste differenze nel fatto che il comunismo moderno si presenta, in relazione al cristianesimo, in quanto eresia. Credo sia per noi importante, forse più adesso che ieri, capire in che cosa esattamente consistette quell’eresia. Oggi infatti le cose potrebbero essere altrimenti, considerando che il cristianesimo fin dalle origini si è chiarito a se stesso proprio lottando

<sup>20</sup> Vannucci, *Pellegrino...*, p. 102.

<sup>21</sup> Turolto, *Il Vangelo...*, p. 60.

contro le eresie, che ha voluto dire per la Chiesa anche assorbirne nel tempo gli elementi validi, seguendo fedelmente il consiglio paolino: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie, sperimentate tutto, e trattenete solo il bene» (1 Tess 5, 19-21).

La seconda cosa, abbastanza conseguente nel mio ragionamento, è che Turoldo, nel suo scrivere che il comunismo della falce e martello è «l'ultima» eresia cristiana, mi sembra dia alla frase un tono escatologico che suggerisce implicitamente che non ve ne saranno altre. In un'ottica escatologica quella eresia è stata una delle realtà «penultime», in attesa di quella ultima che sarà una «rottura totale» come diceva Bonhoeffer.

Questa suggestione escatologica mi dà l'opportunità infine di riprendere Heiner Müller il quale ha sostenuto nel 1990, la data è importante poiché immediatamente successiva alla caduta del Muro, che «Il comunismo è il tentativo di realizzare la predica della montagna di Gesù (...) L'uomo vuole realizzare il sermone della montagna – il *Manifesto* comunista è la variante secolare del sermone (...) Lo scontro tra comunismo e cattolicesimo in Europa è stato infatti del tutto superfluo, perché non è scritto da nessuna parte che il cristianesimo debba essere legato alla struttura della proprietà privata. L'alleanza tra comunismo e cattolicesimo dovrà nascere nel prossimo millennio. La realtà cede il passo solo quando si è uniti contro di essa»<sup>22</sup>.

\*

Anche il solo pronunciare oggi la parola comunismo immagino bene che faccia sorridere o arrabbiare molti, poiché quello che si ha in mente è la fotografia sfocata di una storia recente ma finita. A questo punto direi però che è la storia del più grande movimento ereticale mai esistito e che, come molti altri nel passato, è stato sconfitto dal mondo più che dalla Chiesa. Non ce ne saranno più di uguali e tuttavia la sua sconfitta reclama ancora giustizia e compimento poiché è stata anche quella di una speranza viva nei poveri e negli oppressi di tutto il mondo, i quali continuano a esserci e a disperare e sperare ancora. Di quella sconfitta, anzi di *quelle* sconfitte abbiamo ormai una storia, bisognerebbe farne una teologia. Sarebbe bello potessimo riceverne una nuova beatitudine: beati gli sconfitti, perché attraverso di essi gli oranti vedono venire il regno dei cieli.

Milana alla fine del suo intervento fa un'amara constatazione: quello che viviamo appare come il tempo della sconfitta di Dio, un tempo che si presenta perciò senza alternative e speranze. Non so, ma se è vero che il trono del Dio incarnato è la croce, che secondo la logica del mondo sarebbe massimo segno di sconfitta, nell'*altra* logica quel legno maledetto è anche la porta della redenzione. Ogni giorno nel mondo è il giorno della crocifissione, ogni giorno è quello della resurrezione, ogni giorno è quello del giudizio. Forse Dio ha voluto condividere con l'uomo la sua attuale sconfitta, affinché

<sup>22</sup> H. Müller, «Für alle reicht es nicht». *Texte zum Kapitalismus*, Suhrkamp, Berlino 2017, pp. 252-253.

la riconosca: «Bisogna che l'uomo riconosca la sua sconfitta; gridare forte che questa non è una civiltà umana; che la tecnica e la stessa scienza sono, per ora, nella norma più estesa, le assi della cassa da morto dell'uomo. E anche la religione, per il tanto che ha accettato il sistema, può finire con l'essere il coperchio della stessa bara. Allora non resta che puntare sulla resurrezione attraverso la morte del mondo. "Voi non siete del mondo", cioè i credenti non possono essere del sistema; essi sono nel sistema ma non del sistema»<sup>23</sup>. Compito dei credenti è sempre allora capire, mettendolo in pratica, quel non essere del sistema, cioè il morire al mondo, e questa pratica non consiste evidentemente nella coltivazione di un raffinato spiritualismo ma in una forma di vita.

Certo se nessuno più l'attende, la redenzione non può venire. Perché dovrebbe? Quindi sì, «credere è entrare in conflitto»<sup>24</sup> col proprio io e con il sistema, rompendo la loro stabilità e aprendoli all'imprevedibile. La sola cosa di cui sono certo è che coloro i quali non sono in pace col mondo, se irragionevolmente credono, devono ricominciare dall'origine e viverla come si è sempre fatto, cioè ogni volta in maniera nuova: «Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune» (Atti 2,44). Devono contemplare e combattere, orare e resistere, credere e condividere. Insieme. Nella croce dell'esistenza. Lasciandosi attraversare da tutte le passioni.

*Meglio essere perdenti che perduti*<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Turollo, "Il dramma è religioso", *O sensi miei...*, p. 341.

<sup>24</sup> *Idem*, "Credere è entrare in conflitto", p. 409.

<sup>25</sup> Turollo, *La mia vita...*, p. 53.



## Ivan Illich: celebrare la consapevolezza

*Massimo Cappitti*

Impresa improba, nello spazio inevitabilmente breve di una recensione, restituire la ricchezza dei testi di Ivan Illich qui raccolti<sup>1</sup>. Certamente, la preziosa e profonda introduzione di Fabio Milana, curatore del libro, orienta sapientemente il lettore, aiutandolo a cogliere la complessità dell'opera di Illich. Colpisce dell'autore la lucida e disinvolta capacità di muoversi tra temi e istanze differenti. Così le riflessioni teoriche affiancano testi più legati alle sollecitazioni del presente e alla necessità di un rapporto critico con il proprio tempo. Prospettive che, precisandosi, torneranno nella sua successiva produzione.

In particolare, non verrà mai meno il progetto di tenere insieme la critica della modernità capitalistica, del potere anonimo e pervasivo della burocrazia, da un lato, e, dall'altro, l'indifferibile esigenza di una radicale riforma della Chiesa, della quale peraltro non volle mai smettere di essere sacerdote. L'entusiasmo seguito al concilio non era bastato a dissipare le incertezze circa il futuro della Chiesa: troppo legata alle classi dirigenti, la Chiesa aveva dimenticato le sofferenze delle Chiese povere, limitandosi a intrattenere con loro un rapporto filantropico. Illich denuncia la burocratizzazione crescente dell'apparato ecclesiastico. Esso è, infatti, «la più grande burocrazia non governativa del mondo», gestita secondo criteri manageriali, soggetta alla tirannia dell'utile e all'egemonia della sfera economica. Eppure «proprio la meccanica regolarità del suo funzionamento getta discreto sulla Chiesa». Nasce, cioè, il sospetto che «essa abbia perso attinenza al Vangelo e al mondo». L'istituzione ecclesiastica, dunque, è espressione del «pervertimento del cristianesimo», più volte evocato dall'autore. Il messaggio del Cristo è stato tradito, poiché la Chiesa si è sottratta alla «chiamata

<sup>1</sup> Ivan Illich, *Celebrare la consapevolezza. Opere complete. Volume I*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2020, pp. 894.

di Dio e alle attese dell'uomo contemporaneo». Se davvero vuole nuovamente corrispondere alla sua vocazione originaria, deve avviare un cambiamento che implica «più di un sia pur drastico emendamento o una riforma intesa ad aggiornarla». Ciò che diffusamente viene percepita, dunque, è la crisi irreversibile dell'apparato e la conseguente necessità di tornare alla «povertà evangelica di Cristo». Il crollo della «sacra volta» e, come diremmo noi, dei fondamenti è definitivo ma, osserva Illich, occorre, «in spirito di profonda letizia», accogliere la scomparsa della burocrazia istituzionale. Nessuna nostalgia, quindi, che obblighi a percorrere strade che già hanno fallito. Che questo stato d'animo sia ampiamente condiviso, è provato dalle defezioni numerose di una quota consistente di membri dell'apparato stesso. Tra questi vi sono anche coloro che godono di «notevoli privilegi» e di «benefici personali e sociali». Già nella formazione del clero si annida l'adesione alla burocrazia vaticana. «Gli organismi appena creati assorbono nell'apparato clericale e nei servizi di programmazione grandi quantità di personale locale istruito». Il controllo centralizzato restrittivo e privo di fantasia sostituisce, pertanto, gli approcci più creativi e innovativi delle Chiese locali. Vi sono, dunque, sacerdoti che si sentono soffocati da «una sicurezza scandalosa e ingiustificata, combinata a controlli restrittivi e inaccettabili». Eppure, nonostante ciò, solo la Chiesa può rivelare «il significato integrale dello sviluppo», purché riconosca di «essere sempre meno in grado di orientare o produrre lo sviluppo stesso». Perciò, tanto meno essa è efficiente, come potere, tanto minore è l'efficace della «celebrazione del mistero». Missione della Chiesa, allora, è «testimoniare la fede in Cristo», ovvero la «rivelazione che lo sviluppo dell'umanità tende alla realizzazione del Regno, che è Cristo già presente nella Chiesa». Da qui «la celebrazione dell'esperienza del cambiamento». Illich non nega lo spaesamento che segue alla scomparsa di un mondo familiare ma sottolinea l'ambivalenza della scomparsa, poiché può garantire l'apertura di nuove e inedite prospettive, una più ricca consapevolezza di sé, ma anche può piegare l'individuo a un «egocentrismo difensivo», sordo alle esigenze altrui. Nell'*Invito a celebrare* Illich scrive che «siamo chiamati a vivere sapendo e mostrando che il futuro già c'è e che ciascuno di noi può farlo venire, volendo, a riequilibrare la bilancia del passato». Ciascuno di noi vive, pertanto, una «pluralità di tempi». Ispirato da Toynbee, Illich legge la storia non secondo un decorso lineare, positivamente orientato al progresso, ma, al contrario, privilegiando la pluralità dei tempi storici. Mondi materiali e spirituali, diversi tra loro, si intrecciano, interagendo anche all'interno di una stessa cultura, pur refrattaria a raccogliersi in unità. Illich prende congedo dallo «storicismo eurocentrico» e «dalla occidentalizzazione del mondo», cioè dalla pretesa occidentale di proporsi come cultura egemone se non unica. Il Regno, dunque, è già qui tra noi, come ricorda Agamben nella sua prefazione. Non ha fatto una irruzione violenta nella storia, piuttosto ha scelto di manifestarsi con labili tracce: «fonte di piacere e di gioia per i credenti e di scandalo per coloro che lo respingono». Tuttavia, la presenza del Regno non si traduce ancora nella sconfitta del male; c'è, infatti, ancora l'ultimo passaggio attraverso il negativo, ovvero la tragedia della croce. Arriva per ogni credente «l'ora della oscurità estrema»,

quando, cioè, ognuno deve farsi carico della sua croce. «La notte della sepoltura» sta tra la luce della fede e la visione.

In più occasioni, la critica del capitalismo dell'autore, grazie anche alla mediazione di Erich Fromm, riprende riflessioni già sviluppate dalla scuola di Francoforte, ad esempio il tema dell'alienazione. Si tratta di riprendere e riprendersi ciò che i poteri hanno sottratto agli uomini. Il mondo nuovo, quindi, può nascere solo quando gli uomini vengano a capo della loro mutilazione, quando cioè, ricercano la realizzazione di sé attraverso la poesia e il gioco. Aggiunge l'autore, però, che «questo nostro tendere all'autorealizzazione è gravemente intralciato da strutture obsolete, proprie dell'era industriale». In realtà i sistemi dominanti ci spingono ad accettare «qualsiasi tipo di armamento la tecnologia renda possibile». Inoltre, siamo obbligati ad approvare le tecniche pubblicitarie e la «persuasione occulta del consumatore». Capacità persuasiva perché le scelte obbligate figurano come «azioni desiderabili». Gli individui, così, sono diventati complici della propria autodistruzione, promossa da regimi «demoniaci», che piegano il vivente e annientano «l'immaginazione di possibilità diverse», a favore di una burocratizzazione dell'umano irrefrenabile. Prende forma la naturalizzazione dell'esistente, ovvero, la percezione di insuperabilità di un sistema dove pochi privilegiati si impongono sui molti diseredati. La scuola appare come una componente del sistema stesso. Infatti, essa non si limita a distruggere gli individui ma produce effetti sociali «mistificanti e psicopatogeni». Essa pretende di egemonizzare il tempo di vita degli studenti, trasformando «l'insegnante in guardiano, predicatore e terapeuta». Se l'insegnante-guardiano «vigila sull'osservanza delle regole e amministra l'intricato protocollo dell'iniziazione alla vita», quello moralista sostituisce le figure adulte, indottrinando l'allievo «riguardo a ciò che è giusto e sbagliato, non solo a scuola ma anche nella società in generale». Infine, l'insegnante-terapeuta, come il sacerdote, si sente autorizzato a «scavare nell'intimo dell'allievo allo scopo di aiutarlo a crescere come persona». Ciò si risolve nell'addomesticamento del discente e nell'annientamento dello spirito critico.

Si può senza timore affermare che Illich sia uno dei pensatori più radicali del tardo Novecento. La sua visione, infatti, nulla concede ai poteri: né necessità, né legittimità, né credibilità. Ne coglie, in sintonia con Foucault, le molteplici strategie di gestione del vivente e la capacità di costruire soggetti a sé consoni, dunque obbedienti. Questa constatazione non si risolve, però, nella celebrazione del negativo o, peggio, nella accettazione impotente dell'esistente. Egli non abdica mai alla possibilità che la rivoluzione si possa compiere. Compito della rivoluzione, allora, è «cambiare la coscienza» e aggiunge «solo l'autoliberazione da bisogni che altri hanno pianificato al tuo posto apre la strada al futuro». Da ultimo, ma non ultimo, è costante nella sua riflessione e nella sua vita la dimensione della spiritualità che confligge con il religioso che ne rappresenta la istituzionalizzazione.



## Gli autori

Daniele Balicco è ricercatore in *Teoria della letteratura* presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università di Roma3; e presso l'ARPA (associazione nazionale di studi in psicologia analitica). Il suo campo di ricerca si colloca a cavallo fra teoria critica (estetica, psicoanalisi e marxismo), letteratura e arte moderna. Fra le sue pubblicazioni: *Non parlo a tutti. Franco Fortini intellettuale politico* (Manifestolibri, 2006); *Made in Italy e cultura. Indagine sull'identità italiana contemporanea* (Palumbo 2016); *Nietzsche a Wall Street. Letteratura, teoria e capitalismo* (Quodlibet 2018). Collabora con il quotidiano *Il manifesto* e con il blog *le parole e le cose*.

Franco Berardi Bifo è fondatore della storica rivista «A/traverso», foglio del movimento creativo di Bologna, e tra gli iniziatori di Radio Alice; è autore di numerosi saggi sulle trasformazioni del lavoro, innovazione e processi comunicativi. Tra le sue ultime opere ricordiamo: *Quarant'anni contro il lavoro* (DeriveApprodi, 2017); *Il secondo avvento. Astrazione apocalisse comunismo* (DeriveApprodi, 2018); *Futurabilità* (Nero Editions, 2019); *Respirare. Caos e poesia* (Sossella, 2019); *Fenomenologia della fine* (Nero Editions, 2020).

Francesco Biagi (Treviso, 1986), tra i fondatori delle riviste *Thomas Project* e *Altraparola*, e membro del comitato di redazione de *Il Ponte*, è dottore di ricerca in Scienze Politiche e Sociali presso l'Università di Pisa e ricercatore aggregato presso l'Hannah Arendt Center di Verona. Ha svolto attività di ricerca post-dottorali presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Attualmente collabora con il gruppo di ricerca GESTUAL, "Grupo de Estudos Sócio-Territoriais, Urbanos e de Ação Local" del centro di ricerca della facoltà di architettura dell'Università di Lisbona, CIAUD, "Centro de Investigação em Arquitetura, Urbanismo e Design". Scrive e si occupa di

filosofia politica e studi urbani, in particolare, si sta impegnando nella riscoperta del pensiero di Henri Lefebvre, riportando *in auge* la sua riflessione sulla città e lo spazio come prospettiva da cui muovere per comprendere le attuali trasformazioni urbane. A tale proposito ha pubblicato: *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio* (Jaca Book, Milano, 2019) tradotto anche in lingua inglese (*Henri Lefebvre's Critical Theory of Space*, Palgrave Mcmillan, London, 2020). Al pensiero del Segretario fiorentino ha dedicato il libro: *L'insorgenza repubblicana. Antologia e testi di Niccolò Machiavelli* (Il Ponte Editore, Firenze, 2016). Ha curato con Gianfranco Ferraro i monografici: *Populismo, democrazia, insorgenze. Forme contemporanee del politico* ("Il Ponte", Firenze, agosto-settembre 2016) e *L'utopia come forma di vita I e II* ("Thomas Project", dicembre 2019 e giugno 2020). Con Mario Pezzella e Massimo Cappitti ha curato il monografico: *Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi* (supplemento al n. 3 de "Il Ponte", Firenze, maggio-giugno 2018).

Massimo Cappitti, insegnante. Fa parte del Centro Studi Franco Fortini di Siena. Ha pubblicato per l'editrice Zona *Pensare dal limite. Contributi di teoria critica e Filosofia dell'unificazione e teoria della soggettività in Hegel e Hölderlin*. Inoltre ha curato per BFS Edizioni Pisa *La rivoluzione russa* di Rosa Luxemburg e con Francesco Biagi e Mario Pezzella il volume monografico "Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi" (supplemento al n. 3 della rivista "Il Ponte", Firenze, maggio-giugno 2018).

Andrea Cengia è cultore della materia in Filosofia politica presso l'Università di Padova e insegnante di Filosofia e Storia nei licei. La sua ricerca ruota principalmente attorno al pensiero di Marx, alle riflessioni della Teoria critica e al rapporto tra modo di produzione e tecnologia nel XXI secolo. Più in particolare è interessato a rileggere le trasformazioni sociali del XX e XXI secolo, alla luce delle principali indicazioni della riflessione marxiana e del pensiero teorico-politico direttamente ispirato a essa.

René Char (1907-1988) è stato uno dei più grandi poeti francesi del Novecento. La sua opera è conosciuta in Italia soprattutto per le traduzioni di Vittorio Sereni e Giorgio Caproni, che hanno incorporato la sua opera alla lingua letteraria italiana. Ricordiamo il volume *Poesie e prose scelte* del 1957, che ha permesso al lettore italiano una approfondita conoscenza del poeta. Le sue opere complete sono pubblicate in francese da Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Achille D'Onofrio nasce a Bagnoli del Trigno (IS). Svolge la professione di veterinario. Laureato in filosofia con la tesi: "La vita tra l'Umano e l'Animale: considerazioni sulla Morte". È autore dell'articolo "L'Essere tra l'Umano e il Naturale", pubblicato sulla rivista di critica della postmodernità "Consecutio Temporum". È autore dei cortometraggi: "Ovis Sacra fames" che descrive la peculiare vita dei pastori dell'agro romano, rinunciatari di qualsiasi valore che non sia la sacra (o esecrabile) passione per i loro

animali; “Il Settimo Giorno”, che mette a fuoco le reazioni di un gruppo di pastori inermi davanti allo sterminio, per discutibili ragioni sanitarie, del loro gregge.

Riccardo Ferrari (Genova, 1972) insegnante e dottore di ricerca in “Scienze dell’antichità e filologico-letterarie” presso l’Università di Genova. Si è occupato in particolare della figura di Furio Jesi attraverso la co-curatela della rivista *Ticontra*, sezione monografica su Furio Jesi, n. 4, 2015; il saggio “Il maestro e l’allievo”, in Furio Jesi, *Riga*, a cura di Marco Belpoliti e Enrico Manera, Milano, marcos y marcos, 2010; la curatela di *Nuova Corrente*, “Furio Jesi. La scrittura del mito”, Genova, Tilgher, settembre 2009.

Gianfranco Ferraro (Messina, 1981) vive e lavora a Lisbona, dove svolge attività di ricerca post-dottorale in Filosofia presso l’Universidade Nova de Lisboa e dottorale in Studi globali presso l’Universidade Aberta. Ha fondato e dirige la rivista di studi utopici *Thomas Project* ed è direttore responsabile della rivista di letteratura moderna e contemporanea *Oblio*. I suoi interessi principali vertono sulla questione delle “tecniche di esistenza” in campo filosofico, politico e spirituale, la storia del pensiero utopico e la genealogia del nichilismo occidentale. È membro della redazione di *Altraparola* e del consiglio editoriale di varie riviste. Ha scritto saggi in diverse lingue sulla storia delle pratiche democratiche e su classici del pensiero come Friedrich Nietzsche, Max Weber, Fernando Pessoa, Michel Foucault. Su quest’ultimo, in particolare, ha editato il volume *The Late Foucault. Ethical and Political Questions* (London-New York, Bloomsbury, 2020) Con Francesco Biagi ha curato per *Il Ponte* il monografico *Populismo, democrazia, insorgenze. Forme contemporanee del politico* (agosto-settembre 2016) e, per *Thomas Project*, i monografici *L’utopia come forma di vita* I e II (dicembre 2019 e giugno 2020).

Roberto Finelli (Roma, 1945) si è dedicato, da sempre, a una interpretazione dell’opera di Marx che ne mostrasse le mitologie teoriche inutilizzabili (la concezione dell’essere umano e la teoria del materialismo storico) e, in pari tempo, le acquisizioni irrinunciabili del *Capitale*, massimo luogo di scienza della modernità (cfr. *Un parricidio mancato*, Bollati Boringhieri, Torino 2005 e *Un parricidio compiuto*, Jaca Book, Milano 2015). I suoi scritti, assai critici della scuola di G. Della Volpe e di L. Colletti come dell’operaismo, provano a ripensare un «nuovo materialismo» e una nuova teoria dell’emancipazione, fecondata dalla psicoanalisi e dall’*Etica* spinoziana (cfr. *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosenberg & Selier, 2019).

Luca Lenzini (Firenze, 1954) ha dedicato studi e commenti all’opera di Vittorio Sereni, Franco Fortini, Guido Gozzano, Giovanni Giudici, Attilio Bertolucci, Alessandro Parronchi e altri autori novecenteschi, non solo italiani. Dirige la Biblioteca Umanistica dell’Università di Siena ed è membro del Centro di ricerca Franco Fortini.

Wanda Marasco è scrittrice, attrice, regista e insegnante napoletana. Nel 1977 pubblica la raccolta di poesia *Gli strumenti scordati*, e due anni dopo *L'atrito agli specchi*. Negli anni seguenti pubblica ancora poesie con le raccolte *Deus Inversus*, *Le fate e i detriti*, *Metacarne*. Vince il premio Eugenio Montale nel 1997 con la raccolta *Voc'e Poè*. Marasco è anche scrittrice teatrale: ha realizzato una rivisitazione del *Faust* di Goethe e la commedia *La strada dell'abbondanza*. Del 2003 è la sua prima raccolta di racconti *L'arciere d'infanzia* e partecipa al lavoro antologico *Da Napoli/Verso* (Kairos). Nel 2013 scrive la raccolta di poesie *La fatica dello stormo*, mentre nel 2015 esce per Neri Pozza il romanzo *Il genio dell'abbandono*, grazie al quale entra fra i semifinalisti del Premio Strega. Nel 2017 ha pubblicato il romanzo *La compagnia delle anime finte* (anch'esso finalista al premio Strega).

Robert Mercurio, laureato in filosofia e poi in Management negli Stati Uniti, ha fatto studi post laurea in teologia a Roma, prima di diplomarsi come analista presso l'Istituto Jung di Zurigo. È attualmente presidente dell'ARPA (Associazione per la Ricerca in Psicologia Analitica).

Henry Michaux (1899-1984). Poeta francofono, d'origine belga, che ha attraversato con i propri componimenti il secolo scorso. Si è dedicato a forme di scrittura eclettiche e ibridate (componimenti lirici, poesia in prosa, diari di viaggio, aforismi, disegno...), con un gusto per l'assurdo e la sperimentazione che lo accostano per certi aspetti alla vena surrealista e avanguardistica.

Giorgio Moroni (1951), genovese, ha militato dal 1969 in Potere Operaio e dal 1973 in Autonomia Operaia. Ha pubblicato saggi e interventi sul movimento e sui gruppi negli anni Settanta del secolo scorso, pubblicati per DeriveApprodi e il Caneto Editore, nonché interventi sulle modificazioni strutturali del lavoro in epoca postfordista, pubblicati su riviste on-line. È autore di una vastissima ricerca inedita sulla sinistra radicale a Genova a partire dagli anni Cinquanta. Ha partecipato alle mobilitazioni contro il G8 a Genova nel luglio del 2001. È stato tra i fondatori dell'Archivio dei Movimenti a Genova.

Mario Pezzella ha insegnato Estetica ed Estetica del Cinema in diverse università italiane e straniere. È attualmente direttore della rivista *Altraparola* e collabora col Centro per la Riforma dello Stato. Tra le sue pubblicazioni recenti: *La memoria del possibile* (Milano 2009), *Insorgenze* (Milano 2014), *Le nubi di Bor* (Arezzo 2016), *La voce minima* (Roma 2017), *Altrenapoli* (Torino 2019). Insieme ad A. Tricomi ha curato il volume *I corpi del potere. Il cinema di Aleksandr Sokurov* (Milano 2012); ha curato inoltre i numeri speciali del *Ponte: La Repubblica dei beni comuni* (2013), *Gli spettri del capitale* (2014) e *Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi* (insieme a Francesco Biagi e Massimo Cappitti, 2018).

Jacopo Rasmi è professore associato di Italianistica e Arti Visive all'Université Jean Monnet - Saint Etienne. Ha pubblicato di recente *Génération collapsonautes. Naviguer par temps d'effondrement* (con Yves Citton, Seuil) e *Collassologia. Istruzioni per l'uso* (Asterios).

Ruggero Savinio (Torino, 1934), dopo aver frequentato la Facoltà di Lettere a Roma, ha soggiornato a lungo a Parigi (1958-1961), particolarmente interessato alla pittura informale di J. Fautrier. La sua ricerca, svolta generalmente in cicli di opere, variazioni sul tema, è fortemente segnata da una costante interrelazione e compenetrazione di colore, luce e materia, che generano spazi e figure, presenze incombenti e allo stesso tempo sfuggenti, evocative ed enigmatiche: *L'età dell'oro* (1977-1982), *Conversazioni* (dal 1983), *Muse, Fortune, Rovine* (1986-1988), *Stanze* (dal 1997) etc. Nel 1986 ha ottenuto il Premio Guggenheim per un artista italiano; è stato invitato alla Biennale di Venezia nel 1988 e nel 1995 con una sala personale e ha presentato le sue opere in numerose mostre antologiche, tra cui ricordiamo quella nella Sala Viscontea del Castello Sforzesco a Milano (1999), e quella presso la Galleria Nazionale d'Arte Moderna a Roma nel 2012. Ha scritto numerosi libri, fra i quali i più recenti sono: *Il cortile del Tasso* (Quodlibet, Macerata, 2017) e *Il senso della pittura* (Neri Pozza, Milano, 2019).

Alessandro Simoncini è ricercatore a tempo determinato in filosofia politica all'università per Stranieri di Perugia. Tra le sue ultime pubblicazioni *Lessico postdemocratico* (a cura di, con Salvatore Cingari), Perugia, Perugia University Press, 2016; *Democrazia senza futuro?*, Milano, Mimesis, 2018; *Dopo il Leviatano cosa? Sulla metamorfosi della forma-Stato*, in M. Cappitti, M. Pezzella, P.P. Poggio (a cura di), *Alle frontiere del capitale*, Milano, Jaca Book, 2018; *Sulla sicurezza dei moderni. A proposito di Hobbes e von Justi*, in A. Arienzo, S. De Luca, *Protego ergo obbligo. Ordine, sicurezza e legittimazione nella storia del pensiero politico*, Pisa, Ets, 2019.

Marcello Tarì conduce la sua ricerca intorno a un tema che grossomodo può intendersi sotto le parole "spiritualità e rivoluzione". Il suo ultimo libro, edito da DeriveApprodi, è *Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione* (2017); attualmente cura insieme a Mario Tronti una rubrica sui blog <https://quieora.ink/> e <http://www.dellospiritolibero.it/> dal titolo "Xeniteia. Contemplazione e combattimento".

Renato Tomba ha svolto con passione l'attività di insegnante di materie letterarie nella scuola media superiore, secondo l'approccio professionale della ricerca-azione, per scoprire in fondo che l'aula è uno spazio "troppo stretto" per l'educazione dei giovani. Ha pubblicato, insieme ai ragazzi e alle ragazze di una sua classe prima, il libro *Ci facciamo una storia? Adolescenti si raccontano: un percorso didattico sull'espressione di sé* (Bollati Boringhieri, 2003). Oggi si ostina a pensare che la convivialità a tavola sia un

luogo di incontro tra generazioni più vivo per la condivisione culturale dell'esperienza (<https://www.facebook.com/condirsi.it>).

Antonio Tricomi è docente a contratto di Letterature comparate presso l'Università degli Studi "Carlo Bo" di Urbino. Tra i suoi libri: *La Repubblica delle Lettere. Generazioni, scrittori, società nell'Italia contemporanea*, Quodlibet, Macerata, 2010; *Fotogrammi dal moderno. Glosse sul cinema e la letteratura*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2015; *Cronache letterarie*, Galaad Edizioni, Giulianova, 2017; *Pasolini*, Salerno Editrice, Roma, 2020. Insegna a scuola da precario.

Alberto Zino, psicanalista e scrittore, dal 1979 a Firenze e a Empoli. Allievo di Aldo Rescio, ha fondato nel 1975 il Collettivo Freudiano di La Spezia e nel 1980 la Scuola Psicanalitica Freudiana di La Spezia e Firenze. Ha svolto attività didattica e ricerca nelle Facoltà di Filosofia e Psicologia delle Università di Pisa e Firenze. Dal 1992 tiene a Firenze il Seminario di Psicanalisi Critica. Analista didatta e conduttore di gruppi per la formazione degli psicanalisti. Ha diretto la Rivista web Psicanalisi Critica (Edizioni ETS). Presidente della Comunità Internazionale di Psicoanalisi, ne dirige la Rivista ("Comunità Psicoanalitica"), per le Edizioni ETS. Ha pubblicato saggi e libri, tra cui *L'incertezza delle voci. Per una psicanalisi dello sviluppo*, 2002; *Psicanalisi e filosofia. Il male*, 2004; *Vita comune. Per un'etica, Freud*, 2005; *Lo spaesamento e il testimone*, 2006; *La passione dell'Altro*, 2008; *Salvo a parlarne. Storia di Elle*, 2009; *Frammenti di fondazione per la psicanalisi critica*, 2010; *La condizione psicanalitica*, 2012; *Appena emersi, un luogo*, in Nancy, Blanchot e al., "Scritture della creazione", 2013; *Il panico e la sorgente. Psicanalisi, DSM e altre domande*, 2014; *Orchidee sparse per dono in un prato morto*, in AA.VV., "Celan e Heidegger" (Press & Archeos, 2017); *Necessità della psicanalisi*, 2019. Ha curato per ETS il volume collettivo *Derrida, Blanchot, Kafka tra psicanalisi e filosofia* (2016) e Lacoue-Labarthe, Nancy, *Il panico politico* (2017).



*Finito di stampare nel mese di dicembre 2020*