

# ALTRAPAROLA

LA NUOVA PERSONALITÀ  
AUTORITARIA



## ALTRAPAROLA — Rivista semestrale

La nuova personalità autoritaria  
n. 13 · Giugno 2025

La redazione: Francesco Biagi, Massimo Cappitti, Gianfranco Ferraro, Luca Lenzini, Luca Morganti, Mario Pezzella (direttore), Pier Paolo Poggio, Alessandro Simoncini, Alberto Zino.

Segreteria di redazione: Francesco Biagi.

Informativa sul copyright

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.

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

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

Stampa: Edizioni Efestò, Roma ([www.edizioniefesto.it](http://www.edizioniefesto.it)).

ISSN 2612-3932

ISBN 9788833817798

# Indice

Editoriale	5
Alessandro Simoncini, <i>Neoliberalismo, neo-populismo, neo-autoritarismo. Nuova personalità autoritaria e collasso della democrazia</i>	9
Renato Foschi, <i>Dall'autoritarismo agli autoritarismi</i>	29
Rino Genovese, <i>Una nuova personalità autoritaria</i>	41
Alvise Marin, <i>Individuo, società e svolte autoritarie</i>	45
Roberto Finelli, <i>L'utopia di una rifondazione dell'Umanesimo nella Scuola Italiana</i>	57
Elettra Stamboulis, <i>Autoritarismo e scuola: non solo un'ipotesi</i>	73
Riccardo Ferrari, <i>I Maestri folli e l'autorità coloniale</i>	83

## FATTI IN VERSI

*Rubrica di letteratura*

Mario Pezzella, <i>La geometria e il caos. Su La vita in tempo di pace di Francesco Pecoraro</i>	95
Luca Lenzini, <i>L'azzardo e l'utopia. Nota per Francesco Mangone</i>	109
Gérard Macé, <i>Poesie</i>	111
Mario Tomai, <i>Ombre di suono</i>	121
Paolo Rabissi, <i>Poesie</i>	133
Jean-Charles Vegliante, <i>L'arte di tradurre</i>	143

## FIGURA

*Rubrica di arti visive*

Alvise Marin, <i>L'impermanenza permanente dell'arte di Vito Campanelli</i>	151
Vincenzo Mele, <i>Perché vedere "M", l'estetica del male</i>	159
Mario Pezzella, <i>Cronache di ordinaria oppressione in Cisgiordania: il documentario No Other Land (di un collettivo israelo-palestinese formato da Basel Adra, Yuval Abraham, Rachel Szor e Hamdan Ballal)</i>	163

## SITUAZIONI

*Rubrica di filosofia politica*

Achille Mbembe, <i>Per un'ecologia della riparazione</i>	169
Alessandro Poggiali, <i>La scrittura del dolore</i>	181
Francesco Ciuffoli, <i>There is the alternative. Verso una nuova fenomenologizzazione della modernità</i>	189
Marco Rizzo, <i>Alla ricerca di un diverso stupore. Su Canzone nera di Wislawa Szymborska</i>	209
Gli autori	217

## Editoriale

«Credere nella democrazia significa capire che ognuno dei nostri cittadini ha saggezza e ha una voce». Non è un vecchio teorico liberale a pronunciare queste parole, ma il vicepresidente degli Stati Uniti Vance, nel suo discorso di Monaco del febbraio 2025 e i cittadini a cui si riferisce sono i neonazisti tedeschi dell'AFD, “ingiustamente” – secondo lui – esclusi dalle trattative in corso.

I despoti attuali (o aspiranti tali) si presentano volentieri come difensori della libertà, contro uno Stato oppressivo e burocratico. Nel suo discorso di Monaco Vance ha addirittura dato una vernice ideologica a questo atteggiamento, in forma per la verità quasi ossimorica: gli europei offendono la libertà di pregare contro la legge che consente l'aborto, vietano i roghi del Corano, aprono le loro frontiere ai migranti, *contro la volontà dei loro popoli*. In effetti sono gli Stati europei ad essere autoritari e repressivi, a distruggere la libertà di opinione e di espressione. Si tratta di una paradossale inversione di prospettiva, un gioco specchiale, da parte di chi vorrebbe vietare per legge ogni forma di aborto, mettere in galera gli studenti che manifestano a favore della Palestina, incatenare i migranti e recluderli in campi di prigionia. Scavando in questo pronunciamento ideologico scopriamo che la libertà di cui parla Vance è una libertà darwiniana, è la “naturale” libertà del più forte di imporre la propria volontà ai più deboli e alle minoranze, mentre il democraticismo politicamente corretto è una violazione della legge della vita, che non ascolta le viscere del proprio “popolo” (tacendo ovviamente la costante manipolazione informatica e informativa a cui questo è sottoposto).

Fino a che punto questo neoautoritarismo è interpretabile con le categorie elaborate per interpretare la personalità autoritaria dal pensiero critico della Scuola di Francoforte (soprattutto da Adorno, Horkheimer, Fromm)? E quali sono invece le differenze dalle forme tradizionali del fascismo? In che modo le istituzioni mediatiche e

culturali, e in particolare la scuola, divengono il crogiolo di formazione della personalità autoritaria attuale? Queste le domande che si pongono nei saggi che costituiscono questo numero della rivista, con la consueta pluralità di punti di vista.

Ci si può chiedere se il connubio a cui assistiamo tra anarcoliberalismo e autoritarismo sia una novità assoluta rispetto al culto dello Stato centrale attribuito in genere ai regimi totalitari: è bene infatti ricordare che anche il fascismo ai suoi inizi si presentò con venature di ribellismo sovversivo non dissimili da quelle di un Milei o di un Bolsonaro. È presto per dire se anche il sovversivismo attuale possa evolvere in modo affine. Così come è incerto se il rapporto tra il capo “carismatico” e la massa possa portare agli stessi processi di identificazione studiati da Freud: «Siamo già in grado di intuire che il legame reciproco tra gli individui componenti la massa ha la natura di quest’ultima identificazione dovuta a un’importante comunanza affettiva; e possiamo supporre che questa comunanza sia data dal tipo di legame che si stabilisce con il capo. .. L’oggetto viene amato a causa delle perfezioni cui abbiamo mirato per il nostro Io e che ora, per questa via indiretta, desideriamo procurarci per soddisfare il nostro narcisismo... l’oggetto si è messo al posto dell’ideale dell’Io»<sup>1</sup>. Negli anni passati, capi fluidi, fragili e futili sono stati sostituiti a ritmo rapido, e la loro persona contava ben poco come focus di proiezioni collettive; duravano finché garantivano uno sfogo alle pulsioni aggressive, razziste e antisociali di individui materialmente impoveriti e depressi dalla crisi delle mitologie neoliberaliste sul capitale umano o sull’imprenditoria di se stessi. Questo populismo disorganico e reattivo stentava a coagularsi in regimi effettivamente totalitari, per lo meno nelle forme conosciute nei paesi occidentali. L’individualismo esasperato che portava gli affiliati di Casa Pound o i seguaci di Trump a gridare nelle piazze “Libertà, libertà” sembrava più una variante estremizzata che un’alternativa politica al consueto dominio delle *élites* economiche e al consunto simulacro della democrazia rappresentativa.

È presto per dire se questo estremismo individualistico potrà coagularsi in forme organizzate e ideologiche simili a quelle del fascismo storico. Certo, anche in mancanza di esse, si può sicuramente parlare di uno “stato d’animo” inquietante: il fascismo si afferma prima di tutto come condotta di vita, solo in un secondo tempo come credenza e solo in ultimo come ideologia. È indubbio in tal senso uno sgretolamento pericoloso dell’ordine simbolico democratico, difficile da frenare, anche perché ben pochi potrebbero riconoscersi nell’Europa neoliberalista nella sua versione attuale, altrettanto poco attraente dei regimi parlamentari negli anni Venti del Novecento ed essa stessa propensa a negare i valori fondativi della fratellanza e dell’uguaglianza. Tanto è vero che, nel suo discorso di Monaco, Vance può permettersi un’*inversione sistematica* del discorso democratico, operando una intensa rivoluzione passiva, di cui si conoscono pochi precedenti: «Non puoi ottenere un mandato democratico censurando i tuoi oppositori o mettendoli in prigione. Che si tratti del leader dell’opposizione, di un

<sup>1</sup> *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino, 1977, p. 294.

umile cristiano che prega nella sua casa o di un giornalista che cerca di riportare le notizie. Né puoi ricevere un mandato elettorale ignorando il tuo elettorato di base, o decidendo al posto suo, su questioni come: chi può far parte della nostra società?»<sup>2</sup> (Vance). Chi mai potrebbe obiettare alla lettera di questa affermazione? Salvo il fatto che l'umile cristiano prega per togliere il diritto all'aborto, il giornalista scrive a favore dei neonazisti, e il presunto "elettorato" vuole deportare i migranti. Ma il contenuto passa in secondo piano. Nulla dimostra più l'usura del discorso democratico, quanto il fatto che le sue parole tradizionali possano essere ritorte contro di esso, senza che questa appaia come una evidente forzatura e susciti scandalo. «Dobbiamo fare di più che parlare di valori democratici. Dobbiamo viverli» (Vance). Assaltando per esempio Capitol Hill, o una sede della CGIL a Roma al grido, appunto, di "libertà, libertà": se una minoranza mi dà fastidio è in quest'ottica pienamente comprensibile che io voglia "democraticamente" distruggerla e trasformare il suo territorio in una riviera per il turismo di lusso. I democratici governi europei non giungerebbero forse a tanto: ad essi basterebbe costruire campi di internamento e assistere in silenzio alle deportazioni. Ma la logica con cui agiscono non è diversa da chi la porta all'estremo: come potrebbe da questo atteggiamento ipocrita nascere una reale opposizione al nuovo autoritarismo? Così possono sembrare di triste attualità le parole pronunciate da Thomas Mann in un suo discorso del 1930 riferito al nazismo: il quale si presentava come il nemico del vecchio «ciarpame ideologico», opponendovi la «rivoluzionaria freschezza giovanile, il principio dinamico, la natura liberata dalla tirannia dello spirito, l'anima popolare, l'odio, la guerra. Questa è la reazione come rivoluzione, il grande regresso mascherato e imbellettato come impetuoso progresso»<sup>3</sup>; «alla eccentrica situazione psichica di una umanità sfuggita all'idea corrisponde una politica di stile grottesco, con maniere da esercito della salvezza, con convulsioni di masse, con scampanelli da fiera, all'luia e monotona ripetizione di parole d'ordine alla maniera dei Dervisci, finché tutti hanno la schiuma alla bocca. Il fanatismo diventa principio di salvezza, l'entusiasmo estasi epilettica...»<sup>4</sup>. Tratti di questo genere non mancano certo alla "nuova" personalità autoritaria, che però vuole presentare se stessa come la logica conseguenza del neoliberalismo (anch'esso in crisi) e di un concetto deformato di democrazia diretta. Neoliberalismo più che neoliberalismo: perché con il suo rilancio ad alzo zero del protezionismo l'amministrazione Trump sembra fuoruscire dal liberismo economico in senso stretto (mentre con ogni probabilità rilancerà gli aspetti di macelleria sociale e di antropologia competitiva tipici del neoliberalismo).

<sup>2</sup> «You cannot win a democratic mandate by censoring your opponents or putting them in jail—whether that's the leader of the opposition, a humble Christian praying in her own home, or a journalist trying to report the news. Nor can you win one by disregarding your basic electorate on questions like who gets to be a part of our shared society» (Le Monde, 21/2/2025).

<sup>3</sup> *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Milano, Mondadori, 1997, p. 1367.

<sup>4</sup> In *Moniti all'Europa*, Milano, Mondadori, 2017.

## Editoriale

È questa la novità del discorso di Vance. Per opporsi a questa nuova personalità autoritaria occorre un nuovo concetto di democrazia: che riporti al centro dell'attenzione l'eguaglianza sociale e l'equilibrio dei poteri, gravemente compromessi anche in quei paesi europei che dovrebbero esserne i difensori.

# Neoliberalismo, neo-populismo, neo-autoritarismo. Nuova personalità autoritaria e collasso della democrazia

*Alessandro Simoncini*

Questo testo indaga il rapporto che intercorre tra i tre concetti che compaiono nel titolo, mettendoli in tensione. Nella prima parte fornisce una definizione del neoliberalismo, per poi mostrare come esso abbia prodotto le condizioni di possibilità dell'affermazione di un neo-populismo sorto sulle rovine del neoliberalismo stesso. Nella seconda parte si sofferma sul neo-populismo di destra sostenendo che esso non è un'alternativa politica al neoliberalismo, come spesso si tende a credere, ma il suo rovescio oscuro. La terza e ultima parte del testo sostiene che il neoliberalismo contiene da sempre un elemento strutturale di autoritarismo su cui, nel tempo presente, si innesta un autoritarismo neo-populista che accelera il collasso della democrazia rappresentativa.

## *1. Nascita del neo-populismo dalle rovine del neoliberalismo*

Con “neoliberalismo” non si intende qui soltanto il neoliberalismo economico. Il neoliberalismo non è stato solo la risposta alle lotte sociali e alle politiche economiche keynesiane con cui negli ultimi decenni, a partire dalla crisi degli anni '70, le classi capitaliste hanno realizzato un'enorme “concentrazione della ricchezza” – come ha scritto David Harvey –, ristabilendo e consolidando nel mondo il loro potere<sup>1</sup>. Certo, il

<sup>1</sup> D. Harvey, *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Feltrinelli, Milano, 2010, p. 21. Anche se il capitalismo neoliberale si è affermato con Margaret Thatcher in Gran Bretagna nel 1979 e con Ronald Reagan negli Usa nel 1980, il suo laboratorio criminale è stato il Cile della dittatura militare nata dal golpe di Pinochet nel 1973. Qui, come hanno scritto Pierre Dardot e Christian Laval ha preso forma “la prima contro-rivoluzione neoliberale”. E qui a uno Stato forte venne

neoliberalismo è stato naturalmente globalizzazione finanziaria, delocalizzazione produttiva, libera circolazione dei capitali e delle merci, privatizzazioni, riduzione del carico fiscale per i ceti abbienti, tagli alla spesa pubblica, smantellamento progressivo dello Stato sociale, precarizzazione del lavoro: tutte componenti di una vincente “lotta di classe dall’alto”, per dirla con Luciano Gallino<sup>2</sup>. Il neoliberalismo, però, è stato anche (ed è) una razionalità politica capace di modellare la società e le soggettività in base alle esigenze del mercato: una “nuova ragione del mondo” – per citare il titolo di un libro ormai classico – in base a cui un po’ ovunque gli Stati hanno adottato politiche capaci di estendere la logica aziendale e l’assiomatica concorrenziale ben oltre l’ambito economico: nell’amministrazione pubblica, nella giustizia, nell’Università, nella scuola, nella sanità, nelle relazioni sociali<sup>3</sup>. La continua diffusione dei processi di neoliberalizzazione ha così prodotto quella che Federico Chicchi e Anna Simone hanno definito “società della prestazione”: una società nella quali tutti gli individui – anche le lavoratrici e i lavoratori subordinati, anche le studentesse e gli studenti – sono soggetti all’“ingiunzione permanente alla prestazione” e vengono spinti ad auto-percepirsi (poi a progettarsi) come performativi imprenditori di se stessi continuamente sollecitati a investire sul proprio capitale umano, da impiegare senza posa nella concorrenza di mercato<sup>4</sup>. E la “norma prestazionale”, insieme all’assiomatica concorrenziale, viene oggi iscritta “ancor più in profondità nelle pratiche sociali [...] attraverso l’applicazione dei dispositivi digitali”<sup>5</sup>. In quest’ottica la concorrenza diventa l’unica potenza energe-

assegnato il compito di rafforzare “il potere disciplinare dei mercati”, in modo da operare “una profonda trasformazione di tutte le relazioni sociali” e da spoliticizzare l’economia affossando il nemico comunista e marxista. P. Dardot et alii, *Le choix de la guerre civile, Une autre histoire du néolibéralisme*, Lux, Montreal, 2021, p. 49. Cfr. anche P. Dardot, *Mémoire du futur. Chili 2019-2022*, Lux, Montréal, 2023, su cui M. Ciolli, *Il conservatorismo neoliberale cileno fra rivolte e restaurazione*, in “Teoria politica”, 13, 2023, pp. 333-340; G. Chamayou, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La fabrique, Paris, 2018, pp. 215-225; T. Moulian, *Una rivoluzione capitalista. Il Cile, primo laboratorio mondiale del neoliberalismo*, Mimesis, Milano, 2003.

<sup>2</sup> L. Gallino, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Roma-Bari, 2012. Sul punto cfr. anche M. Revelli, *La lotta di classe esiste e l’hanno vinta i ricchi. Vero!*, Laterza, Roma-Bari, 2014. È sempre utile ricordare le parole dell’intervista che Warren Buffet rilasciò il 26 novembre 2006 al New York Times: “certo che c’è la guerra di classe, ma è la mia classe, la classe ricca che la sta conducendo, e noi stiamo vincendo”. Cinque anni dopo Buffet ribadì che “negli ultimi venti anni è stata combattuta una guerra di classe e la mia classe l’ha vinta”. G. Sargent, “*There’s been class warfare for the last 20 years, and my class has won*”, in “The Washington Post”, 3 marzo 2011, on line. Dalle dichiarazioni di Buffet prende le mosse l’importante analisi del neoliberalismo americano di M. D’Eramo, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Feltrinelli, Milano, 2020, pp. 10-11.

<sup>3</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista* (2009), Deriveapprodi, Roma, 2021.

<sup>4</sup> F. Chicchi, A. Simone, *La società della prestazione*, Ediesse, Roma, 2024, p. 20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 35.

tica capace di dare forma a una società efficiente che si vuole al riparo dal conflitto sociale e capace di garantire la realizzazione personale dei soggetti: la loro libertà, il loro godimento, in una parola la loro felicità<sup>6</sup>.

Del resto, non si capirebbe l'egemonia che il neoliberalismo ha avuto per decenni se non la si mettesse in relazione a questa promessa di felicità (non mantenuta) che ha fatto leva su un'euforica esaltazione della libertà individuale. In questo senso Laura Bazzicalupo ha sostenuto che, fin dall'inizio, il neoliberalismo è stato "un programma contro-egemonico e di parte" centrato sul riferimento alla libertà<sup>7</sup>. Questo programma, cioè, ha sempre puntato a modificare in profondità il rapporto delle persone con il sociale: un rapporto "a lungo plasmato dalla solidarietà e dalla tutela assistenziale dei diritti sociali" che, grazie alla sussunzione della "spinta libertaria e anti-autoritaria dei movimenti degli anni Settanta", il programma neoliberale è riuscito a trasformare trasvalutando la libertà emancipatoria e collettiva di quei movimenti in una libertà individualistica e privata<sup>8</sup>. Anche Gary Gerstle ha osservato che fin dai suoi inizi il neoliberalismo americano si fonda sul "recupero della promessa di libertà personale, che era stata così decisiva per il liberalismo classico", e sulla promessa "di mettere a disposizione di tutti un tipo speciale di libertà, che avrebbe dato agli individui la facoltà di strutturare la propria vita" in autonomia dalle grandi aziende o dallo Stato<sup>9</sup>. Al centro del discorso neoliberale sta dunque, per Gerstle, una "promessa di emancipazione e di individualità"<sup>10</sup>. Infine Massimo De Carolis ha sottolineato che in tutte le sue forme il neoliberalismo riconosce e valorizza certamente "la promessa di felicità logicamente intrinseca a ogni scelta di vita", ma questo riconoscimento e questa valorizzazione avvengono solo nella misura in cui esso "promette, nel profondo, un consolidamento dei rapporti di potere": perché il vero snodo critico dell'intera macchina neoliberale è "il valore della performatività"<sup>11</sup>.

Negli ultimi decenni, insomma, un po' ovunque il neoliberalismo è stato anche una vera e propria "politica della vita"<sup>12</sup>: un dispositivo biopolitico di produzione e di

<sup>6</sup> Secondo l'intuizione di Michel Foucault per cui il neoliberalismo fa "del mercato, della concorrenza e dunque dell'impresa, quella che si potrebbe chiamare la potenza che dà forma alla società". M. Foucault, *Nascita della Biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 131.

<sup>7</sup> L. Bazzicalupo, *The Ironic Turn of Liberalism: The face of Authoritarian Freedom*, in "Soft Power", 21, 2024, p. 63.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>9</sup> G. Gerstle, *Ascesa e declino dell'ordine neoliberale. L'America e il mondo nell'era del libero mercato*, Vicenza, Neri Pozza, 2025, p. 104.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>11</sup> M. De Carolis, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata, 2017, p. 205.

<sup>12</sup> R. Esposito, *La morte annunciata (e mai avvenuta) del neoliberalismo*, in "La Repubblica" 26 giugno 2017.

governo delle vite soggettive. È quanto ha sostenuto la filosofa statunitense Wendy Brown in un libro del 2015 intitolato *Undoing the Demos*<sup>13</sup>. La sua tesi è che negli ultimi decenni la ragione di governo neoliberale ha mirato letteralmente a disfare il popolo inteso come soggetto della democrazia rappresentativa. Ha puntato cioè a sciogliere gli *homines politici*, che quel popolo componevano, in una moltitudine di *homines oeconomici*: di soggetti che, avendo ormai interiorizzato l'imperativo della concorrenza, non possono più auto-percepirsi come il *demos* detentore del *kratos* rappresentativo e identificano invece “la propria performance di vita con quella del capitalismo”, puntando infine – come ha osservato Ida Dominijanni – ad aumentare il proprio “valore di portafoglio in tutti gli ambiti dell'esistenza”<sup>14</sup>. In altri termini, i soggetti messi in forma dalla ragione neoliberale si asservono volontariamente a quello che Dardot e Laval hanno definito “dispositivo *performance*-godimento”<sup>15</sup>: un dispositivo che esalta la “libertà di investire e di scommettere su di sé come sui *futures* in borsa”, e in cui solo chi ha successo nella *performance* può aspirare a godere<sup>16</sup>. Per Brown il progetto principale di queste soggettività diventa quindi quello di “rafforzare il proprio posizionamento competitivo”, di accrescere ad oltranza il “valore futuro di sé [...] per mezzo di pratiche di investimento su se stessi e di attrazione di investitori”: come oggi accade ad esempio “attraverso i follow, i like, i retweet dei social network”<sup>17</sup>. La narrazione neoliberale mette così in scena la “società dei capitalisti umani”: una “Ego-società” composta da individui che – come ha scritto Roberto Ciccarelli – “inghiottono” il mondo e che si vivono come soggetti sovrani; come individui liberi attivi in un ambiente competitivo che non consente di acquisire gli “strumenti necessari per interpretare tale libertà come un processo collettivo”<sup>18</sup>.

Criticando la tesi di Brown, Maurizio Ricciardi ha sostenuto che la razionalità programmatica neoliberale non mirava tanto a disfare il popolo come soggetto della democrazia rappresentativa, quanto a disciplinare e neutralizzare l'azione collettiva capace di “modificare l'ordine del sistema” e di contestare il “capitalismo come ordine sociale e modo di vita”<sup>19</sup>. Per raggiungere questo scopo – sostiene Ricciardi – non serve

<sup>13</sup> W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York, Zone Books, 2015.

<sup>14</sup> I. Dominijanni, *Fare e disfare il popolo. Un'ipotesi sul caso italiano*, in “Teoria politica”, 7, 2017, p. 88; W. Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York, 2015.

<sup>15</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., pp. 445 e ss.

<sup>16</sup> I. Dominijanni, *Fare e disfare il popolo*, cit., p. 88.

<sup>17</sup> W. Brown, *Undoing the Demos*, cit., p. 35.

<sup>18</sup> R. Ciccarelli, *Una vita liberata. Oltre l'apocalisse capitalista*, Manifestolibri, Roma, 2022, p. 133.

<sup>19</sup> M. Ricciardi, *La fine dell'ordine democratico. Il programma neoliberale e la disciplina dell'azione collettiva*, in R. Baritono, M. Ricciardi (a cura di), *Strategie dell'ordine: categorie, fratture, soggetti*, in “Quaderni di Scienza & Politica”, 8, 2020, p. 286.

abolire la democrazia rappresentativa. Basta preservarne una forma indebolita, o se si vuole una post-democrazia in cui – in assenza di significative lotte per l’uguaglianza – le pratiche di governo neoliberali riproducono un ordine societario fondato sul “carattere povero e informale del lavoro”, sulla classificazione degli individui in base all’etnia, su nuovi “vincoli patriarcali”: un ordine, cioè, che include le differenze nella subalterità e accresce ad oltranza la disuguaglianza economico-sociale, facendone la norma del sistema<sup>20</sup>. Questo ordine post-democratico – sostiene Brown – si è affermato mentre il neoliberalismo rompeva “il contratto sociale post-bellico che aveva promesso sicurezza e un certo grado di mobilità sociale alle classi medie e operaie bianche”<sup>21</sup>. Quando però la disuguaglianza si amplia troppo e i ceti medi insieme alle classi subalterne si impoveriscono drasticamente, la crisi genera le condizioni di possibilità di una nuova età del rancore di massa<sup>22</sup>. È quello che è successo con la crisi iniziata nel 2007-2008, quando si è passati repentinamente dalle promesse neoliberali di felicità alle politiche austeritarie: “dal carnevale alla quaresima”, come ha scritto efficacemente Mario Pezzella<sup>23</sup>. O, se si vuole, dal “neoliberalismo progressista” a un “neoliberalismo punitivo”<sup>24</sup>. Individui prima armati “dell’etica auto-imprenditoriale e del principio di prestazione” – assiomi su cui avevano investito anche i partiti della sinistra di filiazione social-democratica e comunista, finendo per dimenticare le classi popolari e l’importanza dei servizi pubblici – venivano ora incolpati di avere prodotto il debito<sup>25</sup>. Realmente impoveriti, questi individui sperimentavano la paura di cadere e il risentimento. L’incitazione al godimento consumistico, che nella stagione del neoliberalismo trionfante era diventato qualcosa di simile a un imperativo categorico affiancato dall’assiomatica della competizione, lasciava ora campo libero all’“etica della colpa” generata dal “dispositivo del debito”<sup>26</sup>.

È in questo momento che “sulle rovine del neoliberalismo” – per citare il titolo di un altro bel libro di Wendy Brown – è riemerso con forza il neo-populismo sovranista<sup>27</sup>. Che si è rivolto a tutta una schiera di soggetti pronti “a difendere con le pistole sotto il cuscino” quello che *avevano*, e “con i muri sui confini quello che *erano*” –

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> R. Cappuccilli, *Wendy Brown, una democrazia in pessimo stato*, in “Connessioni precarie”, 7 gennaio 2020, on line.

<sup>22</sup> Sul punto cfr. M. Revelli, *La politica senza politica. Perché la crisi ha fatto entrare il populismo nelle nostre vite*, Einaudi, Torino, 2019.

<sup>23</sup> M. Pezzella, *Dal Carnevale alla Quaresima*, in “Il Portolano”, n. 72/73, 2013, pp. 12-15.

<sup>24</sup> Sulla prima categoria, cfr. N. Fraser, *Il vecchio muore e il nuovo non può nascere. Dal neoliberalismo progressista a Trump e oltre*, Ombre Corte, Verona, 2019; sulla seconda, cfr. W. Davies, *The New Neoliberalism*, in “New Left Review”, 101, 2016, pp. 121-134.

<sup>25</sup> I. Dominijanni, *L’ultima maschera del neoliberalismo*, in “Jacobin Italia”, 8, 2020, p. 32.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, Columbia University Press, New York, 2019.

come ha icasticamente scritto Dominijanni<sup>28</sup>. Nel “momento populista” collocabile temporalmente tra la Brexit e la prima elezione di Donald Trump, questi soggetti hanno iniziato a chiedere “protezione, confini, sicurezza, conferme identitarie, primati di razza e di sesso, sovranità”<sup>29</sup>. E, in assenza di sinistra, “la destra ha brillantemente trasformato questa frustrazione in una rabbia razzista e sessista”<sup>30</sup>. I soggetti a cui la destra neo-populista si rivolgeva, però, restavano plasmati “nei comportamenti e nell’inconscio dai dispositivi di soggettivazione propri dell’etica neoliberale”<sup>31</sup>. Il soggetto neo-populista, insomma, non era *altro* dal soggetto neoliberale. Era lo stesso soggetto che, temendo di diventare un “*forgotten* marginale” della globalizzazione, mostrava ora per intero l’altro lato del suo volto: il lato osceno del razzismo, del suprematismo, del neo-patriarcato. O, se si vuole, il volto ordinariamente fuori scena della nuova personalità autoritaria neoliberale.

## 2. *Il neo-populismo come rovescio e supplemento osceno del neoliberalismo*

In questo senso Slavoj Žižek ha sostenuto che i neo-populismi costituiscono il rovescio osceno del neoliberalismo<sup>32</sup>. Sono cioè “l’altra faccia del neoliberalismo” – come ha scritto Carlo Galli –, di cui “non riescono a mettere in discussione gli assetti strutturali in materia economica”<sup>33</sup>. Svolgono cioè la “funzione di conservare lo status quo e perpetuare così l’egemonia neoliberale” – ha aggiunto Dario Gentili –, rappresentando di fatto una “variazione [...] all’interno del medesimo ordine del discorso neoliberale”<sup>34</sup>. I neo-populismi non rimettono infatti in causa né le politiche economiche neoliberali, come spesso invece promettono di fare in campagna elettorale, né l’immaginario neoliberale dell’imprenditore di se stesso. Piuttosto, aggiungono a quell’immaginario e a quelle politiche un “supplemento osceno”<sup>35</sup>: un “invito indicibile al godimento” nell’identificazione con il capo e nella caccia ai nemici del popolo, ossia i pre-

<sup>28</sup> I. Dominijanni, *La trappola della sovranità*, in “Parolechiave”, 2020, 3, p. 24.

<sup>29</sup> Id., *L’ultima maschera del neoliberalismo*, cit., p. 32. Per il conio della locuzione “momento populista”, cfr. C. Mouffe, *El momento populista*, in “El país”, 10 giugno 2016.

<sup>30</sup> R. Cappuccilli, *Wendy Brown, una democrazia in pessimo stato*, cit.

<sup>31</sup> I. Dominijanni, *La trappola della sovranità*, cit., p. 24.

<sup>32</sup> S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, Ponte alle grazie, Milano, 2009, pp. 329 e ss.

<sup>33</sup> C. Galli, *Democrazia senza popolo*, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 109. Per un’applicazione di questa tesi all’attuale governo italiano cfr. Id., *La destra al potere. Rischi per la democrazia*, Raffaello Cortina, Milano, 2024.

<sup>34</sup> D. Gentili, *Dare un nome al desiderio*, in S. Baranzoni et alii, *I mondi del Professor Challenger. Politiche, tecno-logiche, ambienti*, Orthotes, Napoli, 2025, p. 18.

<sup>35</sup> Žižek utilizza il concetto a più riprese. Cfr., S. Žižek, *La visione di parallaxe*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2013, pp. 537-540; Id., *Il godimento come fattore politico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, pp. 69 e 71; Id., *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano 2005, pp. 44-45.

sunti responsabili della crisi e del disordine, siano essi i migranti, i profughi, i tecnocrati di Bruxelles, i cattivi finanziari, la casta dei politici, i “divanisti” del reddito di cittadinanza, i militanti lgbtqia+, i movimenti per la libertà della Palestina e altri ancora<sup>36</sup>. Con questo “invito indicibile” – ha scritto Stefano Visentin – i neo-populismi provano a compensare, “ovviamente solo sul terreno dell’immaginario”, la sofferenza: ossia “i sacrifici materiali imposti dalla fine del Welfare e del compromesso socialdemocratico”, oltre che la frustrazione psicologica dei più per non essere riusciti a diventare quei brillanti imprenditori di se stessi che pure ancora vorrebbero diventare<sup>37</sup>.

Agitando l’immagine di sogno di un popolo sovrano “padrone in casa propria”, i neo-populismi promettono di restaurare la sovranità statale e di difendere i cittadini nazionali da nemici interni che minaccerebbero il loro onesto lavoro, la loro proprietà, la loro “onnipotente libertà”<sup>38</sup>: una libertà irrelata, personale, privata e proprietaria, in una parola neoliberale; una libertà che ben si coniuga con l’autoritarismo perché nasce dalla richiesta allo Stato di potersi esercitare in forma di razzismo, di sessismo e di classismo contro i nemici interni. Intesa come estensione al massimo grado della sfera del privato – sottolinea ancora Brown –, la libertà finisce così per aggredire “i valori e le pratiche che sostengono i legami sociali l’inclusione sociale, la cooperazione sociale e naturalmente l’uguaglianza sociale”<sup>39</sup>. Quella libertà si dà essenzialmente come “libertà autoritaria”: come “volontà di potenza desublimata che, paradossalmente, sollecita la crescita del potere statale”<sup>40</sup>. La promessa neo-populista di questo genere di libertà passa attraverso la sfibrante ripetizione retorica e mediatica di un “significante vuoto” che, come ha sostenuto Ernesto Laclau, si vuole capace di conferire unità contingente a domande popolari differenti tra loro<sup>41</sup>: un significativo vuoto – come ad esempio lo stolido “¡Viva la libertad, carajo!” di Javier Milei – pronunciato da leader neo-autoritari (e perversamente libertari) con cui le moltitudini vengono spinte a identificarsi. È così che, in vari modi e alle più diverse latitudini, negli ultimi decenni sono stati costruiti i popoli del neo-populismo.

Bazzicalupo ha sottolineato, però, che i processi di identificazione del neo-populismo contemporaneo sono molto diversi da quelli attivati dai movimenti totalitari del XX secolo. Nelle masse dei totalitarismi “l’identificazione collettiva nel leader è tanto maggiore quanto più debole è il processo di identificazione del singolo e la corretta

<sup>36</sup> S. Visentin, *Cosa si può imparare dal populismo*, in “Quaderni di rassegna sindacale”, 2014, n. 2, p. 203.

<sup>37</sup> *Ibidem* e Id., “It takes a little while”. *A chi parla il popolo?*, in F. del Lucchese, V. Morfino, T. Rispoli (a cura di), *Ricominciare ogni volta di nuovo. Scritti in onore di Augusto Illuminati*, Manifestolibri, Roma, 2023, pp. 85-86.

<sup>38</sup> I. Dominijanni, *L’ultima maschera del neoliberalismo*, cit., p. 24.

<sup>39</sup> W. Brown, *Neoliberalism’s Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century “Democracies”*, in “Critical Times”, 1, 2018, p. 66.

<sup>40</sup> R. Sau, *Variazioni neoliberali del risentimento*, in “Pandemos”, 1, 2023, p. 13.

<sup>41</sup> E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 122-148.

formazione edipica<sup>42</sup>. Nelle società totalitarie quindi – per dirla con un lessico freudiano che verrà poi rielaborato dai francofortesi<sup>43</sup> – il forte investimento libidico e ideologico sulla figura del leader carismatico innescava un meccanismo di sublimazione idealizzante che prometteva di compensare l’“impotenza di masse frammentate ed atomistiche” ed edificava un solido Super-io individuale e sociale<sup>44</sup>. È in questo modo che – come scriverà Erich Fromm pensando alla Germania degli anni ’30 – le masse aderiranno irrazionalmente alla proposta di un nuovo autoritarismo politico capace di soddisfare fantasmaticamente “il bisogno di diminuire l’angoscia” e quello di “avere grandezza e potenza”<sup>45</sup>. Ed è così che per Fromm, oltre al generalizzarsi nella società della mancanza di pensiero critico e della “capacità di agire autonomamente”, anche nelle classi subalterne si diffonderà a macchia d’olio il sado-masochismo della personalità autoritaria<sup>46</sup>: quello di chi da una parte – sostituendo la figura del capo all’“ideale dell’Io” di cui parlava Freud in *Psicologia delle masse e analisi dell’io*<sup>47</sup> – gode nell’essere sottomesso a una potenza superiore in cui si identifica passivamente annullandosi e, dall’altra parte, gode nell’esercitare la propria carica distruttiva sul più debole, identificato nel nemico interno da soggiogare e da umiliare.

Nel neo-populismo contemporaneo viene meno proprio questa identificazione ideologica forte. Moltitudini composte da individui la cui forma di vita è plasmata dallo s-legame concorrenzial-consumistico del mercato – inteso come il principio ormai

<sup>42</sup> L. Bazzicalupo, [*Come in uno specchio*]. *Populismo e governamentalità neoliberale*, in “Cambio”, 8, 2014, p. 26.

<sup>43</sup> S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’io* (1921), Bollati Boringhieri, Torino, 1975; T.W. Adorno, E. Fernel-Brunswik, D. Levinson, R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Verso, London-New York, 2019.

<sup>44</sup> L. Bazzicalupo, [*Come in uno specchio*], cit., p. 28.

<sup>45</sup> Cfr. E. Fromm, *Masochismo e autorità* (1936), in E. Donaggio (a cura di), *La Scuola di Francoforte*, Einaudi, Torino, 2005, p. 103, già pubblicato con il titolo *Il carattere autoritario-masochistico*, in M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse e altri, *Studi sull’autorità e la famiglia*, Utet, Torino, 1974, pp. 104-128.

<sup>46</sup> E. Fromm, *Masochismo e autorità*, cit., p. 96. Sul punto, per un inquadramento generale, cfr. L. Scuccimarra, *Assoggettamento, repressione, emancipazione. Alle origini della psico-politica francofortese*, in “Filosofia politica”, 1, 2022, pp. 49-68 e G. Fazio, *L’interesse per l’emancipazione. Le traiettorie della teoria critica della Scuola di Francoforte*, in “Scienza & Politica”, 67, 2022, p. 59.

<sup>47</sup> S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell’io*, cit., p. 63. Per Freud la massa è notoriamente “costituita da un certo numero di individui che hanno messo un unico medesimo oggetto al posto del loro ideale dell’Io e che pertanto si sono identificati gli uni agli altri nel loro Io” (*Ibidem*). Sergio Benvenuto ne deduce che quella concepita da Freud è una massa essenzialmente fascista, in cui a fare da collante è l’“alienazione parallela di ciascuno”, ossia l’alienazione dell’ideale dell’Io di tutta una moltitudine in un solo capo con cui il rapporto è di verticalità, asimmetria, dipendenza, repressione. S. Benvenuto, *La massa e gli scarti: Da Freud a Breivik*, in “L’inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi”, 9, 2020, pp. 179-202. Sul punto cfr. anche D. Palano, *Il segreto del potere. Alla ricerca di un’ontologia del politico*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2018, pp. 117-159.

naturalizzato della normatività sociale – tendono ora ad identificarsi esteticamente e transitoriamente con leader sempre meno riconducibili alla figura del super-io freudiano e sempre più simili a “feticci autoritari pronti per l’uso”, come ha scritto efficacemente Marco Gatto<sup>48</sup>. Per questo “l’interiorizzazione dell’autorità e del dispotismo va [...] pensata accanto all’edificazione costante, dovuta all’astrazione capitalistica, di una soggettività leggera e indebolita, disposta all’acquisizione transitoria di valori identitari”: disposta cioè a bere la proposta politica di leader populistici emersi come “degradazione feticistica di quello che un tempo era il capo”<sup>49</sup>. Contrariamente a quanto accadeva al tempo dei totalitarismi, poi, nel loro rapporto con i nuovi capi gli individui “mantengono il proprio narcisismo, il proprio immaginario di auto-realizzazione e auto-gestione”, la propria propensione a diventare imprenditori di se stessi: propensione che, pur frustrata, dopo decenni di egemonia neoliberale resta impressa nell’immaginario collettivo<sup>50</sup>. Gli individui smettono insomma di sublimare la loro libido. Al contrario, come nella desublimazione repressiva descritta da Marcuse, liberano pulsioni e desideri regolarmente sussunti all’ordine neoliberale e alla valorizzazione capitalistica, esercitando una libertà solo apparente dietro la cui maschera si nasconde il dominio dello *status quo*<sup>51</sup>. Sono questi stessi individui desublimanti che, attraverso continui processi imitativi, si agglomerano in forma di pubblico o di sciame intorno a capi provvisori che sembrano alla portata di tutti<sup>52</sup>: capi da consumare in forme di ritualità collettiva post-moderna; capi che, come la merce, con le loro fantasmagorie danno provvisoriamente senso all’identità e all’interiorità dei singoli seguaci, fornendo loro la sensazione di partecipare a una “comunità immaginata”<sup>53</sup>. Questi leader sono per così dire capi-*influencer* che conquistano credibilità proprio per il fatto di saper interpretare le dinamiche fluide di una “*bubble democracy*”; per il fatto di saper assecondare “le immagini standardizzate del pubblico” – immagini che emergono dalla rete, dai sondaggi, dalle bolle dei social network –; e per il fatto altrettanto deci-

<sup>48</sup> M. Gatto, *Masse postmoderne. Considerazioni su feticismo e dispotismo nel tempo dell’estetizzazione amministrata*, in “Consecutio Rerum”, 11, 2022, p. 27, ora ripreso in Id., *L’egemonia della superficie. Per una critica del postmoderno avanzato*, Castelvecchi, Roma, 2024, pp. 99-111.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> L. Bazzicalupo, [*Come in uno specchio*], cit., p. 33.

<sup>51</sup> Cfr. W. Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, cit., pp. 165-170.

<sup>52</sup> Sul genere di connettività sperimentato dallo sciame, inteso come corpo collettivo a cui partecipano organismi viventi che interiorizzano automatismi capaci di guidarne i comportamenti nella loro totale inconsapevolezza o nella loro solo parziale consapevolezza, cfr. F. Berardi Bifo, *Sciame/interruzione*, in A. Simoncini (a cura di), *Una rivoluzione dall’alto. A partire dalla crisi globale*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 125-162; Id., *E. La congiunzione*, Nero, Roma, 2021, pp. 177-202; Id., *Out of control. Genealogia della rivoluzione reazionaria trumpista: il Caos e l’Automa*, in “Il Disertore”, 26 gennaio 2025, on line. Ma sul concetto di sciame cfr. anche B-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Milano, 2015.

<sup>53</sup> B. Anderson, *Comunità immaginate* (1983), Manifestolibri, Roma, 1991.

sivo di sapere esibire “in modo marcato i desideri e i risentimenti di tutti”<sup>54</sup>. In una sorta di gioco mimetico superficiale tutto interno alle logiche dello spettacolo, “come in uno specchio”, tutti imitano tutti: le moltitudini imitano il leader e il leader imita le moltitudini<sup>55</sup>. Come quando su Facebook – ha osservato Christian Salmon –, Salvini “mangia come uno del popolo e, come uno del popolo, non teme di ingrassare”<sup>56</sup>.

È all'interno di questo nesso politico-mimetico neo-populista che sembra prendere forma la nuova personalità autoritaria: la personalità bifronte, frammentata e impermanente di *followers* che da una parte interiorizzano il comando neoliberale a massimizzare il proprio capitale umano per diventare performanti imprenditori di se stessi, e dall'altra si fanno temporaneamente devoti a capi labili che promettono di superare il disordine religioso, socio-politico e morale. A questo disordine, denunciato con veemenza nelle loro narrazioni, i nuovi capi *prêt-à-porter* contrappongono immagini di sogno spettrali come Dio, patria, e famiglia (rivalutata, quest'ultima, come surrogato del Welfare<sup>57</sup>): “fantasmi sbiaditi” e introvabili, ombre del Novecento che però mirano a conferire una sia pur provvisoria unità mitico-immaginaria al popolo-pubblico a cui si rivolgono<sup>58</sup>. Magari per mobilitarlo oscenamente al sostegno delle guerre “giuste” per la democrazia, contro l'autocrazia o il terrorismo<sup>59</sup>. Questi valori provenienti dal “secolo belva” di cui parlava Mandel'stam nella sua poesia *Vek moi* (1923), questi “introvabili vocaboli del Novecento, oggi sono ridotti a una caricatura grottesca”, perché – come ha osservato Pezzella – la loro concezione dello spazio “è divenuta del tutto desueta”: è infatti “la nozione stessa di territorio che in fondo è ammuffita, se la confrontiamo con lo spazio digitale oggi percorso dai linguaggi (e dalle armi) nel tempo infinitesimale”<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> L. Bazzicalupo, *[Come in uno specchio]*, cit., p. 33. Per il concetto di *bubble democracy*, cfr. D. Palano, *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2020.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>56</sup> Christian Salmon: “*Le politiquement incorrect est le nouveau style dominant*”, in “L'echo”, 21 marzo 2025. Cfr. anche B. Terracciano, *Il sovranismo è servito: la retorica salviniana del buono made in Italy*, “E/C”, 27, 2019, pp. 162-174.

<sup>57</sup> Cfr. M. Cooper, *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatorism*, Zone Books, New York, 2017.

<sup>58</sup> M. Pezzella, *Cronache dal “secolo ombra”*, in “Terzo giornale”, 12 febbraio 2024, on line.

<sup>59</sup> Per una ricostruzione del concetto di guerra giusta, cfr. C. Galli, *Guerra, politica, nemico*, in Id., *Forme della critica. Saggi di filosofia politica*, Il Mulino, Bologna, 2020, pp. 183-255; Id., *Passato e presente della guerra nella riflessione politica*, in “Ars Interpretandi”, 1, 2023, pp. 11-26 e A. Simoncini, *Sulla “guerra giusta”. Note genealogiche*, in “Altraparola”, 8, 2022, pp. 13-32.

Sul “ritorno” della guerra giusta nel tempo presente, in un orizzonte di crisi dei concetti politici moderni, cfr. almeno A. Colombo, *La guerra in Ucraina e il trionfo contemporaneo della guerra giusta*, in “La Fionda”, 2, 2022, pp. 28-40 e M. Tomba, *Rinascita della guerra giusta? Giustizia e “New World Order”*, in G. Bonaiuti e A. Simoncini (a cura di), *La catastrofe e il parassita. Scenari della transizione globale*, Mimesis, Milano, 2004, pp. 41-68.

<sup>60</sup> M. Pezzella, *Cronache dal “secolo ombra”*, cit.

Ma questo non toglie che, per compensare simbolicamente i soggetti o per invitarli alla morte, “si senta il bisogno di ricorrere a queste parole sostanzialmente vuote che sono come un’eco, un’ombra, un fantasma sbiadito del Novecento”<sup>61</sup>. A quel secolo belva “percorso da ideologie totalitarie e feroci, ma credute fino all’estremo” – il Novecento, appunto – ha fatto seguito il nostro “secolo ombra”, in cui “la distruzione ricorre ancora a quel vocabolario anche se ormai grottesco e desueto, in fondo posticcio”<sup>62</sup>.

Nel secolo ombra, tutti diversi tra loro per latitudine e storia, i neo-populismi incarnano l’ultimo scenario politico della società dello spettacolo. Aggiornando le note analisi di Guy Debord, Pezzella scrive che i neo-populismi sono una “rappresentazione spettacolare di nuovo conio” che propone un’emancipazione soltanto immaginaria e non tocca mai “il dominio reale del capitale”, stringendo invece un’alleanza perversa con il capitalismo neoliberale in crisi e completando così la trasformazione della “democrazia in spettacolo”<sup>63</sup>. Lo attesta, da ultimo, la recente vittoria elettorale della coppia Trump/Musk: capi che, mentre sembrano siglare “un’alleanza organica tra post-democrazia autoritaria e futurismo digitale”, godono in modo ubuesco nel mettere in scena in modo spettacolare – a colpi di *executive orders* firmati a favore di telecamera – la distruzione sistematica di ciò che resta della democrazia rappresentativa e delle sue “correzioni redistributive novecentesche”<sup>64</sup>. Lo fanno in nome della libertà: una libertà-bordello ritenuta incompatibile con la stessa democrazia secondo la linea dettata da Peter Thiel, il “«grande vecchio» della fazione reazionaria di Silicon Valley”<sup>65</sup>. Ma questa libertà, com’è stato osservato, non è che il “libertarismo sovranista di quelli che

<sup>61</sup> *Ibidem.*

<sup>62</sup> *Ibidem.* Cfr. anche Id., *Cronache dal “secolo ombra” (2). La pre-guerra*, in “Terzo giornale”, 3 Giugno 2024, on line. Pezzella rimanda alla lettura della poesia di Mandel’stam che si trova in A. Badiou, *Il secolo*, Feltrinelli, Milano, pp. 28 e ss. Sul punto cfr. anche G. Agamben, *Nudità*, Nottetempo, Milano, 2009, pp. 21 e ss.

<sup>63</sup> M. Pezzella, *Critica della ragion populista*, in S. Cingari, A. Simoncini, *Lessico postdemocratico*, Perugia University Press, Perugia, 2016, pp. 187-192. Il riferimento è ovviamente a G. Debord, *La società dello spettacolo* (1967), Baldini & Castoldi, Milano, 2008 e a Id., *Commentari sulla società dello Spettacolo* (1988), in *Ibidem.* Nella stessa direzione, cfr. A. Tricomi, *Credo in un solo Dio, Capitale onnipotente*, in Id., *Macerie borghesi. Genealogie letterarie del presente*, Rogas, Roma, pp. 216-240. Sull’alleanza perversa tra neoliberalismo e neo-populismi cfr. L. Ferrajoli, *L’alleanza perversa tra sovranismi e liberismo*, in “Costituzionalismo.it”, 23 aprile 2019, on line.

<sup>64</sup> I. Dominijanni, *Stati Uniti atto terzo, con Musk che incombe*, in “Internazionale”, 5 novembre 2024, on line e Id., *Totalitarismo democratico. Il testamento politico di Mario Tronti*, in “Il Tascabile”, 31 marzo 2025, on line. Sull’ubuesco e sul grottesco nella meccanica del potere, cfr. il seminale M. Foucault, *Gli anormali, Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano, 2009, pp. 21-23, sulla scia di A. Jarry, *Ubu roi*, Paris 1896. Sul punto cfr. A. Cavalletti, *Lessico Foucault. Ubuesco*, in “Doppiozero”, 18 giugno 2024, on line.

<sup>65</sup> L. Celada, *L’utile messia degli oligarchi tecnologici e reazionari della Silicon Valley*, in “Il manifesto”, 22 gennaio 2025 e Id., *American Fascism: lettera dal golpe statunitense*, in “Dinamo Press”, 2 marzo 2025, on line.

possono, basato sulla schiavitù e la deportazione di quelli che non possono”<sup>66</sup>. Da una parte infatti i capi *jouisseurs* promettono ai loro *followers* di poter godere del ritorno americano alla grandezza imperiale, trainato da una tecno-oligarchia capitalista – neofuturista e neo-conservatrice al contempo –, che si autorappresenta come élite capace di dominare il mondo; e da un’altra parte invitano gli stessi *followers* a godere di una caccia al nemico interno aizzata senza posa, sguinzagliando una variegata gamma di “passioni fasciste” – come ha sostenuto Judith Butler<sup>67</sup>. Riprendendo le note intuizioni di Franz Neumann sul governo politico dell’angoscia, si potrebbe sostenere che tutto ciò promuova un’identificazione cesaristica di tipo regressivo: una forma di identificazione in cui l’“angoscia reale” attivata nelle masse dai molteplici fattori che alimentano la policrisi contemporanea viene trasformata in “angoscia nevrotica persecutoria”<sup>68</sup>. Amplificando la spinta del neoliberalismo alla spoliticizzazione – al fatto cioè che l’*homo oeconomicus* non percepisce più la possibilità di trasformare il sistema politico ricorrendo all’azione collettiva –, i neo-populismi contemporanei sembrano puntare di nuovo a istituzionalizzare l’angoscia nevrotica persecutoria attraverso narrazioni paranoiche che fomentano il risentimento e la rabbia sociale contro persecutori per lo più immaginari. Gestendo l’angoscia nevrotica, i neo-populismi promettono cioè alle moltitudini che l’azione del capo e della sua cerchia garantirà il superamento dell’angoscia reale. Su queste basi cercano di saldare una nuova comunità, fusionale ed immaginata, che non prevede né conflitto né alternative.

### 3. *Autoritarismo neoliberale e autoritarismo neo-populista: verso una democrazia del capo?*

Dentro questa trasformazione, e dentro la nostra policrisi, in Occidente come altrove hanno preso forma assetti politici in cui si combinano due forme di autoritarismo: un autoritarismo neoliberale e un autoritarismo neo-populista. Il primo è consustanziale al neoliberalismo stesso. A sostenerlo sono stati recentemente Pierre Dardot, Haud Guéguen, Christian Laval e Pierre Sauvêtre<sup>69</sup>. La loro tesi è che il neoliberalismo

<sup>66</sup> I. Dominijanni, *Totalitarismo democratico*, cit.

<sup>67</sup> J. Butler, *Fascist Passions*, Conferenza all’Università di Bologna, in <https://www.youtube.com/watch?v=ivbxaWsYYo>, 7 maggio 2024; Id., *Alle passioni fasciste del tycoon opponiamo le nostre*, in “Il manifesto”, 8 febbraio 2025; Id., *This is wrong*, in “London Review of Books”, 3 aprile 2025, on line.

<sup>68</sup> F. Neumann, *Angoscia e politica* (1954), in Id., *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna, 1984, pp. 123-127, su cui cfr. G. Brindisi, *Dal liberalismo autoritario al fascismo. Sulla critica di Franz Neumann a Carl Schmitt*, in S. Baranzoni et alii, *I mondi del Professor Challenger*, cit., pp. 47-54. Per la riattivazione del concetto di “polycrisi” nel tempo presente, cfr. A. Tooze, *Welcome to the world of the polycrisis*, in “Financial Times”, 28 ottobre 2022.

<sup>69</sup> C. Laval, H. Guéguen, P. Dardot, P. Sauvêtre, *Le choix de la guerre civile*, cit.

non diventa autoritario soltanto quando assume le forme di un regime politico liberticida, ma ha da sempre in sé una dimensione autoritaria. Che i suoi attori si chiamino Pinochet, Thatcher, Reagan, Trump, Bolsonaro, Berlusconi, Meloni, oppure Clinton, Blair, Schroeder, D'Alema, Prodi, Draghi, Merkel, Macron, in forme istituzionali diverse gli Stati neoliberalizzati assumono sempre una “decisione fondamentale in favore dell'economico”<sup>70</sup>. Puntano cioè a realizzare il progetto di una società di mercato e a costituzionalizzare assiomi capitalistici come l'intangibilità della proprietà privata, la libera formazione dei prezzi, un fisco generoso per i redditi da capitale, la stabilità monetaria, il pareggio di bilancio, la logica della concorrenza pura, etc. Per Dardot e colleghi, “autoritario” è quindi questo decisionismo neoliberale. Ne è un esempio quello che, sovradeterminato dai Trattati dell'Unione europea, negli ultimi decenni è stato condiviso da tutti gli Stati che la compongono<sup>71</sup>. E che, escludendo per principio la giustizia sociale dall'ambito dei possibili, punta a mettere la “costituzione economica” – come già la chiamava Franz Böhm – al riparo da ogni pernicioso interferenza democratica<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Prendo a prestito questa locuzione da M. Ricciardi, *Tempo, ordine, potere*, cit., pp. 11 e 29. Per il concetto di “decisione fondamentale” cfr. però C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 48. Al di là dell'influenza che questo concetto ebbe sull'ordoliberalismo tedesco, Ricciardi sottolinea opportunamente che “la distanza incolmabile tra il programma neoliberale e la dottrina schmittiana è evidentemente la dipendenza del diritto dall'ordine economico che esso prevede” (*Ibid.*, p. 15). Che esista però una chiara ispirazione schmittiana nelle teorie ordoliberali, è sostenuto in modo convincente da P. Dardot et alii, *Le choix de la guerre civile*, cit., pp. 73-97, 114 e 278 e ss. Sui punti di convergenza e divergenza tra Schmitt e l'ordoliberalismo tedesco, cfr. anche C. Galli, *Carl Schmitt: politica ed economia nella crisi di Weimar*, in “Filosofia politica”, 1, 2019, pp. 45-54; O. Malatesta, *L'ordoliberalismo delle origini e la crisi della Repubblica di Weimar: Walter Eucken su Sombart, Schumpeter e Schmitt*, in *Ibidem*, pp. 67-82; L. Mesini, *Politica ed economia in Schmitt e negli ordoliberali*, in *Ibidem*, pp. 55-66 e Id., *Stato forte ed economia ordinata*, Il Mulino, Bologna, pp. 65-66.

<sup>71</sup> P. Dardot, *Néolibéralisme et autoritarisme*, in “AOC”, 4 marzo 2021, on line. Per un approfondimento sul decisionismo neoliberale, cfr. A. Simoncini, *Decisionismo neoliberale e democrazia del comune nella riflessione di Pierre Dardot e Christian Laval*, in “Itinerari di ricerca storica”, 1, 2023, pp. 81-94. Sul modo in cui il concetto di costituzione economica si rideclina tra ordoliberalismo e Unione europea, cfr. P. Dardot, C. Laval, *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, Paris, La Découverte, 2016, pp. 59-70; P. Dardot, *Souveraineté de l'État et constitutionnalisme de marché*, in T. Boccon-Gibod, E. Fabri, M. Kaluszynski, O. Tourneux (a cura di), *Souveraineté et néolibéralisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2023, pp. 16-30 e, con un'impostazione diversa, A. Zanini, *Diritto e potere privato. Franz Böhm*, in “Filosofia politica”, 1, 2019, pp. 83-102; Id., *Ordoliberalismo. Costituzione e critica dei concetti (1933-1973)*, Bologna, Il Mulino, 2022, le cui conclusioni sono ora aggiornate in Id., *Radici concettuali di un'aporetica “sovrannità dell'economico” nell'Europa contemporanea. Ordoliberalismo come “luogo comune”*, in “Polemos”, 2, 2023, pp. 29-48.

<sup>72</sup> F. Böhm, *Die Ordnung der Wirtschaft als geschichtliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung*, Stuttgart und Berlin, Kohlhammer, 1937, pp. 54 e 57, su cui O. Malatesta, *Sul concetto di*

Per farlo non è necessario sopprimere il Parlamento. Basta sterilizzarlo antepo-  
nendo il momento della decisione al dibattito parlamentare – come accade da tempo con  
il massiccio ricorso a maxiemendamenti, decretazioni di urgenza, questioni di fiducia  
–, in modo tale che la politica economica sia esclusa di fatto “dalla deliberazione collet-  
tiva”<sup>73</sup>. In questo senso la democrazia neoliberale si rivela un ossimoro, perché non è  
interessata alla logica parlamentare o alla partecipazione dei cittadini e tanto meno  
all’autogoverno. Svuotata di sostanza sociale, essa è una democrazia “decidente” ed  
“esecutiva” che segue le indicazioni di un costituzionalismo di mercato. Oltre a ride-  
finire la costituzione materiale, insieme ai concreti rapporti di forza tra le classi, questo  
specifico genere di costituzionalismo neutralizza gli aspetti progettualmente emanci-  
patori della Costituzione formale: come quelli contenuti nell’art. 3,2 della Costituzio-  
ne italiana, che impone allo Stato di “rimuovere gli ostacoli di ordine economico e so-  
ciale, che, limitando di fatto la libertà e l’eguaglianza dei cittadini, impediscono il pie-  
no sviluppo della persona umana e l’effettiva partecipazione di tutti i lavoratori  
all’organizzazione politica, economica e sociale del Paese”. Si tratta di un programma  
privo di senso per uno Stato neoliberalizzato che ha assunto il duplice compito di  
adattare le popolazioni agli imperativi della concorrenza e di imporre, su scala nazio-  
nale e territoriale, le norme globali dell’accumulazione capitalistica: libera circolazione  
dei capitali, tassazione minima di profitti e rendite, precarizzazione del mercato del la-  
voro, smantellamento dei servizi pubblici e del principio di solidarietà, adozione della  
logica del New public management, etc.<sup>74</sup>. Sul terreno dell’Ue, invece – osserva Dar-  
dot –, il decisionismo neoliberale e la dimensione autoritaria del neoliberalismo non  
hanno preso la via di uno Stato europeo. Il costituzionalismo di mercato è tenuto in  
forma da “un impilamento di norme comunitarie che prevalgono sul diritto degli Sta-  
ti nazionali”<sup>75</sup>. E, come aveva preconizzato Hayek, la sovranità del diritto privato è  
garantita da un forte potere esercitato da più organi: il Consiglio, la Commissione, la  
Banca Centrale Europea, la Corte di giustizia. Questi poteri decidono al riparo dal  
controllo democratico e dal conflitto sociale. E, in modo complementare, “vegliano  
sul rispetto della sovranità sigillata nei trattati europei”<sup>76</sup>. Dimostrando così che “le  
società, oggi come ieri, sono organizzate nel gioco delle oligarchie” e che “non esiste  
nessun governo democratico”<sup>77</sup>.

*Wirtschaftsverfassung in Franz Böhm. La Costituzione economica ordoliberal da Weimar  
all’Unione europea*, in A. Cozzolino, O. Malatesta, L. Sica (a cura di), *Questione Europa. Crisi  
dell’Unione e trasformazioni dello Stato*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2021, pp.  
68-69.

<sup>73</sup> P. Dardot, *Néolibéralisme et autoritarisme*, cit.

<sup>74</sup> P. Dardot, C. Laval, *Dominer. Enquête sur la souveraineté de l’État en Occident*, Paris, La Dé-  
couverte, 2020, p. 671.

<sup>75</sup> P. Dardot, *Néolibéralisme et autoritarisme*, cit.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> J. Rancière, *L’odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli, 2007, p. 64. Per Rancière il governo

Su questo autoritarismo neoliberale – lo strano “non-morto” che è sopravvissuto alla lunga crisi economica, alla pandemia e che è ancora diversamente attivo dentro il nuovo “regime di guerra” – si innesta oggi, in molti paesi, un autoritarismo neo-populista<sup>78</sup>. Quest’ultimo condivide i lineamenti fondamentali del costituzionalismo di mercato, ma punta a fluidificarlo ulteriormente. Vi aggiunge infatti un supplemento culturale neo-conservatore e neo-nazionalista – declinato all’insegna della triade Dio, patria e famiglia – e interviene in senso neo-autoritario sulle istituzioni democratiche. È una tendenza globale, ma di questo autoritarismo neo-populista ibridato all’autoritarismo neoliberale il caso dell’attuale governo italiano rappresenta un interessante esempio in fase di realizzazione. Sul terreno economico, infatti, la destra al potere continua ad aderire pienamente all’assiomatica neoliberale operando nel solco delle compatibilità con l’Unione europea. La sua azione governamentale conferma cioè la logica delle privatizzazioni, dell’austerità previdenziale, del definanziamento della spesa sanitaria, dei tagli alla spesa sociale<sup>79</sup>: come nel caso di quel vero e proprio atto di guerra ai poveri che è stato l’abolizione del cosiddetto “reddito di cittadinanza”. Quest’ultimo, del resto, era già di per sé una misura di Workfare: un magro sussidio di disoccupazione fortemente condizionato<sup>80</sup>. Abolire il “reddito”, che riduceva “il bacino di disperati a cui attingere lavoro effimero e indecentemente sottopagato”, e affossare la legge sul salario minimo – come se “qualunque alternativa alle condizioni miserabili imposte dall’offerta” fosse “un attentato al sistema delle imprese” – ha permesso di sostenere a oltranza il potere datoriale di ricatto sul lavoro: un altro caposaldo dell’autoritarismo neoliberale, come ha osservato Marco Bascetta<sup>81</sup>. Sul terreno istituzionale, intanto, il governo italiano prepara un’azione neo-autoritaria e neo-populista che mira a inasprire i processi di esecutivizzazione del comando. In nome del totem della governabilità, il progetto di premierato elettivo formulato nel disegno di legge costituzionale *Intro-*

democratico rappresentativo, che il filosofo preferisce chiamare “sistema parlamentare”, “è una forma mista [...] di funzionamento dello Stato, fondata inizialmente sul privilegio delle élites naturali e sviata via via dalla sua funzione attraverso le lotte democratiche” (p. 66).

<sup>78</sup> Sul neoliberalismo come vivace zombie, cfr. C. Crouch, *The strange non-death of neoliberalism*, Polity Press, Cambridge, 2010; Q. Slobodian, *Argentina: Javier Milei ou le retour du néolibéralisme zombie*, in “L’Obs”, 21 novembre 2023, on line; P. Krugman, *Discutere con gli zombie*, Garzanti, Milano, 2008. Sul regime di guerra contemporaneo, cfr. M. Hardt, S. Mezzadra, *A Global War Regime*, in “New Left Review”, 9 maggio 2024, on line.

<sup>79</sup> Cfr. Coniare rivolta, *Il pacco del Governo Meloni*, in “coniarerivolta.org”, 23 dicembre 2023, on line e A. Fumagalli, *Il vero volto della politica economica del governo Meloni*, in “Effimera”, 12 dicembre, on line.

<sup>80</sup> Cfr. R. Ciccarelli, *Il “reddito di cittadinanza” in Italia: un caso di “rivoluzione passiva”*, in “Economia e società regionale”, 2, 2022, pp. 23-36 e Id., *L’odio dei poveri*, Firenze, Ponte alle grazie, 2023.

<sup>81</sup> M. Bascetta *L’invenzione dei “lazzaroni” e l’apologia del lavoro servile. Cosa c’è dietro la lotta contro il “reddito”*, in “Il manifesto”, 4 novembre 2023.

*duzione dell'elezione diretta del Presidente del Consiglio dei Ministri e razionalizzazione del rapporto di fiducia*, licenziato il 3 novembre 2023 dal Consiglio dei ministri, rischia infatti di dare il colpo di grazia all'“essenza del regime parlamentare”, ossia alla già residua “libertà del Parlamento di indirizzare la politica del paese”<sup>82</sup>.

L'introduzione del premierato sarebbe l'esito di decenni di personalizzazione e di verticalizzazione del potere, oltre che delle prassi e degli abusi “che hanno invertito il rapporto di responsabilità politica” portando il parlamento ad assumere “un ruolo ratificatore o consultivo rispetto al Governo”<sup>83</sup>. Istituzionalizzando un premierato di fatto già da tempo vigente, il premierato elettivo – che secondo Luigi Ferrajoli segna il “punto d'arrivo di un lungo processo, avviatosi con lo smantellamento dei partiti e con i mutamenti delle forme della comunicazione politica, proseguito con l'affermazione dei sistemi elettorali maggioritari e con il crollo del ruolo del parlamento” – blinderebbe la figura del Presidente del Consiglio, conferendogli tutta “la forza simbolica e carismatica che deriva da una elezione diretta”<sup>84</sup>. Da una democrazia parlamentare si scivolerebbe così verso una democrazia plebiscitaria: una “democrazia di investitura e di affidamento” che ridefinisce gli elettori come tifosi impegnati in un’“intensa momentanea politicizzazione mediatica”<sup>85</sup>. Ad una campagna elettorale iperpolitica, dopo l'elezione del premier forte seguirebbe una spoliticizzazione amplificata in cui la politica sarebbe ridotta a recita ininterrotta del capo. Acquisirebbero così un nuovo significato “le osservazioni di Rousseau sul popolo che esaurisce la sua libertà il giorno del voto e quindi è schiavo per cinque anni”<sup>86</sup>. Una moltitudine di cittadini ridotti definitivamente a spettatori delegherebbe il proprio potere a un capo (e alla sua maggioranza), poi per cinque anni non avrebbe più voce. Il nuovo Parlamento non potrebbe dargliela, quella voce, perché dopo avere votato automaticamente la fiducia al premier resterebbe sotto la dittatura di una maggioranza che – avendo ricevuto un premio del 55% per la vittoria elettorale, quale che sia la percentuale di voti conseguita – avrebbe campo libero e controllo su tutte le istituzioni di garanzia. La maggioranza controllerebbe “buona parte del Consiglio superiore della magistratura e una discreta parte della Corte costituzionale e, di fatto, la presidenza Repubblica, perché al sesto scrutinio – ha sostenuto Galli – il capo dello Stato si fa con la maggioranza semplice”<sup>87</sup>. Non potendo più sciogliere le camere, il Presidente perderebbe poi molti dei

<sup>82</sup> C. Galli, *Premierato, la libertà negata del Parlamento*, in “La Repubblica”, 21 novembre 2023.

<sup>83</sup> A. Algostino *Dietro l'angolo, un premierato torbido*, in “Volere la luna”, 7 novembre 2023, on line.

<sup>84</sup> *Ibidem*; L. Ferrajoli, *Presidenzialismo italiano e mistificazioni ideologiche*, in G. Azzariti e M. della Morte (a cura di), *Il Führerprinzip. La scelta del Capo*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2024, p. 36.

<sup>85</sup> C. Galli, *La Destra al potere. Rischi per la democrazia?*, Raffaello Cortina, Milano, 2024, pp. 119 e 115.

<sup>86</sup> A. Algostino *Dietro l'angolo, un premierato torbido*, cit.

<sup>87</sup> “Se pensate poi che il premier controlla i servizi segreti – aggiunge Galli –, beh avete una forma

suoi poteri, oltre che la sua funzione di garante della Costituzione, e verrebbe relegato a un ruolo notarile.

L'autonomia del Parlamento davanti al governo sarebbe nulla e le minoranze non avrebbero alcun peso. Il Parlamento sarebbe cioè "ridotto all'impotenza quanto un consiglio comunale" davanti al suo sindaco o quanto un'assemblea regionale davanti al suo "governatore"<sup>88</sup>. Cadrebbe così definitivamente l'illusione democratico-rappresentativa, già da tempo gravemente deteriorata, per cui il *demos* detiene il *kratos* tramite l'intermediazione dei partiti e dei parlamentari<sup>89</sup>. L'"espressione immediata della volontà del popolo", manifestata nell'elezione diretta del premier, sarebbe infatti repentinamente convertita "nella parola solitaria di un vertice legittimato dal popolo"<sup>90</sup>. La scelta del leader decisore e della sua maggioranza non rafforzerebbe affatto la sovranità popolare democratica – il *kratos* del *demos* –, ma la depotenzierebbe. Quello che sceglie il capo infatti non è un popolo democratico – il popolo dei rappresentati la cui sovranità vive nella mediazione dei rappresentanti (con i quali i primi manterrebbero un rapporto vitale attraverso l'intermediazione dei partiti) –, ma il popolo del neo-populismo autoritario che al capo si asserva. Questo genere di autoritarismo neo-populista è ben sintetizzato da un passaggio del discorso del 10 novembre 2023 con cui – raccogliendo l'eredità antipartitocratica, anti-parlamentare, plebiscitaria e decisionista del vecchio Movimento Sociale Italiano – la Presidente del Consiglio ha lanciato sui social (in una rubrica intitolata *Appunti di Giorgia*) la campagna per il premierato: "volete contare e decidere o stare a guardare mentre i partiti decidono per voi? Questa è la domanda che faremo se sarà necessario e quando sarà necessario".

Con il premierato la democrazia deliberante verrebbe archiviata e la lunga marcia neoliberale della "democrazia decidente" sfocerebbe in una "democrazia del capo" in cui "la stabilità – perseguita attraverso l'elezione diretta del premier, la riduzione artificiale del pluralismo e forzature che disequilibrano gli organi costituzionali – prende possesso della stessa democrazia", surrogandola e trasformandola in qualcosa di simile a un'"autocrazia elettiva"<sup>91</sup>. O a quello che Gramsci chiamava "cesarismo regressi-

di governo in cui tutti i poteri sono concentrati in una persona". M. Bettazzi, *Premierato, il politologo Carlo Galli: «È un regime assoluto che non esiste in nessuna parte del mondo»*, in "La Repubblica", 14 giugno 2024.

<sup>88</sup> C. Galli, *La Destra al potere*, cit., p. 117.

<sup>89</sup> Per un approfondimento, cfr. A. Simoncini, *Democrazia senza futuro? Scenari dall'interregno postdemocratico*, Mimesis, Milano, 2018, pp. 48-62.

<sup>90</sup> C. Galli, *Premierato, la libertà negata del Parlamento*, cit.

<sup>91</sup> A. Algostino, *Dietro l'angolo, un premierato torbido*, cit. Sul concetto di "autocrazia elettiva", cfr. M. Bovero, *Autocrazia elettiva*, in "Costituzionalismo.it", 2, 2015, on line. Sulla e contro la "democrazia del capo", cfr. G. Azzariti, *Forme di governo e complessità della democrazia*, in G. Azzariti e M. della Morte (a cura di), *Il Führerprinzip*, cit., pp. 1-9. Della "necessità di passare dalla «democrazia interloquente» alla «democrazia decidente» aveva espressamente parlato Giorgia Meloni il 25 ottobre 2022 nel suo discorso di insediamento alla Camera dei Deputati (scaricabile

vo”<sup>92</sup>: un regime in cui la sovranità popolare si riduce “ad acclamazione del capo, dell’«uomo di fiducia di tutto il popolo» – per dirla con Schmitt –, al quale per l’appunto ci si affida come ad un pastore foucaultiano che cura e sorveglia”<sup>93</sup>. Questo genere di presidenzialismo neo-populista – ha sostenuto Ferrajoli – è la forma di governo più idonea “alla governabilità della società richiesta dai mercati”<sup>94</sup>. Da decenni ormai – almeno dal *Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale* del 1975 – la temporalità economica del mercato globale dichiara superata la lentezza del processo decisionale democratico, richiedendo una sempre maggiore velocità dell’azione di governo<sup>95</sup>. Concentrando e verticalizzando al massimo grado la capacità decisionale, il premierato elettivo promette di soddisfare la richiesta sincronizzando al meglio i tempi della politica a quelli del mercato, della finanza globale e del nuovo regime di guerra. In questa prospettiva la democrazia rappresentativa rischia di collassare definitivamente “sotto i colpi del martello della sincronizzazione”<sup>96</sup>. In questo modo – non solo in Italia ma un po’ ovunque – l’autoritarismo neo-populista si innesta sull’autoritarismo strutturale del neoliberalismo, producendo una forma di governo capace di prendere rapidamente decisioni adeguate al comando delle potenze economiche e geopolitiche dominanti. Liberato dai lacci e laccioli del parlamentarismo, l’esecutivo tende così a diventare un “esecutore”<sup>97</sup>. Neo-populismo – come ha scritto ormai qualche anno fa Jacques Rancière – è quindi il nome che “maschera, e allo stesso tempo rivela, il grande desiderio dell’oligarchia: governare senza popolo, cioè senza *divisione del popolo*, governare senza la *politica*”<sup>98</sup>.

In conclusione, come ha scritto Augusto Illuminati, non è necessario credere che il regime parlamentare sia “la forma definitiva e compiuta della democrazia” per sostenere che il progetto di premierato innesca una deriva neo-autoritaria “ben rispondente alle tendenze organiche del neoliberalismo”: una deriva che, combinata con quella vera e propria secessione dei ricchi che è il disegno di legge sull’autonomia regionale differenziata – per il momento bloccato dalla Corte costituzionale –, porterebbe a

al sito <https://comunicazione.camera.it/>). Lo stesso aveva fatto a più riprese Matteo Renzi durante la campagna per il referendum costituzionale del 2016. Cfr. C. Galli, *La “nuova democrazia” di Renzi e le ragioni del no*, in “Ragioni politiche”, 19 maggio 2016, on line.

<sup>92</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere, v. II* (1930-1933), Einaudi, Torino, 2014, Q. 9, par. 133, pp. 1194-1195.

<sup>93</sup> A. Algostino, *Seconda Repubblica*, in “Questione giustizia”, 19 novembre 2024, on line; C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 459.

<sup>94</sup> L. Ferrajoli, *Presidenzialismo italiano e mistificazioni ideologiche*, cit., p. 36.

<sup>95</sup> M.J. Crozier, S.P. Huntington, J. Watanuki (1975), *La crisi della democrazia. Rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale*, Franco Angeli, Milano, 1977.

<sup>96</sup> M. Tomba, *Scontro fra temporalità: capitale, democrazia e piazze*, in “Tysm”, 4, 2013, on line.

<sup>97</sup> M. Pezzella, *No*, in “Il Ponte”, 30 settembre 2016, on line.

<sup>98</sup> J. Rancière, *L’odio per la democrazia*, cit., p. 97. Sul punto cfr. A. Illuminati, *Governare senza popolo. Odio vs populismo*, in “Opera viva”, 25 Luglio 2016, on line.

compimento il progetto originario della destra a tre facce nata in Italia nel 1994<sup>99</sup>. Questo progetto non si propone solo di archiviare la sostanza della democrazia, smantellandone definitivamente la componente sociale già ampiamente minata da decenni di politiche neoliberali. Si propone anche di mutare la forma stessa della democrazia. Facendo letteralmente a pezzi l'ordinamento della Repubblica definito dalla Costituzione antifascista nata dalla Resistenza, quel progetto mira infatti a edificare in forme stabili una postdemocrazia autoritaria.

<sup>99</sup> A. Illuminati, *Il premierato nel regime di guerra*, in "Centroriformastato.it", 14 dicembre 2023, on line. Sul progetto di autonomia differenziata, che non è possibile analizzare in questa sede, cfr. G. Viesti, *Contro la secessione dei ricchi. Autonomie regionali e unità nazionale*, Laterza, Roma-Bari, 2023; C. De Fiores, *Autonomia differenziata e forma di governo*, in "Democrazia e diritto", 1, 2023, pp. 3-79; G. Azzariti, *Il regionalismo da realizzare e quello da impedire*, in "Micromega", 1, 2024, pp. 147-154.



# Dall'autoritarismo agli autoritarismi

*Renato Foschi*

## *L'autoritarismo e la psicoanalisi post-freudiana*

Nella storia del Novecento la psicoanalisi ha dato un importante contributo alla comprensione dell'autoritarismo, Wilhelm Reich (1933/2002) nel suo «La psicologia di massa del fascismo» aveva messo in relazione il fascismo con la repressione sessuale. La famiglia era considerata il luogo in cui veniva insegnata, fin da bambini, l'inibizione del desiderio che avrebbe favorito l'instaurarsi di un carattere rigido e una mentalità fascista. Per Reich, il popolo tedesco educato all'inibizione della sessualità era disciplinato e traumatizzato, per questo incline al fascismo. La psicologia invece avrebbe dovuto contribuire alla estinzione del fascismo per creare una società democratica, orientata alla soddisfazione del desiderio piuttosto che alla sua oppressione.

Il libro di Reich non ebbe immediata fortuna, fu bruciato dai nazisti, ma poi influenzò alcuni fondamentali lavori successivi. Reich fu una delle fonti principali dell'Anti-Edipo (1972/1975) di Deleuze e Guattari che, proprio come Reich, cercavano di comprendere perché il fascismo fosse riuscito a illudere e schiavizzare masse di persone, limitando la loro libertà e i loro desideri. Per loro, il fascismo sarebbe stato una sorta di perversione del desiderio che si sconfigge restituendo al desiderio centralità nell'esperienza umana.

Su un alto piano, Fromm (1941/2021) riteneva che il fascista temesse la libertà, preferendo la sicurezza di una società autoritaria perché le angosce esistenziali in una società libera gli sarebbero state intollerabili. Dal punto di vista della ricerca psicologica, Theodor Adorno (1903-1969) e i suoi collaboratori furono in seguito tra i primi a cercare di definire i fattori che compongono la «personalità» autoritaria e fascista (Adorno, et al. 1950). L'influenza psicoanalitica su Adorno era evidente, l'autoritarismo fu così considerato una sorta di meccanismo difensivo della personali-

tà. Nel volume a cura di Adorno si analizzavano i fattori socio-demografici, i tratti tipici della personalità fascista e infine i suoi fattori cognitivi. La personalità autoritaria sarebbe stata caratterizzata da antisemitismo, etnocentrismo e conservatorismo politico ed economico. I tratti della personalità autoritaria da misurare con questionari (scala F) sarebbero stati la fedeltà ai valori convenzionali (convenzionalismo), la sottomissione alle figure autoritarie, l'aggressività nei confronti di chi non rispetta i valori tradizionali, la chiusura alla novità, all'immaginazione, al desiderio e alla tenerezza, la superstizione, la stereotipia, l'orientamento al potere, la durezza nei rapporti con gli altri, caratterizzati da dominio e sottomissione, la distruttività, il cinismo, la tendenza a proiettare all'esterno dimensioni inconscie, a vedere gli altri come pericolosi (proiettività), e infine un'eccessiva preoccupazione per il sesso e per la trasformazione nel tempo delle pratiche sessuali. Per il gruppo di Adorno, l'autoritarismo era quindi soprattutto un fattore riguardante la psicologia individuale. L'autoritario aveva un pensiero inflessibile e rifuggiva da tutto ciò che considerava come ambiguo, disordinato, caotico.

### *La psicologia degli individui autoritari*

Come è noto l'autoritarismo fu anche oggetto di studio sperimentale nel lavoro di Stanley Milgram (1933-1984) che ebbe il merito di dimostrare come esso fosse determinato dall'identificazione con gli altri e dalla predisposizione all'obbedienza (Milgram, 1974). Si dimostrava che l'obbedienza era determinata dalla situazione e dall'appartenenza al gruppo. Ci si pose quindi il problema dell'autoritarismo di gruppo studiato dagli psicologi sociali che elaborarono l'orientamento alla dominanza sociale (SDO) come un fattore che sollecita la propensione a vedere il proprio gruppo in contrapposizione ad altri gruppi e la tendenza ad attribuire agli altri caratteristiche negative (Sidanius, Pratto, 1999).

Una delle nozioni di maggior successo nella storia della ricerca sulla personalità autoritaria fu anche la tolleranza/intolleranza dell'ambiguità, originariamente definita come la «tendenza a ricorrere a soluzioni in bianco e nero, a giungere a una chiusura prematura per quanto riguarda gli aspetti valutativi, spesso trascurando la realtà, e a cercare l'accettazione e il rifiuto complessivi di altre persone» (Frenkel-Brunswik, 1949, p. 115). A questo proposito, Jost et al. (2003) hanno sostenuto che il conservatorismo politico sarebbe motivato dalla necessità di dare un senso a un mondo sociale incerto e minaccioso. In questo modello, l'intolleranza dell'ambiguità sarebbe solo uno dei tanti stili cognitivi che moderano la gestione psicologica dell'incertezza e della paura; inoltre, costrutti cognitivi più ampi come la giustificazione del sistema sono stati sviluppati in seguito come una cornice in cui l'intolleranza dell'ambiguità, in presenza di un mondo vissuto come minaccioso, risulta uno dei fattori che scatenano l'autoritarismo fino a giustificarlo (Jost, 2020, p. 64).

Recentemente Montuori (2005) ha proposto che l'uso della «logica disgiuntiva o/o» o del «pensiero in bianco e nero» sia tipica dei leader politici autoritari e dei loro seguaci (p. 27). In particolare, Montuori (2005) ha sottolineato che questo stile cognitivo è particolarmente saliente nelle situazioni sociali in cui un gruppo esterno viene bollato come minaccioso per l'individuo e la società. Questa logica è simile alla «scissione dell'oggetto» (objektspaltung), ossia un meccanismo di difesa, studiato dalla psicoanalisi, attraverso il quale le persone non riescono a riconoscere le caratteristiche positive e negative di sé e degli altri e dividono la propria esperienza o in tutto buono o in tutto cattivo (cfr. Savvopoulos, Manolopoulos, Beratis, 2011).

Nella psicologia scientifica contemporanea ci troviamo quindi di fronte a un'interpretazione della predisposizione all'autoritarismo basata su stili cognitivi.

### *L'autoritarismo come risposta alla crisi*

Il populismo che affligge le democrazie contemporanee sembra aver distrutto il vecchio sistema ideologico dei partiti tradizionali (Anselmi, 2017, 2023). Ma quali sarebbero le principali ansie attuali che portano al populismo? Secondo Inglehart e Norris (2016) i fattori scatenanti del populismo di destra sono le crisi del mondo occidentale causate dalla silenziosa rivoluzione progressista che ha caratterizzato i paesi industrializzati dalla fine della Seconda guerra mondiale (sulla rivoluzione silenziosa si veda Inglehart, 1977). Durante la Guerra Fredda, lo scenario culturale dei paesi a capitalismo avanzato era quindi totalmente diverso da quello della prima metà del XX secolo. Il pacifismo si diffuse ampiamente tra i boomers occidentali; inoltre, una nuova sensibilità ecologica fece la sua comparsa sulla scena politica, e in seguito in molti paesi europei furono fondati i partiti verdi. I movimenti di protesta studentesca della fine degli anni Sessanta chiedevano inoltre un cambiamento radicale dei valori in senso pacifista, egualitario e femminista. Poi, dopo le rivolte di Stonewall (1969), si radicò anche il movimento per i diritti LGBTQ+.

Questi cambiamenti furono però vissuti da gran parte della popolazione come negativi, trasformazioni che insieme alla crisi economica innescata da politiche monetariste e neolibériste di disinvestimento pubblico, hanno recentemente scatenato il populismo come reazione controrivoluzionaria. Il ceto medio in crisi e impoverito ne è stato il principale promotore (Inglehart, Norris, 2016, p. 3; cfr. Norris, Inglehart, 2019).

Così, negli anni Ottanta, con il cosiddetto riflusso nella sfera privata, la paura innescata dai movimenti di protesta ha prodotto anche una crisi d'identità di quei gruppi sociali (soprattutto borghesi, maschi, cisgender e bianchi) che guardavano con timore all'avanzata di gruppi sociali tradizionalmente discriminati e razzializzati (Foschi, 2022; si veda anche Vincenzo, Foschi, 2021).

Rispetto agli anni Sessanta e Settanta, quindi, il mondo di oggi si presenta profondamente trasformato. Beck (1992), ad esempio, ha sottolineato che la società indu-

striale per perdurare ha aumentato i rischi associati allo sviluppo economico, in questo senso anche il rischio ecologico, ha affiancato gli altri rischi tipici del mondo contemporaneo. La combinazione di democrazie basate su distorsioni post-democratiche e policrisi può quindi facilmente essere l'innescò di radicalismi politici.

Paradossalmente, i nuovi partiti populistici di destra sono così stati percepiti anche dalle classi lavoratrici come una cura alla crisi, all'austerità e al taglio del welfare statale. Così oggi all'orizzonte politico c'è persino un rinnovato nazionalismo sovranista che si oppone soprattutto al cosmopolitismo e alla cooperazione tra le nazioni. Alle idee universalistiche alla base delle Nazioni Unite si contrappone ora una concezione conflittuale tra gli Stati che ha soppiantato i valori politici orientati alla cooperazione. L'ibridazione tra gli Stati è vissuta dai populistici come un pericolo che minaccerebbe l'esistenza dei popoli in futuro. Secondo Anselmi (2023, p. 86), il sovranismo rappresenta quindi una domanda di protezione dalla politica vissuta come una minaccia economica, lavorativa, domestica e così via. Sempre Anselmi (2023, pp. 88-89) non manca di notare la sovrapposizione di queste funzioni del populismo di destra con gli obiettivi politici anche della sinistra radicale. Punti di vista ideologici in passato agli antipodi, oggi spesso convergono, opponendosi alle politiche monetariste e neoliberaliste. Entrambi si oppongono alla globalizzazione e al libero mercato, visti come i principali fattori scatenanti delle crisi globalizzate. Tuttavia, il populismo di destra non immagina di superare la crisi progettando un futuro migliore, ma cerca invece un ritorno al passato, come se si trattasse di un'età dell'oro in cui la «crisi» non esisteva. Il tentativo della destra radicale è quindi quello di bloccare il processo che porterebbe a un futuro che cambia il mondo, armonizzando i rapporti di forza tra generi, classi, culture e individui. Oggi c'è quindi un uso propagandistico della paura del domani come spettro che modella l'effettiva capacità dei cittadini e dei politici di costruire il futuro (Foschi, 2024).

### *Le logiche dei nuovi autoritarismi*

I nuovi autoritarismi sarebbero dunque determinati da «meccanismi di difesa» per cui i soggetti che vedono il presente in crisi e il futuro come rischioso hanno una nostalgia per la società idealizzata del passato. Questa nostalgia era presente anche in poeti e intellettuali comunisti come Pasolini che, pur noto per la ricerca del progresso e non del mero sviluppo economico, viveva il capitalismo avanzato come estraniante e negativo, aspirando invece a un passato idealizzato. Pasolini in una nota poesia scriveva: «Io sono una forza del Passato. Solo nella tradizione è il mio amore. Vengo dai ruderi, dalle chiese, dalle pale d'altare, dai borghi abbandonati sugli Appennini o le Prealpi, dove sono vissuti i fratelli». Se Pasolini criticava da sinistra la contemporaneità piangendo la scomparsa di un passato-placenta, da destra Evola chiamava alla rivolta contro il mondo moderno, contro l'africanizzazione, contro il femminismo, contro le

nuove sessualità, contro la «sostituzione etnica». Facilmente, dunque, il rapporto con la tradizione può diventare nostalgia, ma nel caso peggiore può essere rifiuto di ogni forma di progresso e di modernità da bloccare, ad esempio per l'Evola de «l'arco e la clava» (1968), anche con le maniere forti. In entrambi i casi siamo di fronte a una distopia nei confronti del passato e della tradizione (Foschi, 2024).

L'idea di una società del futuro ancora più aperta e democratica diventa così l'innescò del populismo in cui le categorie degli afroamericani, delle donne, degli immigrati e delle diverse identità sessuali, soggetti sempre più attivi in questa rappresentazione del futuro, sono visti come i responsabili della perdita di ricchezza e di potere da parte di chi tradizionalmente li deteneva. Il meccanismo è identico a quello della somma zero presente anche nel razzismo e nell'antisemitismo (Foschi, 2022). Oggi in paesi a capitalismo avanzato si vota per una destra radicale che sulla base di slogan come il MAGA propagandano una sorta di pericolosa rinascita imperialista come soluzione alla crisi economica e alle ansie esistenziali. Per comprendere i meccanismi logici sottostanti a queste scelte politiche, spesso controintuitive, per cui una élite economica viene sostenuta da una larga base popolare occorre far riferimento ai cosiddetti pregiudizi a somma zero. Studiati in psicologia, essi sono definiti come «convinzioni soggettive per le quali, indipendentemente dall'effettiva distribuzione delle risorse, i guadagni di una parte siano inevitabilmente maturati a spese di altre parti» (Davidai & Tepper, 2023, p. 1). Il pensiero a somma zero è quindi conflittuale e non cooperativo, un meccanismo consolidato nel comportamento umano, apparso in varie forme nel corso della storia. L'*homo sapiens* regola spesso gli scambi a livello individuale e sociale, ma anche tra Stati sovrani, in base al pregiudizio della somma zero (Rachman, 2012). Solo di recente, tuttavia, gli psicologi hanno iniziato a studiare intensamente a livello individuale e di piccolo gruppo quali siano le dinamiche causate da tali pregiudizi (Davidai & Tepper, 2023). La logica a somma zero non è specifica dell'ideologia di destra, ma può essere un modo di pensare anche dell'ideologia di sinistra. Sembra legata alla percezione di un individuo o di un gruppo di perdere qualcosa e, dal punto di vista delle differenze ideologiche, «i conservatori sono più suscettibili al pensiero a somma zero quando lo *status quo* della società viene messo in discussione, mentre i progressisti sono più suscettibili al pensiero a somma zero quando lo *status quo* viene mantenuto» (Davidai & Ongis, 2019, p. 1). Le credenze a somma zero inoltre sembrano essere asimmetriche, ossia un individuo crede che gli altri gli sottraggano qualcosa, ma non pensa che potrebbe anche essere percepito dagli altri come un usurpatore (Roberts & Davidai, 2022). In questo senso, è stato evidenziato che i bianchi conservatori (ma non i moderati o i liberali) che hanno credenze a somma zero nei confronti dei neri percepiscono anche un pregiudizio contro loro stessi, ritenendo che questo pregiudizio nei confronti dei bianchi middle class sia identico al razzismo nei confronti dei neri (Norton & Sommers, 2011; Rasmussen, et al. 2022).

Per giunta gli psicologi sociali hanno anche dimostrato su piccoli campioni che le credenze a somma zero sono correlate alle teorie del complotto e al populismo; le logiche a somma zero tendono così a diminuire se al potere c'è un partito populista che

promette di risolvere le paure che caratterizzano queste false credenze (Papaioannou, Pantazi, & van Prooijen, 2023).

Quindi, se il conservatore percepisce la situazione in cui vive come perdente, i responsabili di questa perdita sono identificati in un insieme di persone che gli sottraggono qualcosa (ricchezza, potere, felicità, potere sessuale, ecc.) e sono percepite come diverse dal gruppo egemone. Questi gruppi percepiti come potenzialmente «rivoluzionari» diventano pericolosi concorrenti del mio gruppo e possono anche essere disumanizzati e, su scala gerarchica, trattati come inferiori e responsabili di cambiare lo status quo. Sentirsi defraudati di parti importanti della propria identità spinge così a cercare capri espiatori che possono variare al variare delle esigenze sociali. La nostalgia per le gerarchie del passato, al contrario, tranquillizza rispetto alle evoluzioni sociali che hanno portato all'emancipazione di lavoratori, etnie, schiavi, donne, immigrati e omosessuali. Questo sembra essere il meccanismo di contraccolpo psicologico del populismo di destra, in cui «i conservatori tendono a considerare i guadagni di alcuni gruppi (ad esempio, donne, afroamericani e immigrati) come compensati dalle perdite di altri gruppi (ad esempio, uomini, europei e cittadini statunitensi). I conservatori, ad esempio, sono più propensi a credere che l'espansione dei diritti civili per le minoranze vada a scapito della maggioranza e che l'aumento delle opportunità di lavoro per le donne diminuisca le opportunità per gli uomini» (Davidai & Ongis, 2019, p. 1). Per questo, nella reazione del populismo di destra, uno dei meccanismi che rafforza il nuovo razzismo e la discriminazione, è certamente il pensiero a somma zero.

Questo sentimento di perdita è, tra l'altro, sorprendentemente simile a quello che si sviluppa nel complesso edipico da parte del padre che si sente usurpato dal nuovo nato. Nei primi minuti del suo film *Edipo Re*, Pier Paolo Pasolini per esprimere i sentimenti del padre nei confronti del figlio inserisce una scritta nera sulla pellicola che recita: «Tu sei qui per prendere il mio posto nel mondo, ricacciarmi nel nulla e rubarmi tutto quello che ho». In questo senso, la logica di Edipo ha un valore più generale rispetto al significato più specifico e familiare attribuitole da Freud che è proprio simile al pensiero a somma zero. Parimenti, è stato notato che ci sono aspetti del populismo di destra che sembrano veri e propri meccanismi psicopatologici:

In risposta alla politica di sinistra, stiamo assistendo all'ascesa dell'ideologia di destra. Un aspetto chiave di questa psicopatologia è l'enfasi sulla libertà dell'individuo competitivo che resiste alla vergogna e alla censura del Super-io di sinistra politicamente corretto. Grazie a una combinazione di perversione, sociopatia e strutture di personalità borderline, il libertario di destra esprime gli impulsi senza vergogna o senso di colpa, utilizzando i processi inconsci di negazione, scissione e proiezione. Inoltre, la destra spesso assume la propria identificazione di vittima, invertendo il rovesciamento postmoderno delle gerarchie sociali premoderne. In una struttura dialettica, la sinistra cerca di superare i pregiudizi conservatori e la destra si sforza di superare i movimenti sociali e la censura della sinistra (Samuels, 2022, p. 4).

I motivi che spingono a mettere in atto questi meccanismi di difesa a livello politi-

co sarebbero quindi legati al complesso di Edipo:

Tuttavia, ispirandomi alla teoria del principio di piacere di Freud, ritengo che alla base di queste diverse risposte della destra vi sia la negazione della realtà e il desiderio di aggrapparsi al piacere edipico. Da questa prospettiva, il complesso di Edipo rappresenta il modo in cui gli individui cercano di perseguire il proprio piacere ad ogni costo, rifiutando di sottomettersi ai dettami della legge sociale. Questa teoria psicoanalitica mi permette di collegare l'ascesa del populismo di destra con la dipendenza dalle tecnologie mediatiche, la diffusione del capitalismo consumistico e la medicalizzazione del malcontento (Samuels, 2023, p. 10).

Va tuttavia osservato che, per superare il complesso di Edipo, il bambino deve spostare la sua attenzione da un unico oggetto di desiderio a un vasto universo di possibilità. Potrà così soddisfare i suoi desideri in molti modi, più o meno sublimati. Il superamento dell'Edipo implica quindi l'apertura a un mondo complesso.

Nella cultura contemporanea assistiamo quindi a una vera e propria dialettica ideologica in cui pre-moderno e post-moderno, visioni gerarchiche ed egualitarie, feudalesimo e democrazia si scontrano secondo potenti meccanismi di polarizzazione e paure edipiche di espropriazione con il pensiero a somma zero come «mediatore».

### *Verso il futuro*

Molti studiosi concordano sul fatto che ci troviamo in un periodo di transizione, definito come un'epoca postnormale caratterizzata dalla complessità. I vecchi problemi di redistribuzione della ricchezza non sono ancora stati risolti, i movimenti migratori sono potenti, le relazioni tra culture e religioni sono difficili e le guerre territoriali e culturali sono presenti in vaste aree della terra. Persistono razzismo e discriminazione. Le pandemie colpiscono rapidamente e sollevano dubbi sulla scienza medica tra le popolazioni e problemi nelle relazioni tra gli Stati sovrani per quanto riguarda le politiche sanitarie globali, il clima è in crisi e questa crisi è artificialmente creata dall'uomo. Siamo quindi in quella che è stata definita una era geologica artificiale: l'Antropocene.

L'epoca dell'Antropocene, rispetto alle altre, sarebbe caratterizzata non solo da un ecosistema profondamente modificato dall'uomo, ma anche da una complessità intrinseca. In questo senso, l'Antropocene è quindi un'epoca di crisi globali complesse per adattarsi alle quali le persone realizzano una semplificazione del contesto al fine di controllarlo. Così come lo sono i modi di pensare auto-imposti, come il pensiero a somma zero basato su fallacie logiche che vengono paradossalmente immaginate come dispositivi per affrontare situazioni complesse, cadendo facilmente in errori di valutazione e perseguendo soluzioni alle crisi che creano più problemi di quanti ne risolvano.

In accordo con Morin (2020), le crisi del tempo presente hanno molteplici sfaccettature (policrisi) e i pretesti per immaginare un futuro distopico aumentano di giorno in giorno: ad esempio, la tecnologia fa paura, si teme l'IA, il 5G, la medicina biotecnologica.

logica o la carne sintetica; viviamo in una sorta di paura perpetua. Senza dimenticare che anche in passato tutte le «diavolerie moderne», come il telescopio di Galileo, erano in realtà elementi di rottura con la tradizione, capaci di rivoluzionare la cultura. Oggi notiamo però un'accelerazione delle scoperte tecnologiche e scientifiche, e della comunicazione globale che, come esseri umani, non abbiamo probabilmente mai sperimentato in epoche precedenti e che la maggior parte del genere umano, anche le persone altamente istruite, percepisce con sospetto. Soprattutto il tentativo di controllare la natura attraverso la tecnologia è percepito acriticamente come un male. In questo senso si assiste addirittura a un'inversione di tendenza rispetto alle idee di oltre un secolo fa, quando nell'era positivista e post-positivista il controllo della natura era considerato un'opera meritoria; in realtà, la natura era considerata una sorta di mostro indecifrabile, un Leviatano, che l'umanità doveva necessariamente domare e controllare per mezzo della scienza e delle tecnologie (O natura, o natura, perché non rendi poi quel che prometti allor? Perché di tanto inganni i figli tuoi?). Nel periodo post-positivista, Freud in «L'avvenire di un'illusione» (1927) esprime esattamente lo spirito dell'uomo di scienza decostruendo la credenza in un dio la cui funzione era quella di assicurare gli esseri umani di fronte agli imprevedibili inganni della natura, sostituendolo con la ricerca umana e tecnologica utile a controllare e gestire il caso e i pericoli della natura. Al contrario, oggi sembra che la precedente ragione per cui la tecnologia viene contrapposta alla natura sia stata dimenticata e che il rapporto tra tecnologia e natura sia necessariamente rappresentato come conflittuale. Si ragiona come se l'uomo avesse perso la necessità di adattarsi a un ambiente naturale, spesso ostile, che ha il potenziale per farci estinguere attraverso batteri, virus, parassiti o catastrofi. In questa complessità, se la democrazia e il capitalismo sembrano portarci alla policrisi, i populismi di destra sarebbero una sorta di cura per superare queste crisi attraverso la mentalità tradizionale con i suoi corollari a somma zero e cospiratori. Il passato diviene quindi il luogo della sicurezza. Le ideologie radicali promettono un patto sociale non democratico ma autoritario che illude di poter domare o fermare il futuro. Persino le culture «rivoluzionarie» New Age non sfuggono al conflitto e alle teorie cospirative secondo la logica a somma zero (Beres, Remski, & Walker, 2023).

La complessità del presente porta facilmente a comprendere che un'unica idea di autoritarismo, come quella descritta da Adorno, risulta oggi inadeguata. Infatti, nel mondo contemporaneo esistono varie forme di autoritarismo con tratti e polarizzazioni diverse. Tutte si basano sui meccanismi affettivi e cognitivi descritti nei paragrafi precedenti e rispondono a una sorta di sindrome identitaria (Genovese, 2021) i cui confini sono difficili da rappresentare, ma che è certamente caratterizzata dalla perdita di potere di alcuni generi su altri generi, di alcune classi su altre classi, di alcune culture su altre culture. I gruppi che perdono potere abbracciano facilmente un'ideologia conservatrice, autoritaria e tradizionalista. Votano per questo o quell'altro personaggio in cui intravedono una possibilità di riscatto. Queste mentalità conservatrici sono altamente semplificatrici e assumono visioni nostalgiche in conflitto con altri gruppi che utilizza-

no un pensiero a basso sforzo – un pensiero scorciatoia che sembra utile per gestire la complessità e controllare nuovi fenomeni anche di ordine sociale (Eidelman, Crandall, Goodman, & Blanchar, 2012) – e soprattutto il pregiudizio Zero-Sum. Tradizionalismo, somma zero, polarizzazioni, intolleranza dell'ambiguità, discriminazione, razzismo, teorie del complotto sono appunto tutte schematizzazioni e tentativi inefficaci di imbrigliare la complessità. Nuove forme di autoritarismo che minacciano le democrazie liberali. Tali dispositivi mentali a basso sforzo possono essere considerati anche come ideologie palliative (Napier, Bettinsoli, & Suppes, 2020; Jost, 2020). Sembrano utili, ma invece possono addirittura esacerbare i contrasti e portare a ulteriori conflitti tra individui, gruppi o nazioni a causa di un pensiero radicalmente non cooperativo.

Sorgono quindi delle domande: Cosa possiamo fare per eliminare le tendenze autoritarie dell'Homo sapiens? Cosa fare per diminuire questi meccanismi psicopatologici che portano a pensare al presente come critico e al futuro come pericoloso e a rivolgersi a un passato vissuto come tranquillizzante? Come immaginare un futuro in cui il pensiero a somma «non zero» sia prevalente? Come progettare un futuro in cui la globalizzazione, la cooperazione, la complessità, la democrazia, la tecnologia e l'uguaglianza siano immaginate «non rischiose»?

Per concludere, l'educazione alla tolleranza, la discussione dei fenomeni secondo la logica della complessità e la ricerca di soluzioni creative per decostruire razzismo e pregiudizi devono essere considerate opzioni concrete. Più specificamente, però, è necessario favorire il passaggio dalla distopia prodotta dal backlash alla fiducia in un futuro positivo.

Secondo Montuori (2021):

La crisi del futuro è anche una crisi di complessità. Il mondo è sempre più interconnesso, interdipendente, incerto e pluralista. Per dargli un senso e per comprendere la complessità delle emergenti identità post-binarie post-oppositive, è necessario un diverso tipo di pensiero, che Morin definisce Pensiero Complesso. Per creare nuovi mondi, è necessaria una creatività complessa, che riconosca la complessità umana ed espanda le possibilità umane, dove la creatività è diretta alla creazione di vantaggi reciproci. La crisi del futuro è, infine, un test delle possibilità umane, un test di ciò che gli esseri umani sono in grado di fare – come pensano, creano, si relazionano e agiscono (p. 74).

È quindi necessario trasformare le distopie del tempo presente in utopie (Genovesi, 2023). Le stesse utopie che hanno portato alle rivoluzioni del XVIII secolo.

### *Bibliografia*

T.W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik, D.J. Levinson, R.N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York, Harper & Brothers, 1950.

- P. Andrews Fearon, *Zero-Sum mindset & its discontents*, Unpublished doctoral dissertation, Cambridge, University of Cambridge, 2022.
- M. Anselmi, *Populismo*, Milano, Mondadori università, 2017.
- M. Anselmi, *Ideologie Politiche*, Milano, Mondadori università, 2023.
- U. Beck, *Risk society: Towards a new modernity*, New York, Sage Publications, 1992.
- D. Beres, M. Remski, J. Walker, J., *Conspirituality: How new age conspiracy theories became a public health threat*, New York, PublicAffairs, 2023.
- S. Davidai, M. Ongis, The politics of zero-sum thinking: The relationship between political ideology and the belief that life is a zero-sum game, *Science Advances*, 5(12), eaay3761, 2019.
- S. Davidai, S.J. Tepper, The psychology of zero-sum beliefs, *Nature Reviews Psychology*, 2, pp. 1-11, 2023.
- G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipo*, Torino, Einaudi, 1975.
- S. Eidelman, C.S. Crandall, J.A. Goodman, J.C. Blanchard, Low-effort thought promotes political conservatism. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 38(6), pp. 808-820, 2012.
- J. Evola, *L'arco e la clava*, Milano, all'insegna del pesce d'oro, 1968.
- R. Foschi, *Storia dei razzismi*, Milano, Mondadori Università, 2022.
- R. Foschi, "He Who Leaves the Old Way for the New, Knows What He Leaves, but Does Not Know What He Will Find": Traditionalism, Zero-Sum Thinking, and Imagined Future, *World Futures*, 80, pp. 223-240, 2024.
- E. Frenkel-Brunswick, Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable, *Journal of Personality*, 18(1), pp. 108-143, 1949.
- S. Freud, *The future of an illusion*, New York, Norton and Company, 1990.
- E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Milano, Mondadori, 2021.
- R. Genovese (a cura di), *Sulla sindrome identitaria. Nuovi razzismi e cittadinanza attiva*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021.
- R. Genovese, *L'inesistenza di Dio e l'utopia*, Macerata, Quodlibet, 2023.
- R.F. Inglehart, *The silent revolution: Changing values and political styles among Western publics*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- R.F. Inglehart, P. Norris, *Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Haves and Cultural Backlash*. Harvard University, John F. Kennedy School of Government, 2016.
- J.T. Jost, J. Glaser, A.W. Kruglanski, F.J. Sulloway, Political conservatism as motivated social cognition. *Psychological Bulletin*, 129, pp. 339-375, 2003.
- J.T. Jost, *A theory of system justification*, New York, Harvard University Press, 2020.
- S. Milgram, *Obedience to Authority. An Experimental View*, New York, Harper Collins, 1974.
- A. Montuori, How to make enemies and influence people: Anatomy of the anti-pluralist, totalitarian mindset, *Futures*, 37(1), pp. 18-38, 2005.
- A. Montuori, *Complexifying the Future*, in F. Gembillo, *Complessità ed etica*, Messi-

- na, Armando Siciliano Editore, pp. 58-78, 2021.
- E. Morin, *Sur la crise*, Paris, Flammarion, 2020.
- J.L. Napier, M.L. Bettinsoli, A. Suppes, The palliative function of system-justifying ideologies, *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 34, pp. 129-134, 2020.
- P. Norris, R. Inglehart, *Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- M.I. Norton, S.R. Sommers, Whites see racism as a zero-sum game that they are now losing. *Perspectives on Psychological science*, 6 (3), pp. 215-218, 2011.
- K. Papaioannou, M. Pantazi, J.W. van Prooijen, (2023). Unravelling the relationship between populism and belief in conspiracy theories: The role of cynicism, powerlessness and zero-sum thinking, *British Journal of Psychology*, 114(1), pp. 159-175, 2023.
- G. Rachman, *Zero-sum future: American power in an age of anxiety*, New York, Simon and Schuster, 2012.
- R. Rasmussen, et al. (2022). White (but not Black) Americans continue to see racism as a zero-sum game; White conservatives (but not moderates or liberals) see themselves as losing. *Perspectives on Psychological Science*, 17(6), pp. 1800-1810, 2022.
- W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, Torino, Einaudi, 2002.
- R. Roberts, S. Davidai, The psychology of asymmetric zero-sum beliefs, *Journal of personality and social psychology*, 123(3), pp. 559-575, 2022.
- R. Samuels, *The psychopathology of political ideologies*, New York, Routledge, 2022.
- R. Samuels, *Psychoanalysis and the Future of Global Politics: Overcoming Climate Change, Pandemics, War, and Poverty*, Cham, Palgrave, 2023.
- S. Savvopoulos, S. Manolopoulos, S. Beratis, Repression and splitting in the psychoanalytic process. *International Journal of Psychoanalysis*, 92, pp. 75-96, 2011.
- J. Sidanius, F. Pratto, *Social dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*, New York, Cambridge University Press, 1999.
- C. Vincenzo, R. Foschi, *Razzismo vecchio stile, razzismo moderno, populismo: una ricerca di psicologia sociale*, in R. Genovese (a cura di), *Sulla sindrome identitaria. Nuovi razzismi e cittadinanza attiva*, pp. 23-70, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021.



# Una nuova personalità autoritaria

*Rino Genovese*

Si profila all'orizzonte una personalità autoritaria insieme simile e diversa da quella che i più anziani tra noi hanno potuto vedere all'opera ancora nella seconda metà del Novecento? Non ci riferiamo tanto ai Putin e ai Trump – per i quali tale definizione appare perfino poco calzante, trattandosi di uomini di potere sostanzialmente criminali –, quanto piuttosto a coloro disposti a seguirli. Una personalità autoritaria (oggi si potrebbe anche dire un *sé* autoritario, utilizzando una terminologia tardo-psicoanalitica), come l'avevano messa a fuoco Adorno e altri studiosi in una celebre ricerca di psicologia sociale, è quella di qualcuno caratterizzato da un patologico etnocentrismo, da una tendenza spiccata alla xenofobia e al razzismo. Essa ha costituito la base del consenso di massa di cui i fascismi hanno goduto; e alcuni suoi tratti si ritrovano nello stalinismo, per esempio in un antisemitismo neppure troppo velato.

Ma nel mondo contemporaneo – si potrebbe obiettare –, a differenza di quanto si osservava nel Novecento, la nozione biologica di “razza”, messa fuori corso dalla scienza delle popolazioni, non ha più attualità, sopravvivendo forse qua e là nel senso comune come un modo di dire, a cui viene preferita comunque quella di “etnia” con la sua connotazione antropologico-culturale. Ciò è senz'altro vero. E però, pur senza insistere più di tanto sul fatto che il cosiddetto “differenzialismo etnico” ha in sé il germe di un nuovo razzismo – con un riferimento implicito a quella che sarebbe un correlato della “differenza”, e cioè la segregazione, l'apartheid –, basta considerare come l'assillo identitario appaia nel nostro tempo centrale a vari livelli, per iniziare a sospettare che una qualche personalità autoritaria stia ritornando fuori, anche se con modalità diverse dal passato.

L'accento va quindi spostato dai termini “autoritarismo”, “autoritario” e simili (e chi, pur giovanissimo, ebbe modo di vivere il Sessantotto ricorda la circolazione che essi avevano come concetti critici, che intendevano portare allo scoperto la dose di fa-

scismo conservata sotto una sottile scorza democratica nella vita sociale dell'epoca) a quello di identità. Il che è stato in effetti proposto con la ricerca, sostenuta dalla Fondazione per la critica sociale, pubblicata nel 2021 con il titolo *Sulla sindrome identitaria* (Rosenberg & Sellier).

Lo sfondo teorico del discorso è il seguente: 1) da tempo, ormai, si è passati dalla società di massa tipicamente novecentesca, con le sue classi sociali ben definite, a quello che, convenzionalmente, e già a partire dalla seconda metà del Novecento, si può descrivere come un individualismo di massa, che vede non tanto un declino o uno svuotamento della soggettività, quanto piuttosto una sua trasformazione in cui, agli aspetti massificanti di standardizzazione dell'esperienza, si affianca un'esaltazione di segno contrario della "differenza" – anche qui – di ognuno da ciascun altro, ma nella forma di un'accentuata atomizzazione dell'individuo chiuso in una prigione le cui sbarre si chiamano, sul piano sociologico, "concorrenza", "competizione", "meritocrazia", e su quello psicologico "narcisismo"; 2) questo individuo liberale o neoliberale, a volere essere precisi, è pronto a scivolare, come il suo antesignano protonovecentesco lo era nei nazionalismi e nei fascismi, nei nazional-populismi contemporanei che ne sono in certa misura gli eredi; 3) si tratta di forme stravolte di comunitarismo che prendono corpo all'interno di un mutamento della comunicazione sociale, diffusa in modo sempre più gigantesco e caotico, come mostrano Internet e le nuove tecnologie, così da rendere più forte il bisogno di un'autodefinizione identitaria. Questa del resto può essere relativamente innocua, quando si tratti di sopravvivere in un ambiente in cui il *sé del ricevente*, sottoposto a un diluvio comunicativo fino a condurlo a un'esperienza di *frammentazione del sé* (per usare in maniera un po' metaforica un termine che ha connotati psichiatrici), passi più o meno stabilmente dalla parte dell'*emittente*, diventando magari *influencer* o *hater*, o qualsiasi altra cosa; oppure può assumere l'aspetto di una vera e propria sindrome identitaria quando il tenersi a galla si traduce in una postura prepolitica o politica. Può così essere pienamente riattivata quella logica dell'inversione reattiva (che nella sua forma pura è data dalla paranoia: "non sono io che lo odio, è lui che odia me e devo difendermene") che si ritrova in tutti i discorsi complottisti. Da ultimo, nella cosiddetta teoria della sostituzione etnica, il cui contenuto non è più l'antisemitismo – o almeno non soltanto questo –, ma oggi soprattutto l'islamofobia.

Ciò avviene tuttavia all'interno di una forma prevalentemente elementare della comunicazione, il cui grado zero, per così dire, è dato da un *mi piace/non mi piace*: non attraverso il dispiegamento di concetti o ideologie esplicite, come nel razzismo *d'antan*, quanto piuttosto in una modalità idiosincratca, che permette una facile distinzione tra il *gruppo interno* e il *gruppo esterno*, tra gli usi e i costumi che *identitariamente* si approvano ("mi piace") e altri che invece *identitariamente* non si approvano ("non mi piace"). Qualcosa del genere, ed è una questione su cui riflettere, può riguardare anche aspetti dell'identità che un tempo erano soltanto la legittima rivendicazione di radici culturali strappate (come nel caso, poniamo, dei nativi americani), e oggi,

se non consapevolmente orientati, danno luogo talvolta a un'intolleranza uguale e contraria a quella di cui si è stati vittime. È un fenomeno cui assistiamo in particolare con il ritorno dei fondamentalismi religiosi.

Nell'insieme, appare del tutto perspicua la definizione, di recente data da Mario Pezzella, del Ventunesimo come "secolo ombra". Nel senso di una prosecuzione del Novecento – "secolo lungo", quindi, anziché "breve" – in una versione se vogliamo depotenziata rispetto ai genocidi e alle catastrofi del passato, e perfino buffonesca: come di qualcuno che si sporga pericolosamente sull'abisso, ma solo per distogliersene mostrando agli astanti il ghigno di chi ha saputo fare la sua bravata.



# Individuo, società e svolte autoritarie

*Alvise Marin*

Esistono condizioni psicologiche, familiari, sociali e tecnologiche favorevoli all'instaurarsi di una forma politica autoritaria e di quella più estrema totalitaria? Esiste un potenziale fascista in ognuno di noi oppure il "fascismo potenziale" si dà solo in presenza di una determinata struttura di personalità, quella *autoritaria* studiata dalla scuola di Francoforte nella prima metà del secolo scorso? Un tipo di personalità, quest'ultima, caratterizzata da un insieme di atteggiamenti, credenze e comportamenti che riflettono una forte inclinazione verso l'autorità, la disciplina e il conformismo, insieme a una tendenza a disprezzare o discriminare chi viene percepito come diverso o inferiore. E in società ipermoderne, globalizzate e digitalizzate come le nostre, non più *disciplinari* ma del *controllo* ubiquitario algoritmico, società che oggi potremmo definire con Bernard Stiegler *automatiche*, è ancora rinvenibile quel modello di personalità? Se sì, con quali invarianti e differenze all'interno di *habitat* sociali modellati dalla tendenziale concentrazione degli esseri umani in centri urbani in sempre più veloce espansione, la diffusione planetaria di artefatti digitali e l'innervazione globale della superficie terrestre e dello spazio di infrastrutture tecnologiche? Più in generale come si sta oggi riconfigurando il soggetto individuale, ridotto a terminale di comunicazione, nodo funzionalmente integrato di una struttura reticolare che lo ridefinisce continuamente attraverso flussi di sollecitazioni infoneurali ai quali reagisce secondo modalità pavloviane? E quello collettivo, sempre più sostituito da aggregazioni volatili e temporanee come quelle di uno sciame? Qual'è la temperie psicosociale che in una fase di crisi sistemica del capitalismo, favorisce un ulteriore allentamento delle regole democratiche nella direzione di torsioni autoritarie diffuse, che hanno lo scopo di creare un ambiente adeguato all'ennesima ripartenza del capitalsimo stesso?

Negli anni venti e trenta del '900 alcuni studiosi neomarxisti tedeschi si erano in-

terrogati sulle ragioni per cui la società borghese tedesca era sopravvissuta alla crisi rivoluzionaria del 1914-19 e su quelle del fallimento di quest'ultima. Dopo la salita al potere di Hitler nel 1933 a questa domanda se ne era associata un'altra: perché i lavoratori tedeschi non si erano opposti duramente al fascismo quando invece nelle urne lo avevano bocciato, essendo consapevoli che non avrebbe fatto i loro interessi materiali? Una spiegazione in termini di sola "egemonia culturale" non risultava sufficiente a dar conto di come la coercizione potesse venire interiorizzata dalla psiche dei singoli e l'introyezione dell'autorità rendere accettabile all'uomo comune «l'idea del necessario dominio di alcuni sui più *influenzando non soltanto* la mente, le idee, i concetti e i giudizi fondamentali, ma anche la vita interiore, le preferenze e i desideri» (Horkheimer 1974 in Lasch p. 87). Questa corrente di pensiero riteneva che ogni società riproduca i modelli caratteriali più adatti al suo funzionamento non solo attraverso direttive e norme esplicite, ma anche con il condizionamento psichico dei singoli nella sfera del desiderio e del pensiero inconscio. Tra gli agenti di questa riproduzione, oltre la scuola e le altre agenzie formative, c'era la famiglia quale nucleo dentro cui i fantasmi inconsci dei genitori si trasmettevano ai figli. La famiglia reprimendo o indirizzando verso mete socialmente accettabili le pulsioni del bambino, segnatamente quelle sessuali, ne modellava allo stesso tempo l'Io e il Super-Io.

Secondo Erich Fromm nella società patriarcale degli anni venti e trenta del '900 la famiglia fungeva da crogiolo di un tipo di individuo, quello "patricentrico" o "autoritario", caratterizzato da un «Super-Io rigido, sentimenti di colpa, amore docile per l'autorità paterna, desiderio e piacere nel dominare persone più deboli, accettazione della sofferenza come punizione per la propria colpa e una capacità compromessa di raggiungere la felicità» (Fromm 1979, p. 112). Se la famiglia patriarcale era la culla del "carattere autoritario", i risultati di uno studio sul campo condotto presso la classe operaia tedesca dimostravano che solo circa il 10% possedeva un profilo caratteriale di tipo autoritario, il 15% democratico o rivoluzionario e il restante una combinazione dei due. Secondo Fromm la storia politica successiva avrebbe confermato l'ipotesi che gli individui con il primo profilo sarebbero diventati ferventi nazisti, quelli con il secondo antinazisti e quelli con il terzo non avrebbero assunto alcuna posizione precisa. Se da questo studio emergeva che la maggioranza degli operai tedeschi più che una struttura caratteriale autoritaria, sembravano averne una mista, caratterizzata da un atteggiamento indifferente, Christopher Lasch si chiede come mai ci sia stata un'adesione generale così facile al fascismo. A Lasch si potrebbe rispondere che oltre certi limiti silenzio e indifferenza risultano essere i sintomi più classici della «banalità del male» ed equivalgono a complicità nei crimini.

A sua volta la ricerca di Adorno e colleghi, *La personalità autoritaria* (1950), condotta negli anni quaranta negli USA, sulla scorta delle precedenti elaborazioni teoriche di Reich e Fromm, era uno studio empirico che intendeva indagare quali fattori psicologici e sociali fossero all'origine dell'anti-semitismo e più in generale dell'autoritarismo, segnatamente quello fascista. I risultati dell'indagine quantitativa e quali-

tativa su di un campione di circa 2000 americani di estrazione sociale e professionale diverse, si condensarono in alcuni tratti di quella che era stata concettualizzata come *personalità autoritaria*. Adorno e il suo team identificarono alcune caratteristiche della famiglia che tendevano a promuovere la formazione di personalità autoritarie nei figli: tra queste una struttura gerarchica rigida e repressiva nella quale obbedienza e sottomissione erano valori primari; l'educazione spesso impartita attraverso punizioni anche severe che tendeva a inculcare nei figli un senso di paura e sottomissione verso l'autorità, ma allo stesso tempo generava un risentimento represso; la distanza e l'anaffettività dei genitori che poteva portare i figli a interiorizzare sentimenti di insicurezza e a sviluppare un'identificazione e una dipendenza dall'autorità come fonte di protezione e guida. Gli effetti sulla personalità dei figli erano di un rispetto totale nei confronti delle autorità tradizionali e una passivizzazione e un conformismo nell'adesione a norme e regole emanate da queste. Una tendenza a voler dominare e punire chi si dimostrava meno forte, quale frutto di un risentimento nei confronti dei genitori, che non potendo essere espresso direttamente, veniva proiettato su gruppi esterni, e una insofferenza profonda nei confronti di chi non rispettava le regole. A questi si aggiungeva un'incapacità di sostenere l'ambivalenza emotiva e comportamentale umana e le stesse sfumature della vita, per far fronte alle quali si assumeva una rigida visione dicotomica della realtà in termini valoriali di bene/male, coraggio/viltà, forza/debolezza ecc. Inoltre un pensiero stereotipato, intollerante e aggressivo declinato in una logica amico/nemico tendeva a discriminare ogni differenza e minoranza culturale, religiosa ed etnica e in generale chiunque non si conformasse ai valori dominanti.

Se i risultati di questi studi intendevano dimostrare come strutture familiari autoritarie generassero personalità autoritarie, si dava però il fatto che le società nelle quali erano stati condotti stessero in realtà allontanandosi da sistemi familiari autoritari. Per questo la risposta alla domanda sulle ragioni di una così facile ascesa del fascismo in Europa sembrava avere a che fare più con la decadenza dell'autorità patriarcale che con la sua forza: «la graduale erosione dell'autoritarismo e della famiglia autoritaria, proseguita per tutta la fase liberale della società borghese, ha avuto un risultato inatteso: la rinascita del dispotismo politico in una forma fondata non sulla famiglia ma sulla sua dissoluzione. Anziché liberare l'individuo dalla coercizione esterna, la decadenza della vita familiare lo assoggetta a nuove forme di dominio minandone contemporaneamente la capacità di opporsi» (Lasch 1995, pp. 89, 91). La struttura caratteriale autoritaria si rivela essere il risultato di rapporti familiari segnati da una mancanza di legami affettivi e da una sottomissione filiale legata perlopiù a paura e interesse piuttosto che ad amore. Una struttura segnata quindi non tanto da una famiglia solida e forte quanto da una famiglia assente. Jacques Lacan nel 1938 confermava che i dittatori rappresentavano una reazione al crollo del sistema familiare tradizionale. Attraverso la loro autorità rigida e inflessibile, essi ristabilivano temporaneamente un senso di ordine e sicurezza sia per la borghesia sia per le masse, spaventate dalla perdita di stabilità.

Queste ultime proiettavano nel despota il bisogno di una figura paterna che sembrava ormai svanita e della quale reclamavano il ritorno.

La temperie psichica, sociale e culturale europea tra fine '800 e inizi '900 risultava segnata da un «progressivo allentamento dei vincoli tradizionali, familiari e sociali [...] in cui l'io appare labile e la civiltà esposta al rischio della decomposizione e tanto più imperioso diventa il bisogno di ancorarsi a saldi punti di riferimento, esterni alla coscienza di individui ormai infinitamente rassegnati a restare nel disorientamento e nell'impotenza». Quando la debolezza dell'io diventa di massa e la sua disgregazione non è più riassorbibile intimamente attraverso l'avvicendamento con un nuovo "Io egemone"<sup>1</sup>, quest'ultimo «viene gerarchicamente subordinato a un suo omologo esterno: il capo politico, che, giunto al potere, sostituisce l'"Io egemone" di individui ormai stremati – e, proprio per questo, dotati di fortissima "volontà di credere" – con un io egemone esterno» (Bodei 2002, p. 221). Nella *massa* che viene così a crearsi si ha una omogeneizzazione delle coscienze lungo una direttrice verticale di autorità che obliterandone la ragione, le trasforma in quella che Gustave Le Bon, verso la fine del XIX secolo, aveva chiamato «coalizione di sentimenti». Lo stato dell'individuo nella *massa* veniva così da lui sintetizzato: «annullamento della personalità cosciente, predominio della personalità incosciente, orientamento per via della suggestione e di contagio dei sentimenti e delle idee in un medesimo senso, tendenza a trasformare immediatamente in atti le idee suggerite: tali sono i principali caratteri dell'individuo *in una massa*. Egli non è più sé stesso, ma un automa diventato impotente a guidare la propria volontà» (Le Bon 2020, p. 13).

A partire da fine '800 e sempre più nei primi decenni del Novecento, il processo politico tenderà a identificarsi con la figura di un capo, nella direzione di progetti politici che coinvolgeranno le masse, allo scopo di scongiurare il collasso di una civiltà. Se le folle in Le Bon erano in qualche modo ancora fluttuanti, l'esperienza bellica della Grande Guerra, segnata da organizzazione e disciplina, sarà lo spartiacque che inaugurerà la vera e propria *età delle masse*. L'individuo come soldato viene accolto nell'esercito, «un immenso collettivo, una numerosa *famiglia autoritaria* e anonima, che tempera la sua individualità attraverso ordini e divieti proprio mentre ne dissolve l'autonomia». Secondo Bodei la desertificazione psichica e l'aggravamento della crisi economica e sociale post-belliche, produrranno in molti una *forma mentis* che sarà terreno fertile per l'ascesa dei totalitarismi: «le virtù della vita militare vengono così velocemente trapiantate nella vita civile: disciplina, abnegazione, esecuzione pronta e automatica degli ordini, disponibilità al sacrificio di sé» (Bodei 2002, pp. 222-224). L'intera società sembra assumere la configurazione di un esercito all'interno del quale la debolezza dell'Ego viene sostenuta dal Noi della massa organizzata. In quest'ultima il singolo non vale tanto per le sue qualità individuali, quanto per quelle *virtù gregarie* che si declinano in onore, fedeltà e spirito di sacrificio. La produzione antropologica di questo tipo umano serializzato non sarà però un'esclusiva dei regimi totalitari in quanto caratterizzerà,

con modalità meno coercitive e violente, anche la fabbrica taylorista-fordista dei paesi liberali e democratici, nel suo disciplinamento spazio temporale della forza lavoro.

Le società della prima metà del '900 sono ancora *società disciplinari*, nel senso attribuito da Michel Foucault a questo modello di organizzazione sociale. Società caratterizzate da meccanismi di controllo e normalizzazione che plasmano i corpi e i comportamenti degli individui. Istituzioni come scuole, prigioni, fabbriche e ospedali impongono regole rigide e una sorveglianza costante, ispirata al modello del Panopticon, portando gli individui ad auto-disciplinarsi. Il potere disciplinare non si limita a reprimere, ma produce soggettività, definendo ciò che è normale o deviante. Le fonti dell'autorità rimanevano in parte quelle tradizionali della famiglia, sebbene quest'ultima fosse in via di disfacimento, delle istituzioni considerate in generale legittime e di una religione sempre più secolarizzata. Le modalità organizzative si declinavano in termini di ordine, disciplina e gerarchia, mentre le vaste aggregazioni sociali delle metropoli in crescita, continuavano ad avere la consistenza della *massa*, la quale tendeva ad assumere sempre più il profilo di una *folla solitaria*<sup>2</sup>.

La stessa comparsa dei media audiovisivi analogici nel XX secolo, a partire dagli anni '20, aveva reso disponibili strumenti decisivi per la ripetizione incessante del pensiero rigido e stereotipato della propaganda fascista e nazista, la quale adunava folle oceaniche nelle piazze delle rispettive capitali. La loro diffusione creava nuove "masse artificiali", coagulatesi a partire dal dettato ipnotico radiofonico dei regimi.

Queste *masse* diventeranno in seguito la configurazione sociale ordinaria e permanente delle democrazie industriali le quali, attraverso le industrie di programmi audiovisuali, diventeranno ben presto delle vere e proprie telecrazie (Stiegler 2019, p. 92). Le *società disciplinari* andranno irreversibilmente scomparendo nella seconda metà del XX secolo mano a mano che le norme disciplinari perderanno efficacia e verranno sostituite da un *soft power*, il cui cavallo di troia sarà proprio il mezzo audiovisivo.

Questa transizione dalle società *disciplinari* a quelle del *controllo*<sup>3</sup> porterà con sé forme più sottili di esercizio del potere e una sorveglianza più fluida e tecnologica.

Se la progressiva erosione delle strutture tradizionali dell'autorità era avvenuta a seguito di mutamenti nella sfera economica, politica e sociale, la diffusione di radio, cinema e poi della televisione, diventati strumenti in mano all'industria culturale, trasformeranno progressivamente le condizioni stesse della riproduzione psichica individuale e collettiva. Sincronizzando i tempi di coscienza individuale, la captazione dell'attenzione degli spettatori dei media audio-visuali di massa, condurrà a una standardizzazione diffusa della sensibilità. L'industria culturale e il marketing commerciale tenderanno a «deviare verso la televisione il processo d'identificazione primaria<sup>4</sup> attraverso il quale i bambini ereditano dai loro genitori le capacità di diventare ciò che sono, ossia di regolare le loro identificazioni secondarie tramite cui sono in grado di trasformarsi adottando nuovi modi di vita [...] Questo condurrà verso la «DESUBLIMAZIONE, che tenderà a liquidare la psiche stessa» (Stiegler, 2012, p. 99).

I media di massa, in particolare la televisione, favoriranno la creazione di una relazione diretta tra leader e pubblico, bypassando le strutture tradizionali di intermediazione sociale. I leader carismatici, in grado di “parlare” direttamente agli elettori, indeboliranno ulteriormente le istituzioni tradizionali, spostando l’attenzione dalla legittimità istituzionale alla loro immagine personale, nella direzione di una personalizzazione del potere.

Nel perimetro della famiglia, se il declino dell’autorità genitoriale portava con sé quello della sua funzione di modello ideale e normativo del bambino, allo stesso tempo però «le nuove condizioni della vita familiare non inducono tanto un declino del Super-io quanto piuttosto una modificazione del suo contenuto. L’inadeguatezza dei genitori a fungere da modelli di autocontrollo [...] non si traduce automaticamente in un’assenza di Super-io nel bambino che diventa adulto. Favorisce, al contrario, lo sviluppo di un Super-io rigido e punitivo basato in larga misura su raffigurazioni arcaiche dei genitori, amalgamate con grandiose rappresentazioni di sé. In queste condizioni, il Super-io consiste in immagini introiettate dei genitori piuttosto che in modelli di identificazione. Esso indica all’Io standard elevati di fama e successo e lo punisce con selvaggia ferocia quando si rivela inferiore agli standard proposti» (Lasch 1995, p. 200). L’Ego si coagula attorno alla propria immagine, cercando di corrispondere a un Io Ideale che in quanto irraggiungibile, genera quella frustrazione che alimenta un’aggressività rivolta in maniera oscillante dentro e fuori di sé. Depressione e euforia si alternano, andando a configurare un profilo psicologico dai forti tratti narcisistici.

Nelle società contemporanee alla definitiva estinzione della famiglia patriarcale è seguito il disfacimento dello stesso principio paterno quello che, con l’*imprinting* della Legge di interdizione del desiderio incestuoso dell’Edipo, costituiva il modello di ogni autorità interna ed esterna, fungendo allo stesso tempo da Ideale di identificazione dell’Ego. Privato di un principio ordinatore interno e di stabili riferimenti ideali, il soggetto post-edipico non crede più a nulla e la sua adesione a norme e regole rimane solo un atto distaccato e passivo. Senza alcuna bussola che aiuti la navigazione nella vita molti brancolano nel web delegando il loro saper-vivere all’*influencer* di turno e altrettanti il loro saper-decidere a nuove figure di leader populistici che promettono di farlo al loro posto e per il loro bene.

Il progressivo impoverimento di ampie fasce della popolazione, la crisi generale delle agenzie di socializzazione, il disorientamento psichico e valoriale, una sfiducia diffusa nelle istituzioni unita a una disaffezione politica crescente, la monocultura del denaro, la sussunzione crescente della vita offline in quella online, il crollo di ogni idealità e la paura e l’insicurezza diffuse, derivanti da crisi economiche, pandemia, migrazioni e cambiamenti climatici e accresciute da una specifica forma imprenditoriale, stanno mutando le democrazie occidentali, da tempo ridotte a simulacri post-democratici, in forme autoritarie di governo guidate da leader che tendono ad assumere su di sé ogni processo decisionale. In mancanza di punti di riferimento attorno ai quali co-

struire il senso della propria vita, la libertà arriva a generare nell'individuo angoscia o a venir fraincesa con il lasciar libero sfogo alle proprie pulsioni. La tendenziale estinzione della cultura e della famiglia patriarcale, seguite dallo sgretolamento dello stesso principio paterno, portano con sé una serie di rigurgiti a livello individuale di cui la crescita del numero di femminicidi costituisce l'espressione più eclatante.

In questo quadro psicosociale emergono diffusi tratti di personalità che potrebbero andare a configurare, *mutatis mutandis*, una nuova versione di *personalità autoritaria*. Tratti di una personalità che tende a sostenere leader populistici e movimenti illiberali, come sta accadendo oggi al di qua e al di là dell'Atlantico, e che risulta tollerante verso il controllo autoritario e la repressione delle minoranze. Caratteristiche caratteriali favorite dalla crescente erosione dei residuali valori democratici e dal declino della fiducia nelle istituzioni, i quali si associano a una percezione di corruzione e inefficienza, il tutto alimentando il ricorso a soluzioni semplicistiche ammanite da un leaderismo autoritario.

Se nella versione classica di questa personalità tratti caratteriali quali il *conformismo* e il *gregarismo* venivano polarizzati da un capo, altrettanto avviene con la diffusione dei *social media*, i quali alimentano comportamenti *mimetici* virali, che tendono a coagularsi attorno a figure di leaderismo digitale. Gli individui psichici vengono attratti dentro quell'«*effetto di rete*, che diviene con il *social networking* un *effetto automaticamente gregario*, cioè altamente mimetico. Si costituisce così una nuova forma di *massa convenzionale*» (Stiegler 2019, p. 91). Le connessioni all'interno di quest'ultima sono però talmente volatili da farla assomigliare più a uno *sciame* che a una *massa*: «la nuova folla si chiama *sciame digitale* e ha caratteristiche che la differenziano radicalmente dal classico schieramento dei molti, vale a dire dalla *folla*». La *folla*, ovvero la *massa*, non è infatti un semplice aggregato, una somma di individui isolati, ma una neoformazione omogenea che va a modificare la coscienza dei singoli, i quali trovano nel capo politico cui si sottomettono, lo specchio in grado di rimandare loro i riflessi del loro Io ideale e colui che sembra corrispondere ai loro sogni. L'aggregazione casuale di uno *sciame*, viceversa, non possiede quello spirito unico che anima la folla con la voce di un solo *Noi*. Lo *sciame digitale* «non si esprime come una sola voce», ma come una cacofonia di voci giustapposte, quali quelle di una *shitstorm* (Han 2015, pp. 22, 23). In questa società che Stiegler chiama «società automatica», le espressioni comportamentali tendono a diventare sempre più compulsive, mimetiche, gregarie e automatizzate, nella direzione di una società falsamente individualista, perché in realtà società-gregge, società-formicaio (Stiegler 2019). Ed è proprio la volatilità dello *sciame digitale*, a non rendere possibile il cristallizzarsi di alcuna forma di aggregazione politica ma solo spostamenti ondivaghi polarizzati da significanti guida intercambiabili, veicolati da circuiti informativi che viaggiano alla velocità della luce.

Secondo Stiegler oggi ci troviamo di fronte a una «totalizzazione permanente e planetaria costitutiva essa stessa di un totalitarismo *soft*, che sfrutta industrialmente e matematicamente le pulsioni e gli arcaismi mimetici che li sottendono, in una tecno-

sfera diventata esofERICA e costituente una macchina dal calcolo in *real time* di scala cosmica, e che Peter Thiel teorizza annunciando la liquidazione algoritmica del politico stesso» (Stiegler 2019, pp. 159-160).

La fuoriuscita dal *politico* teorizzata dal cofondatore di PayPal annuncia quella società tecno-oligarchica che il duo Trump e Musk, assieme a gran parte del *gotha* digitale, sembrano intenzionati a portare a compimento. Una società nella quale il monopolio privato di *big data* e infrastrutture informazionali in grado di drenarli, trasformarli e inocularli nella rete, modellando i profili digitali nei quali sempre più ciascuno si rispecchia, prefigura una sua rifeudalizzazione ad opera di un tecno-totalitarismo plutocratico.

Attualmente la circolazione *infosferica* accelerata di flussi ininterrotti di informazioni, delle quali risulta spesso difficile stabilirne la veridicità, la trasformazione della stessa configurazione psichico cognitiva dell'individuo ad opera di un'eccitazione infoneurale continua e la manipolazione degli orientamenti di voto attraverso una profilazione digitale personalizzata, conducono verso forme di populismo digitale che condizionano i comportamenti degli individui nella società reale.

L'automatizzazione della facoltà analitica dell'intelletto umano, a mezzo del lavoro accelerato degli algoritmi, spinge a un'accelerazione la stessa ragione la quale, presa in velocità, come facoltà sintetica ed ermeneutica, strumento di riflessione critica, ne risulta cortocircuitata.

L'eccitazione attenzionale ininterrotta operata da flussi velocissimi di stimoli altamente volatili, non lascia tempo alle tracce ritenzionali digitali di depositarsi in modo permanente nella memoria degli individui, compromettendone la sedimentazione. La velocità degli automatismi e la variabilità degli stimoli che attenzionano la coscienza è tale da non consentire quell'intermittenza necessaria alla costruzione di un deposito mnestico e quindi di un soggetto della memoria. La capacità di conservazione di quest'ultima si indebolisce e luoghi, persone e fatti, per essere richiamati alla coscienza, necessitano dell'accesso ad un *cloud* collocato fisicamente su di un *server*. L'atrofizzazione delle ritenzioni mnestiche colpisce in particolare la memoria dichiarativa, la quale viene progressivamente sostituita da quella procedurale<sup>5</sup>. Secondo Stiegler l'entropia informazionale conduce alla scomparsa dello spirito critico e alla cancellazione delle capacità curative e trasformative del pensiero, aprendo la strada alla post-verità, alla stupidità funzionale e alla post-democrazia.

Questo *habitat* tecno-psico-sociale risulta favorevole all'emergere di una *nuova personalità autoritaria*. Gli "sciami digitali" vengono polarizzati da flussi di stimoli infoneurali che catturano anticipatamente le protensioni individuali, ovvero le aspettative di futuro, secondo uno schema di stimolo-risposta che va a configurare un gemello digitale profilato dal neuromarketing psicopolitico. La ripetuta trasmissione e ritrasmissione di segnali informativi tende a coagularsi in ambiti omogenei e chiusi, in cui visioni e interpretazioni divergenti finiscono per non trovare più considerazione e scompaiono dibattito e contraddittorio. Vengono a crearsi *echo-chambers* nelle quali la

*nuova personalità autoritaria* tende a conformarsi rigidamente ai valori del proprio gruppo di appartenenza, sia esso un movimento estremista online o una comunità ideologica chiusa, sviluppando tratti paranoico-fascisti e complottisti. Ad esempio *Qanon*, un gruppo politico di estrema destra, sostiene una teoria del complotto secondo la quale esisterebbe un complesso piano segreto orchestrato da un presunto *Deep State*, ovvero i poteri occulti, con l'intento di ostacolare il presidente degli Stati Uniti, Donald Trump, e i suoi sostenitori. Questi ultimi, al contrario, sarebbero riusciti a prendere il potere con lo scopo di smantellare un presunto *Nuovo Ordine Mondiale*, ritenuto colluso con reti globali di pedofilia, pratiche esoteriche legate all'ebraismo, società segrete e, più in generale, orientato al controllo globale.

Rieccheggiano le massime di *1984*, «La guerra è pace, la libertà è schiavitù, l'ignoranza è forza», declinate all'interno di un regime di post-verità che si diffonde nel web e che è sintetizzato dall'ossimorico nome del social network creato da Trump, *Truth*. All'interno di quest'ultimo, come in quello di Elon Musk, X, e in generale nei social media ormai non più sottoposti al *fact checking*, si moltiplicano contenuti manipolati (*fake news*) che creano una realtà alternativa, che rafforza le credenze autoritarie. Algoritmi e intelligenza artificiale diventano gli strumenti con i quali creare un mondo alla Truman Show del quale ognuno di noi ne è inconsapevole protagonista.

Arroccamenti etnocentrici, nazionalisti e identitari si diffondono su entrambe le sponde dell'Atlantico, alimentando una visione del mondo in termini di gruppi contrapposti, come “noi contro loro”, i quali vanno a generare una polarizzazione che crea divisioni e conflitti crescenti, in termini politici, etnici e financo religiosi. A ciò si aggiunga una crescente sfiducia nelle istituzioni tradizionali (governi, media tradizionali, scienza ufficiale), alla quale corrisponde una fedeltà verso fonti alternative, spesso marginali o cospirazioniste. Queste tendenze diventano il terreno più adatto ad alimentare forme di autoritarismo politico e culturale. A sua volta, il malessere diffuso in molti cittadini si esprime in un risentimento, che nell'epoca della post-verità, viene agevolmente indirizzato verso un caprio espiatorio dal pifferaio digitale di turno. La sofferenza cerca un sollievo attraverso quello “spirito di vendetta” che vuole che anche gli altri abbiano ugualmente a soffrire: «*Lo spirito di vendetta*: amici, su nient'altro finora gli uomini hanno meglio riflettuto; e dov'era sofferenza, sempre doveva essere una punizione» (Nietzsche 1988, p. 171).

Se la *governance* algoritmica capitalista sembra portare con sé la fine dei tempi politici, allo stesso tempo il «totalitarismo *soft* di questo capitalismo *smart* genera delle regressioni autoritarie che portano verso la ripetizione delle forme più *hard* di repressione e di sottomissione – e c'è da temere che le imprese computazionali vi si accomoderanno perfettamente», com'è puntualmente accaduto con i GAFAM dopo l'elezione di Donald Trump in America (Stiegler 2024, pp. 159, 160, 184).

Le politiche economiche di stampo neoliberista che hanno dominato dopo “i gloriosi trenta” e che hanno spinto verso delocalizzazione e globalizzazione, stanno provocando riterritorializzazioni di stampo nazionalista, che iniziano a contemplare mo-

dalità di esercizio del potere nuovamente coercitive. Con il neopresidente americano e i suoi numerosi correligionari europei ritorna una forte enfasi sulla difesa dell'identità culturale, religiosa ed etnica, in opposizione a fenomeni come l'immigrazione e la globalizzazione. Torna anche l'esibizione muscolare del potere e della forza del capo nella quale individui impoveriti, impauriti e disorientati si identificano, trovando risarcimento al vuoto di senso delle loro vite, alla loro fragilità e progressiva perdita di autonomia. Riemergono figure di padre-padrone non più a livello familiare ma politico le quali esercitano il potere in una maniera feroce, che genera ulteriore violenza. Se nella terribile stagione del totalitarismo del Novecento il padre-Duce, il padre-Fuhrer rassicurava le folle negando loro la libertà, oggi lo fa lasciando sfogare sfrenatamente le pulsioni più antisociali e distruttive, come sta avvenendo nella nuova guerra civile e sociale americana. Dopo la morte del padre edipico, Trump incarna un padre perverso e strupratore che lascia libero sfogo alle pulsioni dei figli della sua Nazione, ai quali non impone più il dovere ma il godere, incitandoli con slogan come "MAGA" e "America first" e con affermazioni anti-establishment tipicamente populiste.

Oggi sembra si stia costituendo un'Internazionale Nera<sup>6</sup> animata da nazionalismi etno-identitari in Europa e suprematismo bianco in America, accomunati dal disprezzo per l'altro, con tentativi da parte dei suoi membri di esautorare i rispettivi parlamenti, accentrando i poteri in una sola persona, con spregio per la loro divisione, come per la stampa e per ogni forma di dissenso e con l'assunzione di toni messianici, complottilisti e populistici. I diritti fondamentali, civili e sociali, vengono progressivamente erosi, mentre la propaganda mediatica trasforma la realtà a immagine di una falsa ed esorbitante narrazione, che per molti è diventata verità.

La depoliticizzazione sta in realtà mutando in «una politicizzazione nel senso più arcaico e tribale di "politica", intesa come sfera delle relazioni amico-nemico e continuazione della guerra con altri mezzi. Un'evoluzione dell'autoritarismo, più ferino e insieme indissociabile dalla tecnologia, e soprattutto radicato ormai nel potere aziendale e digitale, un completo rovesciamento del Leviatano o "stato etico" fascista, un nazismo a guida privata. Dove l'abolizione della differenza fra il vero e il falso avviene in nome della libertà di opinione e di espressione, e con la forza degli algoritmi che governano i social, per cui poi l'attacco allo straccio di stampa che resta sembra ancora quasi onesto: ti bastono perché non mi piace ciò che dici, all'antica» (De Monticelli 2025).

L'autoritarismo crescente e il suo allargamento su scala internazionale possono essere favoriti da ogni individuo portatore della *nuova personalità autoritaria*, se non addirittura da elementi potenzialmente presenti in ciascuno di noi come pensavano Deleuze e Guattari, per i quali le masse non erano state ingannate ma avevano veramente desiderato il fascismo e l'oppressione, animate dalla perversione del desiderio gregario.

Prima che la montante marea nera si abbatta sulle nostre società, riducendole a *democrazie* quali stadi embrionali di vere e proprie *dittature*, risulta centrale che chi si batte ancora per l'autonomia degli individui esiga un'attenzione particolare verso la

disautomatizzazione delle tecnologie digitali, l'educazione volta al pensiero critico e il consolidamento delle strutture democratiche.

*Note*

<sup>1</sup> La teoria della confederazione di anime dei medici filosofi Ribot, Janet e Binet, sostiene il carattere illusorio dell'unicità monolitica dell'Io. La personalità viene pensata come una pluralità di Io che si pone sotto il controllo di un Io egemone che li coordina. La nostra identità è solo il risultato instabile del controllo esercitato da questo Io egemone sulle altre anime, controllo che richiede un grande impiego di energia. Per i *médecins philosophes*, scrive Bodei, «l'io degli individui psicologicamente ritenuti normali è soltanto il più forte, non l'unico. La sua egemonia si basa su un sistema di alleanze e di equilibri psichici costruiti, non naturali, che richiedono un continuo dispendio di energia» (Bodei 2002, p. 57).

<sup>2</sup> Il concetto di folla solitaria (*The Lonely Crowd*) è stato sviluppato dal sociologo David Riesman nel 1950. Descrive una società in cui gli individui, pur vivendo in ambienti affollati e interconnessi, si sentono *isolati* e privi di legami autentici. Riesman distingue tre tipi di orientamento sociale: quello che segue le norme ereditate dal passato, quello guidato da valori interiorizzati e quello influenzato principalmente dall'opinione degli altri e dai media. La folla solitaria rappresenta quest'ultima condizione: individui che si conformano alle aspettative sociali senza una vera autonomia, portando a un senso di alienazione e superficialità nei rapporti umani.

<sup>3</sup> Come scriveva Gilles Deleuze nel 1990, nel suo *Poscritto sulle società di controllo*, la *società di controllo* sostituisce all'uomo rinchiuso l'uomo indebitato, all'individuo il «dividuo» rivale di sé stesso e degli altri che cerca di emulare, alla massa i campioni statistici, alla fabbrica l'impresa, che si pone come modello di società e la cui anima è la sua divisione commerciale. Il controllo sociale assume una forma non rigida, coercitiva e discontinua come quella degli ambienti chiusi (scuola, ospedale, fabbrica, carcere) delle società disciplinari ma aperta, continua e infinitamente modulabile come quella dell'impresa capitalistica. Tramite il mezzo televisivo, la pubblicità e il marketing, il controllo si fa invisibile e affabile e il soggetto viene controllato senza neanche sapere di esserlo, anzi credendosi libero autore delle proprie scelte. La società di controllo opera anche attraverso tecnologie quali i computer e i dispositivi informatici, che permettono di individuare «la posizione di ciascuno, lecita o illecita e di operare una modulazione universale [...] non c'è bisogno di ricorrere alla fantascienza per concepire un meccanismo di controllo che ad ogni istante dia la posizione di un elemento in ambiente aperto, animale in una riserva, uomo in un'impresa (collare elettronico)» (Deleuze 2019, p. 205).

<sup>4</sup> Per Freud l'identificazione primaria consiste nell'adozione da parte del bambino del modello genitoriale, mentre le identificazioni secondarie riguardano la strutturazione della personalità adulta, attraverso l'adozione di oggetti affettivi, legami e forme di sublimazione.

<sup>5</sup> Aggiungiamo che dal punto di vista cognitivo, l'essere umano dispone di facoltà intuitive e di facoltà razionali. Le prime corrispondono a frame mentali, già depositati nella nostra memoria procedurale, con i quali interpretiamo una situazione in maniera automatica. Agiamo in modo intuitivo quando ci riferiamo a procedure acquisite nel passato. Un problema che non possiamo riportare intuitivamente a schemi mentali precedenti, dobbiamo affrontarlo con le nostre facoltà razionali. Queste ultime afferiscono alla memoria dichiarativa e implicano una riflessione che si articola in alcune fasi diverse, che richiedono un diverso impegno cognitivo e una durata maggiore. Tramite l'intuizione sappiamo come agire, mentre con il ragionamento sappiamo perché. Ad esempio

leggendo un manuale, posso spiegare in teoria come si guida una macchina, senza saperla guidare in pratica. Viceversa posso saper suonare uno strumento musicale, senza aver alcuna conoscenza di teoria e solfeggio. Usare in continuazione un mezzo digitale, attraverso interfacce web, permette di apprendere procedure e dopo un po' di eseguirle in modo automatico, senza alcun bisogno di pensare e senza sapere nulla con quali criteri e valori sono state costruite. Data la grande plasticità dell'organo cerebrale e il suo veloce modificarsi tramite l'apprendimento di procedure, soprattutto se dotate di interfacce user friendly e gamificate, il rischio paventato di un'esposizione sempre più massiva ai device digitali, soprattutto dei più giovani, è quello di una atrofizzazione della memoria dichiarativa a favore di quella procedurale, laddove risultano entrambe indispensabili nell'interazione con il mondo reale.

<sup>6</sup> «Non mi sento solo, perché nuovi alleati hanno abbracciato le idee di libertà in ogni angolo del mondo, dall'incredibile Musk alla mia cara Giorgia Meloni fino al presidente israeliano Netanyahu e al presidente Usa Donald Trump» Il presidente argentino Javier Milei ha espresso queste dichiarazioni durante il suo discorso al Forum di Davos. Nel suo intervento non è mancata una critica abituale al cosiddetto "wokismo", termine generico impiegato da coloro che mirano a delegittimare le classi sociali più deboli e discriminate. Quest'alleanza globale di forze reazionarie, suprematiste e promotrici di un nazionalismo economico aggressivo si percepisce oggi in una posizione di forza.

### *Bibliografia*

- T. Adorno E. Frenkel-Brunswik D. Levinson N. Sanford, *La personalità autoritaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1973
- R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002
- G. Deleuze, *Poscritto sulle società di controllo* in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2019
- G. Deleuze F. Guattari, *Millepiani*, Castelvecchi, Roma 2010
- R. De Monticelli, *Alla ricerca del perduto Oriente*, il manifesto 15/02/2025
- E. Fromm, *La crisi della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1979
- B.C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, notteteempo, Milano 2015
- B.C. Han, *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, notteteempo, Milano 2022
- M. Horkheimer, *Teoria critica*, Einaudi, Torino 1974
- C. Lasch, *Rifugio in un mondo senza cuore. La famiglia in stato d'assedio*, Bompiani, Milano 1995
- C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1995
- G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Edizione digitale: KKIEN 2020
- B. Stiegler [Ars Industrialis], *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Orthotes, Napoli 2012
- B. Stiegler, *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, Meltemi, Milano 2019
- B. Stiegler, *Pensare, curare. Riflessioni sul pensiero nell'epoca della post-verità*, Meltemi, Milano 2024

# L'utopia di una rifondazione dell'Umanesimo nella Scuola Italiana

*Roberto Finelli*

1. Innalzamento dell'obbligo scolastico al 18° anno di età. Unificazione delle varie tipologie della scuola secondaria superiore in un unico Liceo che contempra conoscenze generalizzate per tutti di materie storico-letterarie (tra cui Greco e Latino), materie scientifiche, logico-informatiche, linguistiche (due lingue straniere), con la forte presenza di attività teatrali, grafiche, musicali e sportive. L'aumento e la diversificazione del numero delle materie e delle molteplici attività scolastiche sarà consentito da una scuola a tempo pieno, aperta mattino, pomeriggio, sera, tale da divenire il luogo permanente di una attività non solo di istruzione ma di socializzazione e di incontro (senza ovviamente trascurare tempi e spazi dello studio individuale quale momento indispensabile del processo formativo). Con l'innalzamento dell'obbligo scolastico all'età di 18 anni si provvederà alla riorganizzazione/eliminazione della scuola media inferiore, vero buco nero dell'attuale scuola italiana, da cui gli studenti escono ormai nella gran massa senza la padronanza delle strutture logico-grammaticali-sintattiche più elementari e dunque senza una sufficientemente modesta capacità di scrittura e di lettura. Di contro ai pochi già immersi in una modalità preliceale e individualistico-competitiva di accumulazione di competenze.

2. Istituzione di un anno sabbatico generalizzato, e pagato con stipendio pieno, per tutti i docenti di scuola materna, primaria, media inferiore e secondaria superiore da trascorrere ogni 7 anni di insegnamento presso Università e Istituti di ricerca italiani e stranieri. Tale anno sabbatico, di frequenza di lezioni e di ricerca, che cancellerà la miriade di corsi e corsetti di aggiornamento contemporanei si concluderà con la compilazione di una tesi o di una esercitazione scritta, approvata e convalidata dall'Istituzione frequentata. Ne conseguirà una necessaria riorganizzazione delle istituzioni universitarie che dovranno aprire le loro aule, i loro programmi di studio e ricerca, i loro docenti a

*svolgere questa ulteriore offerta di cultura e di socializzazione agli insegnanti degli ordini precedenti di scuola.*

*3. Formazione scolastica che abbia come scopo primario, oltre quello del “conoscere”, quello del “riconoscere” o, più propriamente, del “riconoscersi”. Ossia formazione cognitiva che abbia nello stesso tempo come suo scopo la formazione relazionale del “Gruppo Classe”. La formazione cioè di una comunità adolescenziale capace di distinguere e rivendicare la propria specificità di gruppo di contro a quella degli adulti e di accogliere, nel proprio essere-in-comune, nel proprio costituire un tutto, differenze, modalità di tempi e di affetti, sensibilità proprie di ognuno. La formazione del gruppo classe sotto la supervisione promotrice e partecipe degli insegnanti dovrà avere lo scopo di spegnere o mitigare la concorrenza tra i singoli e di introdurre ad una comunità dove comune e individuale, acquisizione del patrimonio dell’umanità e formazione del carattere possano confrontarsi e mediarsi nella loro problematicità quanto nella loro vivacità e ricchezza. La limitazione del numero degli studenti per ciascuna classe è ovviamente condizione fondamentale per il realizzarsi di tale relazione comunitaria.*

*4. Una scuola che voglia cessare di essere scuola dell’ignoranza e della mortificazione della passione, qual è giunta ad essere la scuola di oggi, e che voglia aprirsi a essere invece una scuola della gioia., non potrà infatti che fecondarsi delle istanze più originali poste dai movimenti di liberazioni di massa dal Sessantotto in poi e che si riassumono nell’introduzione di un’ulteriore definizione della libertà moderna, quale la possibilità per ciascuno di giungere alla più avanzata realizzazione di sé con il minor grado possibile di repressione di affetti e di autocensura. Ma come insegna l’antropologia e la scienza psicoanalitica più avanzata, la capacità da parte dell’adolescente di “riconoscersi” nella più propria irripetibile singolarità dipende dall’“esser riconosciuto”, dal grado cioè di accoglimento e di valorizzazione del proprio sé da parte degli altri. Ossia da un contenitore di socialità che, lontano da una logica individualistico-competitiva, sappia riconoscere le sue fragilità e i suoi tremori, senza criticarle e condannarle ma elaborandole attraverso la pratica di costruzioni comuni. Per questo l’istituzione del Gruppo Classe è l’istituzione fondamentale della scuola del conoscere/riconoscere, quale collettivo che deve saper mediare la conoscenza degli universali con la cura e il riconoscimento degli individuali.*

*5. Necessità, per ogni insegnante dei diversi gradi della scuola dell’obbligo, di frequentare un corso, della durata di 6 mesi, di cultura psicoanalitica dell’infanzia-adolescenza e della psicoanalisi dei gruppi, pagato con stipendio pieno, all’atto dell’ingresso nella professione scolastica. Compito fondamentale degli insegnanti in relazione alla formazione e allo sviluppo del Gruppo Classe sarà, oltre che promuovere uno spirito di solidarietà collettiva, quello di garantire il diritto di ogni membro a preservare la specificità della sua soggettività e a mantenere autonomia emozionale e di giudizio rispetto*

*ai valori prevalenti nel gruppo. In tal senso i docenti che oltre che diffusori di conoscenza dovranno svolgere funzione di supervisione delle dinamiche relazionali-affettive del Gruppo Classe.*

*6. Soppressione di ogni connessione possibile tra l'intero percorso scolastico (universitario incluso) e il mondo adulto del lavoro e della produzione. Scuola e lavoro sono due "trascendentali" (organizzatrici cioè di esperienza) che attengono a logiche diverse e a diversi tempi della vita, né riducibili né sovrapponibili l'uno con l'altro. Il vero lavoro, estremamente impegnativo, di un percorso scolastico autenticamente tale, è infatti quello che connette "conoscere e riconoscere". Ossia capacità da un lato di accogliere in sé il patrimonio di conoscenze che l'umanità è giunta ad elaborare fin qui attraverso la sua storia – la capacità cioè di apprendere i codici e le informazioni più valide che il genere umano ha fin qui prodotto – e dall'altro la capacità, per ciascuna individualità in formazione, di saper riconoscere il proprio mondo interiore, le proprie emotività e le proprie passioni, come luogo indispensabile (ed unico nella sua incomparabilità con quello di tutti gli altri) da cui nasceranno le sue scelte di vita e di professione, i suoi valori, l'intera sua forma di vita.*

*7. La scuola del conoscere/riconoscere nel suo rifiuto di ogni sovrapposizione e intreccio con il mondo del lavoro adulto e della produzione economica prevede l'abolizione del ruolo del "preside-manager" e di ogni possibile configurazione della scuola come scuola-azienda con i suoi studenti-clienti-utenti, con i suoi crediti e debiti formativi, con la sua didattica modulare, destinata a produrre una cultura-merce fatta di competenze acquisibili ed usufruibili dal mercato e dall'industria. La dirigenza scolastica, composta di docenti che sospenderanno per tempi limitati l'insegnamento, dovrà essere formata ed eletta attraverso processi democratici messi in atto dall'intero corpo insegnante: ed essere costituita da insegnanti che hanno esperienza d'insegnamento e conoscenza socio-ambientale della scuola che andranno a dirigere. La natura costituzionalmente democratica di tale dirigenza, anziché dirigere un processo aziendale-mercantile, dovrà esprimersi nella cura intelligente del suo demos, formato dalle due tribù degli studenti e degli insegnanti. avendone sollecitudine quanto ad armonia ed unità ed evitando perciò ogni estremizzazione di autoritarismo e di inoperosità. In questo senso anche l'autonomia degli istituti scolastici, oggi iscritta in una cornice mercatoria-concorrenziale, va profondamente ripensata, se non del tutto eliminata.*

*8. La scuola del conoscere/riconoscere istituisce il percorso formativo, non dell'homo laborans, ma dell'homo civis, non dell'essere umano come forza-lavoro ma come cittadino, membro di una comunità socio-politica. Come tale è una scuola che educa alla conoscenza e alla frequentazione degli universalis, ossia di tutti i codici attraverso i quali la storia dell'umanità, nelle sue diverse tipologie, ha provato a condensare e a definire il suo rapporto con il mondo, producendo, culture e forme diverse della socializzazione. At-*

*traverso il percorso delle discipline umanistiche, scientifiche e linguistiche, una formazione che abbia come sua destinazione la cittadinanza mette in atto l'accesso a una "cultura" che è sinonimo di "civilizzazione", ossia attitudine e capacità di pensare qualsiasi problema nei termini non di interessi egoistici e parziali ma secondo l'orizzonte del coinvolgimento e dell'usufrutto, i più universali possibili. Questa cultura degli universali è il presupposto, logico-mentale e morale, indispensabile a che si diano, successivamente nel mondo del lavoro, cultura e competenza tecnica del particolare. Giacché solo una penetrazione di "humanitas" e di "techné" potrà garantire nella storia del futuro un'ibridazione armonica ed equilibrata tra mondo della vita organica e mondo dell'artefatto tecnologico che sempre più si confrontano nel nostro presente. L'opposizione, che ha estenuato la scuola negli ultimi trent'anni, tra "storicismo" e "pragmatismo", cioè metodologia didattica istituita sulla riproposizione del percorso storico e metodologia che parte dai problemi pratici del presente per tornare eventualmente a pescare all'indietro, va sciolta mantenendo la successione del tempo storico come orizzonte indispensabile per l'orientamento e il consolidamento di una mente in formazione ma volgendo in pari tempo un'istanza pragmatica, parimenti indispensabile, nella capacità collettiva di presentificare, ridar vita e rimettere in scena quel passato, altrimenti astratto e consumato di senso. La diffusione delle nuove tecnologie deve facilitare la formazione del gruppo classe attraverso il reperimento, la messa in campo e la costruzione di un materiale del sapere iconico, narratologico-teatrale e musicale che superi i contenuti spesso solo astrattamente concettuali delle attuali discipline scolastiche. Per consentire un incontro fra strumenti del digitale e dell'artefatto da un lato e una forte radicalizzazione di umanesimo dall'altro è necessario procedere verso una didattica sempre più capace di transitare il sapere concettuale-discorsivo in un sapere iconico-rappresentativo, e viceversa, perché solo la mediazione di astratto e concreto può riaprire un discorso di profondità insieme conoscitiva ed emozionale.*

9. *Va promossa l'eliminazione delle prove INVALSI all'interno delle scuole di vario grado, per il loro essere un metodo del tutto estrinseco e meramente statistico-quantitativo di valutazione. L'eliminazione delle prove INVALSI deve accompagnarsi a una rivalutazione e a un riconoscimento economico e sociale, del lavoro e del ruolo dell'insegnante, a partire da rinnovate procedure dell'inserimento in ruolo che rimuovano l'estenuazione, fisica e psichica, dell'attuale precariato.*

10. *Né è un caso che per l'eccesso di una "governance del numero" l'Università italiana, come ultimo fondamentale segmento del percorso formativo, abbia subito negli ultimi trent'anni una decadenza e un impoverimento qualitativo, la cui drammaticità di proporzioni, richiede, in continuità, con le riforme utopiche sopra tratteggiate per i gradi di scuola precedenti, un analogo spirito, e coraggio, di fantasia utopica e trasformatrice. L'istanza prioritaria è quella di modificare radicalmente l'istituzione del 3+2, della distinzione cioè tra laurea triennale e laurea magistrale, perché tale istituzione, se ha*

*allineato l'Università italiana alla tipologia di quelle europee (secondo una dominanza del modello anglosassone), lo ha fatto a prezzo di un alleggerimento e superficializzazione di programmi e di studi così radicali che si può ben affermare, senza timore di smentita, che oggi l'Università della laurea triennale è retrocessa ad essere quello che una volta era il Liceo. La riduzione temporale dei corsi da annuali a semestrali (nella realtà della durata di soli due o tre mesi) ha infatti impedito una lenta assimilazione dei contenuti da parte degli studenti, con un adeguato approfondimento e appassionamento critico. Ha pressoché annullato l'attività seminariale, quale luogo d'incontro più orizzontale e più facilitante fra professori e studenti. Ma soprattutto con lo sgravamento e la semplificazione dei programmi di studio ha interiorizzato nei professori una disposizione emotiva a considerare i propri studenti, non come interlocutori in formazione dialoganti con pari dignità., ma come "animulae vagulae et blandulae", da non sorprendere e sanamente provocare, bensì. da far crescere con piano, imbelles dottrinarismo. Dato l'aggancio al sistema universitario europeo, modificare l'istituzione del 3+2 è un'impresa certamente difficile, ma, tra le varie ipotesi ineludibili di smontaggio e riconfigurazione, si potrebbe valutare l'idea di fare dei primi tre anni corsi ed esami su materie eguali e fondamentali per tutti – quindi un curriculum di base obbligatorio e generalizzato che ponesse appunto le fondamenta – e dei due anni successivi delle specializzazioni a scelta del laureando con un piano di studio più determinato e di approfondimento. Dunque un percorso di studi di cinque anni che consentirebbe il ritorno della durata dei corsi da un semestre (trimestre) a un intero anno e che contemporaneamente consentirebbe la parificazione europea di lauree triennali e di lauree magistrali.*

*11. Abolizione dell'ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), come istituzione che, giudicando delle prestazioni dei diversi atenei, promuove e sollecita la concorrenza nell'intero sistema universitario, destinando quantità di finanziamenti diversi alle Università migliori delle altre. Abolizione della VQR (Valutazione della Qualità della Ricerca) quale strumento di valutazione dell'attività di ricerca di docenti e ricercatori universitari. Tale complesso di istituti della valutazione, presuntivamente volti a misurare e giudicare secondo qualità, applicando invece criteri essenzialmente formali e quantitativi (come parametri bibliometrici fondati sul numero di citazioni per le materie scientifiche), ha pesantemente concorso ad alterare e a peggiorare la natura della ricerca, e di conseguenza, dell'insegnamento. La necessità di rientrare in parametri di valutazione formale obbliga infatti sempre più ricercatori e docenti a dare attenzione assai più a criteri estrinseci che non al contenuto della loro produzione, garantendosi soprattutto la pubblicazione della loro saggistica in riviste di serie A. Così come la classifica dei Dipartimenti di Eccellenza attraverso l'introduzione dell'astruso e controverso Indicatore Standardizzato di Performance Dipartimentale (ISPD) ha ulteriormente aumentato in Italia la disparità della distribuzione dei fondi a disposizione del Ministero della Ricerca e dell'Università, fortemente penalizzando gli atenei delle isole e del Sud. Una vera valutazione della*

*qualità e dei risultati della ricerca, in ogni campo, può essere solo quella della comunità scientifica, largamente intesa, la sola capace di mettere a confronto gli universali e di discutere e indagare il valore di ogni singola produzione e competenza e del suo concorrere o meno all'avanzamento delle conoscenze e alla qualità dell'insegnamento che ne deriva. In questo senso è indispensabile ritornare a commissioni nazionali, formate da un ampio numero di membri, per i concorsi universitari, che superino la pratica degli attuali concorsi che oggi garantiscono solo la cooptazione e la riproduzione "feudale" di gruppi locali.*

*12. Investimenti di grande volume per l'edilizia universitaria, al fine di costruire case dello studente e collegi residenziali in un numero tendenzialmente sempre più adeguato al numero degli studenti. Con il duplice scopo di combattere, da un lato, la rendita urbana che ha svuotato molti centri storici per trasformarli in residenze d'affitto e, dall'altro, di operare una riconcentrazione di sedi universitarie, capaci, per il loro numero più limitato, di offrire strutture di ricerca e di studio, come laboratori e biblioteche, e strutture di socialità (residenze, mense, attrezzature sportive, accademie del tempo libero) a un livello di qualità, assai più elevato di quello contemporaneo.*

### *1. Una catastrofe della mente*

La proposta di questi punti, *del tutto utopici e irrealistici nella situazione attuale*, vuole mettere in scena il sogno di un possibile ripensamento e di nuova configurazione della riforma di Giovanni Gentile a un secolo di distanza e a fronte del passaggio epocale che la rivoluzione informatica e la cosiddetta intelligenza artificiale sta generando nelle nuove generazioni, con particolare riferimento alla problematica di una psiche in formazione.

Una nuova configurazione che della riforma Gentile mantenga la profonda ispirazione umanistica e storicistica ma che appunto sappia avanzare un umanesimo nuovo capace di dialogare e interloquire, senza rifiuti arcaici e improponibili, con le nuove tecnologie e con le trasformazioni radicali che stanno portando nelle nostre vite.

Non credo sia azzardato considerare la trasformazione che il digitale sta portando nei nostri sistemi di scrittura, di lettura e comunicazione come paragonabile ad altri passaggi di portata storica, quali ad esempio il passaggio dalla scrittura ideografica o geroglifica alla scrittura alfabetica, capace di esprimere in una somma di soli trenta simboli la grande quantità precedente di simboli pittografici, o paragonabile ancora al passaggio dalla scrittura amanuense alla stampa a caratteri mobili. In entrambi i casi passaggi di enorme portata, che hanno segnato progressi giganteschi nella diffusione e nella democratizzazione del sapere. Né oggi è da meno la potenzialità di democratizzazione e diffusione della cultura, di nuove modalità di connessione sociale, di ampliamento e di approfondimento di informazioni che le macchine computazionali porta-

no con sé, generando la nostra meraviglia. Dunque un passaggio storico epocale quello che l'umanità contemporanea sta vivendo quanto ai nuovi sistemi di codificazione, di accumulazione e di trasmissione delle informazioni.

Eppure queste promesse di un rinnovato illuminismo e di una più feconda umanità stentano a consolidarsi quando passiamo a considerare la condizione esistenziale e psichica, lo spessore caratteriale e culturale della nostra gioventù. Perché di essa, pensando in termini assai generali, si potrebbe dire che è invece attraversata e segnata da un profondo malessere che rifacendosi alla dizione di Axel Honneth potremmo definire un "soffrire di indeterminatezza" (*Leiden an Unbestimmtheit*). Cioè una patologia ormai di massa per la quale ogni singolo stenta a trovare dentro di sé valori ed affetti, idee ed emozioni, che possano appassionarlo a un proprio progetto di vita e radicarlo dunque in un percorso di lenta e duratura costruzione di soggettività: di una soggettività con un forte grado di socializzazione ma nello stesso tempo di idiosincratia individualità non riducibile a seduzioni e simbiosi altrui.

In un mondo di informazioni sempre più moltiplicate, quanto a fonti di emissione e quanto a continua variazione dei messaggi, quella che si sta profondamente deteriorando è la *verticalità* dell'essere umano, cioè la sua capacità di attingere senso e direzione di vita dalla propria interiorità. Oggi soffrire dell'indeterminato non rimanda a tradizionali patologie psichiche, legate ancora, potremmo dire freudianamente, a una costellazione edipico-autoritaria basata sulla contraddizione tra pulsioni emozionali e istituzioni socio-familiari repressive, bensì, io credo, a una patologia di anestetizzazione del proprio sentire. *Ossia al mancato sviluppo di un vero e proprio apparato per sentire, per riconoscere e percepire sé medesimi*. Ma senza un radicamento nel proprio fondo d'essere, nel proprio fondo emozionale, si può generare solo una mente estrinseca a sé stessa, costantemente connessa, on-line, con messaggi, dettami e icone esteriori e dunque incapace di trovare in sé i criteri e i radicamenti del proprio vivere.

Non a caso *catatonìa dell'apprendimento* ed *edonìa depressiva* sono le due dimensioni che appaiono connotare maggiormente lo stile di vita dei nostri adolescenti, inseriti in un percorso istituzionale di formazione scolastica ed universitaria che sembra ormai aver assunto, come sua nota dominante la rimozione di ogni intensità di passione e l'omologazione di tutti su un livello conoscitivo anaffettivo e tecnico-strumentale. Dove *catatonìa dell'apprendimento* significa appunto limitarsi ad apprendere le nozioni più di superficie senza la possibilità di accedere a quadri più complessi e appassionati di senso, di cultura e di storia. Così come *edonìa o euforia depressiva* significa cercare di compensare tale mancanza di profondità, non solo di concetto ma anche di affetto, con accensioni emotive prive di reale soddisfacimento e pronte ad essere sostituite dalla *cattiva infinità* di contenuti e pratiche egualmente effimere.

Di fronte a tale patologia di massa che affetta la nostra gioventù io credo si possa rivendicare e sostenere la *distinzione tra informazione e interpretazione*, con le conseguenze che ne derivano sul piano della formazione scolastica e più in generale dei modi della socializzazione contemporanea. L'informazione è una comunicazione di notizie,

di dati e contenuti che avviene attraverso dei codici tendenzialmente universali (come il linguaggio, la scrittura, la matematica), che, accettati da tutti, aprono ad una conoscenza generalizzata di fatti e situazioni. Mentre l'interpretazione è ciò che dà senso a quelle informazioni, secondo il nostro peculiare e individuale modo di usarle, di selezionarle, di leggerle, di compararle e valutarle. E il *sensò* qui, nella sua ultima istanza, è ciò che coincide con il bene o il male del nostro *sentire*.

Vale a dire che mentre il "significato" si riferisce ai termini del codice universale usato e alle loro infinite configurazioni possibili, il "senso" sta nel sentire dell'individualità di ciascuno, nella misura in cui sia intensificato o all'opposto ridotto e limitato il suo benessere e la sua forza idiosincratca di vita. Mentre il *significato* si riferisce a ciò che vale per tutti, il *sensò* è ciò che abita e valorizza in modo privato quel significato, a secondo del grado di bene o di male, di gioia o di mestizia, che ciascuno prova nell'interiorità del proprio corpo emozionale.

La psicoanalisi insieme alla filosofia, una filosofia d'ispirazione laica e materialistica, ci dicono che il problema dell'origine del senso giace nella natura contemporaneamente *una e bina* dell'essere umano, nell'essere cioè l'essere umano un corpo e insieme una mente. Ossia che il corpo, con la sua natura biologico-animale e il suo sentire affettivo-emozionale è il luogo fondamentale di genesi e di riproduzione della vita, e che rispetto a tale processualità *primaria* la mente con la sua attività rappresentazionale, linguistica e concettuale nasce come funzione *secondaria* volta a proteggere e ad aver cura del proprio corpo emozionale nelle sue relazioni indispensabili con il mondo esterno.

Ma tutto ciò significa dire che l'unità dell'essere umano è fondata sulla compresenza di un *sentire* emozionale da un lato e di un *conoscere* rappresentativo-discorsivo dall'altro e che la complessità, e insieme la drammaticità dell'esistenza umana, consiste nel cercare di condurre costantemente ad unità questa natura duale del proprio essere.

In tal senso si può dire, anche qui in ultima istanza, che l'attività della mente umana realizza operazioni pensanti, autenticamente tali, solo se essa muove da sensazioni-emozioni di origine corporea e che la *psiche sia propriamente in attività solo quando riesce a trasformare le proprie emozioni in pensieri*: in un transito che va costantemente dal corporeo-emozionale al concettuale-rappresentativo e viceversa, secondo la natura appunto, bina ed insieme una, dell'essere umano<sup>1</sup>. Secondo la quale va sottolineato che *conoscere* non è *sentire*, perché sono ambiti di funzionamento della psiche che obbediscono a *logiche diverse ed eterogenee*, ma che pure la loro coalescenza, la loro compresenza possibilmente dialogica, quando non invece oppositiva e patologica, costituisce la peculiarità di ciò che si dice essere umano.

Ne deriva da tutto ciò la critica assai legittima che taluni muovono all'intelligenza artificiale argomentando che tale endiadi è una contraddizione in termini e che non si possono definire "intelligenti" macchine a calcolo, macchine computazionali, pure

<sup>1</sup> Cfr. R. Lombardi, *Metà prigioniero, metà alato. La dissociazione mente-corpo in psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016.

meravigliose e sorprendenti nella loro velocità di elaborazione e di calcolo. In questo ambito si potrebbe ad es. svolgere qualche considerazione sulle prestazioni “conoscitive” di una applicazione come ChatGPT, riferendosi alla distinzione kantiana tra “logica formale” e “logica trascendentale”. ChatGPT lavora su un'enorme quantità di testi, provenienti da libri, saggi, siti Web ed altre fonti, calcolando quali siano le parole più frequenti e probabili per dare una risposta coerente e adeguata. Elabora dati estraendo dunque mediane statistiche da un materiale informativo già esperito e accumulato. Anche per il Kant della *Critica della ragion pura* la logica “formale” elabora contenuti di una conoscenza già acquisiti. Li ordina, li connette l'uno con l'altro, li accorda secondo gradi diversi di universalità, rende esplicito ciò che in essi è già implicito, ma non produce nuova conoscenza, non produce acquisizione di nuovi contenuti. Dà forma ai contenuti già dati valendosi solo del principio logico di identità e non contraddizione, che consente fundamentalmente di includere od escludere, di legare o di slegare. Laddove la logica “trascendentale”, che genera nuova conoscenza, è legata al darsi di modificazioni della sensibilità, di intuizioni e configurazioni sempre nuove di spazio e di tempo, messe in atto dalla corporeità dell'essere umano. Ossia la logica trascendentale, in tanto è acquisizione di nuove conoscenze, in quanto tratta le modalità di un pensiero che in ultima istanza affonda le sue radici nel continuo variare della sensibilità corporea. A differenza della logica formale che invece, usa un pensiero astratto dalla sensibilità, e, come tale, si occupa, non di contenuti, ma solo di calcoli e di *messa in forma* di contenuti già dati.

## 2. Senso e significato

Alla base di un nuovo umanesimo dunque io credo che sia da porre la tesi che l'essere umano, in tanto è uno e bino, in quanto stringe nell'unità del suo vivere un *corpo*, regolato da automatismi e ritmi biologici, e una mente che ha la funzione primaria di mettere in accordo l'organizzazione e la riproduzione di tale corpo proprio ed interiore con il corpo esteriore delle pratiche e delle norme dell'organizzazione sociale. Questa prospettiva dell'*anthropos* come insieme biologico da un lato e linguistico-culturale dall'altro ci allontana da ogni esistenzialismo della differenza ontologica, alla Heidegger, tra *Essere* ed *Esserci*, da ogni filosofia della scissione tra infinito e finito o dell'opposizione tra natura e cultura, e ci consegna alla teoria di una mente che ha come sua idea fondamentale il corpo, nel senso che *oggetto primario della mente è il corpo* quanto alla necessità di quest'ultimo di essere preso in carico e di giungere ad essere rappresentato e riconosciuto nella sfera della coscienza discorsiva e simbolica.

Su questa funzione della mente umana di portare alla luce della conoscenza, ben prima che il mondo esterno, il proprio mondo interno corporeo e materiale la lezione di Baruch Spinoza è stata tanto profonda e originale nell'Europa del '600 quanto di-

sconosciuta e rimossa per buona parte della filosofia moderna. Solo la psicoanalisi l'ha fatta sua, rielaborandola, a mio avviso, e approfondendola nell'asserzione di fondo che è solo l'ancoraggio nel reale della corporeità biologica che dà senso al mondo simbolico delle consuetudini della cultura e del linguaggio.

Tutta la teoria freudiana, dall'inizio alla fine, malgrado al rilievo che nella pratica clinica viene assegnata alla funzione terapeutica del linguaggio, è fondata infatti sulla tesi che *il linguaggio porta alla luce il senso ma che esso non è generatore e produttore di senso*. Abbandonando il riduzionismo della svolta linguistica che ha connotato buona parte della filosofia del Novecento, per cui *l'Essere non sarebbe altro che linguaggio*, quello che qui si vuole sottolineare è che oggi bisogna guardare maggiormente al lato della psicoanalisi, della biologia e delle neuroscienze, insieme alla filosofia, per trovare la ricerca più avanzata di un'antropologia che assuma come oggetto privilegiato di studio l'emersione del biologico nel culturale e dunque i possibili percorsi di integrazione (come, viceversa, di scissione e di disconoscimento) che si danno tra le due polarità di un'esistenza umana concepita quale compresenza dell'Uno e del Bino.

Già Spinoza ci aveva insegnato con la sua *Etica* che “bene” e “male” non sono criteri dell'agire procurati attraverso il conoscere bensì attraverso il sentire. Ossia che, lontani da un'etica intellettualistica in cui è la conoscenza dell'intelletto che indica al desiderio il luogo del bene e il luogo del male, è invece lo stato del nostro sentire, in *laetitia* o in *tristitia*, in gioia o in depressione, che ci indica che cosa o non desiderare. Già Spinoza cioè ci aveva detto che è la condizione di maggiore investimento vitale del nostro corpo, in una armonia in cui non ci sono parti asimmetriche che prevalgono e asservono le altre, a darci il senso, la direzione, il progetto del nostro vivere.

Ed appunto ritornando a Spinoza noi possiamo avanzare una distinzione tra “senso” e “significato” che assegna il primo all'interiorità del sentire di ciascuno di noi e il secondo ai termini del sapere *pubblico e codificato* che la conoscenza collettiva deposita nelle sue trame sociali, dalle pratiche e dalle consuetudini dell'agire ai documenti e alle memorie della scrittura, alle istituzioni della trasmissione della cultura.

Questa distinzione fondamentale tra senso e significato, tra ciò che potremmo dire nella nostra esperienza non è codificabile ma sempre individuale e costantemente variabile e ciò che attiene invece alla codificazione universalmente attingibile e trasmissibile, questa distinzione tra *sentire e conoscere*, io credo, sia la chiave di volta per orientarci in questo passaggio epocale della storia umana segnato dalla diffusione delle tecnologie digitali e dalla riformulazione generale dei sistemi di scrittura e comunicazione, come dei sistemi di produzione e circolazione economica. Ma chiave di volta soprattutto per orientarci nel mondo dell'educazione e dell'istruzione.

È infatti la distinzione tra sapere non codificabile e sapere codificabile, tra sapere emozionale e sapere linguistico-concettuale che ci apre alla distinzione tra “interpretazione” e “informazione”, indispensabile io credo per comprendere gli aspetti fecondi e positivi, quanto i limiti e le pesanti insidie, che connotano il passaggio dal mondo analogico al mondo digitale.

*Informazione e interpretazione* rimandano infatti a dei contesti profondamente diversi. Informazione significa traduzione ed elaborazione di dati in un contesto matematico che attraverso un codice, nella maggior parte dei casi a carattere binario, tende ad eliminare ogni ridondanza o incertezza al messaggio da trasmettere o memorizzare. Informazione è perciò un dato di esperienza che viene interamente formalizzato su una stringa di simboli numerici che vengono calcolati e connessi tra loro secondo una coerenza assiomatico-formale propria solo del principio di identità e non contraddizione, e secondo una linearità unidimensionale che non ha più alcun riferimento al senso concreto, materiale, emozionale e disposto in uno spazio tridimensionale con cui è nata quell'informazione. Proprio per questa formalizzazione del linguaggio digitale, per questa separazione tra *sintassi* e *semantica*, tra calcolo di segni e contenuti di senso e significato, le nuove tecnologie sono in grado di lavorare su una enorme quantità di dati elaborandola, secondo algoritmi ed automatismi matematici, ad una velocità incomparabile con quella umana, la cui intelligenza è invece appesantita e rallentata dall'essere attività mentale di un corpo che si muove e vive in uno spazio tridimensionale.

Ma è appunto proprio tale pesantezza del corpo, di un corpo biologico-emozionale, che ci fa intendere cosa significhi "interpretazione" nella sua differenza da informazione. L'interpretazione è il punto di vista, il vertice prospettico, con cui ciascuno di noi, a muovere dalla sua propria irripetibile singolarità, vede e ritaglia il mondo, lo organizza e gli dà forma al fine della propria riproduzione di vita o ancor meglio al fine della propria espansione di vita. Vale a dire che di tanto l'informazione è codificata, quantificabile ed accumulabile, così l'interpretazione è individuale, idiosincratica e fondata sulla materialità di una vita organica.

In questo senso la scrittura informatica è un "codice" e come tale partecipa alla storia delle codificazioni che connotano la storia dell'umanità, a partire dall'invenzione del linguaggio e della scrittura, che disciplinano ed ordinano ambiti dell'esperienza umana, consentendo un accesso e un uso pubblico, universale, a tutti coloro che ne accolgono norme e procedure. Mentre l'interpretazione è il luogo della singolarità di un vivente, di un organismo, e della sua intenzionalità di mantenimento e di riproduzione che non può essere mai ridotta a un modello, ad un modulo: dato che la natura del vivente, quale integrazione sempre individualizzata di molte componenti diverse, è proprio quella di non essere mai semplificabile e riducibile a una formatizzazione universalizzante.

### *3. Una scuola del conoscere e del riconoscere*

Ma è proprio tale antropologia materialistica dell'essere umano – quale unità di un corpo organico da pensare, riconoscere e proteggere all'interno di una mente linguistico-culturale – tale compresenza dell'Uno e del Bino che pone ovviamente il proble-

ma della loro auspicabile integrazione e sintesi. Come portare cioè a coerenza i *ritmi biologici* con i *ritmi sociali*, ossia con le pratiche delle istituzioni sociali e culturali?

Giacché esattamente di ritmi è necessario parlare quanto ai diversi cicli biologici che devono integrarsi e armonizzarsi nel nostro organismo per dar luogo ad una vita capace di essere vissuta nella continuità e nella perseveranza. Anche qui, va sottolineato, riprendendo la lezione di Spinoza sulla *ratio corporis*, ossia sulla proporzione che integra e mantiene secondo una coerenza di vita i nostri organismi, al fine che nessuna componente biologico-emozionale-biologica si estremizzi, conducendo a patologie fino alla morte un'esistenza, che può vivere invece solo dell'integrazione dell'intero.

Tutto ciò per dire, ritornando alla "cosiddetta" intelligenza artificiale, che il convincimento che *informazione non è interpretazione* deve essere posto, a mio avviso, a base di ogni possibile utilizzazione della tecnologia digitale all'interno dei nostri istituti scolastici.

L'insegnamento di Giovanni Gentile è stato, com'è ben noto, che è sia la *filosofia*, e non la *pedagogia*, che debba essere al centro dell'educazione pubblica e della trasmissione della cultura. Se per "filosofia" s'intende il pensiero che pensa cosa ci rende umani, ossia pensa i trascendentali costitutivi dell'essere umano, nel loro essere strutture invarianti e di senso del suo continuo divenire. E il cui umanesimo non può che costituire l'*a priori* di ogni serio discorso di pedagogia e di metodologia dell'insegnamento.

Solo che nel nostro tempo di diffusione del digitale io credo sia necessario confrontarsi da parte degli operatori della scuola con un umanesimo, ricco non solo di passato ma che sia anche memoria del futuro. Un umanesimo cioè che sia ben più radicale di quello del passato nel suo essere fecondato e riconcettualizzato alla luce di un filosofare aperto al materialismo delle rinnovate scienze biologiche, antropologiche e psicoanalitiche. Per cui non basta, in questo nostro discorrere assai sintetico e schematico, rifarsi al solo materialismo di Spinoza e alla sua teoria di una mente che pensa e conosce veramente solo in parallelismo con i moti e le emozioni del proprio corpo. Bisogna fare entrare, sulla scena di una scuola tecnodigitalizzata, Hegel e la sua antropologia del "riconoscimento".

Hegel com'è ben noto, sulla scia di Fichte, ha infatti introdotto nella storia della cultura umana tale nuovo *trascendentale* antropologico che stabilisce essere legata l'autocoscienza – l'essere consapevole cioè da parte d'ognuno del valore e dell'individualità della propria esistenza – al riconoscimento e alla valorizzazione che ne fa un'altra autocoscienza. Ha distinto cioè *conoscenza* ("Erkennung") e *riconoscimento* ("Anerkennung"), dirigendosi la prima verso un contenuto di oggettività, la seconda verso un contenuto di soggettività e definendo tale configurarsi di una soggettività attraverso il *medium* dell'alterità come una componente ineliminabile, oltre quella del corpo materiale, della bisognosità umana.

Ma tale acquisizione antropologica fondamentale in Hegel è ancora iscritta nel limite di una "lotta" per il riconoscimento, di una relazionalità ancora troppa agonica e conflittuale. Ed è stata solo una rilettura psicoanalitica nella seconda metà del '900, a

forte istanza corporea-materialistica e lontana dalle fumoserie metafisiche del lacanismo, che ha superato questo limite della pur fondamentale acquisizione hegeliana, giungendo a vedere nella questione del riconoscimento, cioè nell'essere riconosciuta o meno di una mente in formazione, addirittura la possibilità o meno del suo accesso alla concettualizzazione e alla discorsività del linguaggio.

Solo l'essere accolta, riconosciuta e contenuta da un'altra mente – questa la tesi di fondo – consente alla mente in formazione del bambino di non sentire i bisogni della propria corporeità nel verso di una invasività drammaticamente estranea e minacciosa bensì di accoglierli e di elaborarli in un modo sufficientemente adeguato. Solo una “mente al quadrato” cioè, dove la prima è contenuta e riconosciuta nella seconda, consente alla fragilità infantile di mediarsi con il proprio corpo, non espellendo e proiettando fuori di sé come mere “cose in sé”, inconoscibili ed estranee, i movimenti del proprio sentire pulsionale, ma accogliendoli dentro di sé col portarli fino alla discorsività e alla relativizzazione simbolica della coscienza linguistico-rappresentativa. Per cui potremmo appunto dire che qui il “riconoscere”, nel senso dell'essere riconosciuto, “precede” il conoscere, vale a dire che l'accoglimento emotivo da parte di un'altra mente consente ad una mente in formazione di accedere ad un proprio apparato per pensare i pensieri, non viziato da scissioni, rimozioni e proiezioni sull'esteriore.

Ma dunque proprio da tale elaborazione psicoanalitica della categoria hegeliana del riconoscimento io credo possiamo trarre indicazioni preziose per una riconfigurazione delle nostre istituzioni didattiche che sia all'altezza della grande sfida che oggi la tecnologia dell'informazione pone all'umanesimo ispiratore e alimentatore della nostra cultura, nel verso di una mediazione possibile tra cultura dell'informazione e cultura dell'interpretazione. Perché se estendiamo il nostro modulo della *mente al quadrato* dallo stadio primigenio di una mente all'intero percorso della sua formazione scolastica e teniamo fermo al principio che si dà vera conoscenza solo se si va dal *concetto all'affetto* e viceversa – ossia solo se *l'attingimento della conoscenza del sapere e dei riti codificati proceda insieme all'attingimento dei propri ritmi emozionali e biologici* – allora dobbiamo pensare ad una scuola che sia anche e in primo luogo istituzione del riconoscimento.

È l'istituzione del gruppo classe che in questa prospettiva di una *scuola bina* – scuola sia della conoscenza che del riconoscimento – appare come la configurazione più adeguata di una collettività che svolga la funzione di un contenitore capace di accogliere e di far crescere le differenze dei suoi singoli componenti. Un contenitore che, muovendo da una coincidenza di tempo anagrafico e di comune esperienza di apprendimento, possa divenire il luogo di una *societas* non competitiva ma accogliente, tollerante delle più varie individualità, e unificata dallo stupore della conoscenza. Con l'ovvia considerazione che la funzione degli insegnanti è in tale quadro cruciale per impedire che la movenza scolastica vada in direzione opposta, ossia che un gruppo di adolescenti, ciascuno alla ricerca della propria identità, cada nella consuetudine, oggi molto diffusa, di una socializzazione attraverso concorrenza e individualismo, leaderi-

smo e subalternità, fino a giungere alle estremizzazioni del bullismo e del cyberbullismo. Una funzione degli insegnanti che esige dunque anch'essa di essere *bina*, in quanto da un lato distributori e conservatori del sapere e dall'altro supervisor di un lavoro di gruppo in cui ogni membro raggiunge se stesso solo nell'interazione collaborativa con gli altri.

La formazione, la cura e la difesa di un gruppo classe, cioè di un gruppo di adolescenti resi solidali da una comune esperienza di apprendimento e validi a difendere la propria autonomia di affetti, di idee, e di età dal mondo degli adulti, dovrebbe costituire quindi, insieme al lavoro del concetto, il lavoro proprio del percorso scolastico: *lavoro del concetto e lavoro dell'affetto* che nel loro intreccio di operosità espellono di necessità fuori del mondo della scuola qualsiasi connessione, anche solo per cenni o anticipazioni, con l'orizzonte e le logiche del lavoro proprie del mondo adulto e della sua istanza economica.

Tanto che il riferimento alla messa in opera del *gruppo classe* come chiave di volta del nesso educazione/istruzione/formazione, chiarisce a mio avviso tutte le ombre implicite una concezione della scuola che si ispira invece filosoficamente al pragmatismo e al *learning by doing*. Perché ne esplicita l'analogia se non la sovrapposizione tra *società della scuola* e *società del mercato economico* che ne sta in qualche modo alla base, intrecciando quei due ambiti sociali, da tenersi pure rigorosamente distinti, attraverso la sciagurata ed univoca definizione dell'essere umano come *problem solving*.

Tempo della scuola e tempo del lavoro propriamente detto, tempo di una socializzazione non mediata dal denaro e tempo di una socializzazione mediata invece dal denaro, corrispondono ad età della vita profondamente diverse, che non vanno sovrapposte in alcun modo data l'eterogeneità delle loro logiche. L'alternanza scuola-lavoro è di conseguenza una istituzione scolastica che deve essere assolutamente eliminata. Anche perché la sua intrinseca nocività corrompe lo snodarsi della vita attraverso fasi distinte del tempo, fino a chiudere l'orizzonte della temporalità in un eterno presente che sottrae significato e valore alla dimensione del futuro. Da questa distinzione epistemologica e antropologica tra informazione e interpretazione ne deriva che la più propria dimensione del "fare", del "lavorare", che dovrebbe aver luogo nella scuola è quella attinente alla pratica di *formazione di comunità*. E che dunque bisognerebbe insistere molto sulla distinzione greco-antica tra il *poiein*, che lavora e crea gli oggetti, e il *prattein*, che lavora e forma le soggettività. Senza omettere di dire che ovviamente una scuola ripensata alla luce di un *prattein* a forte ispirazione umanistica implica una grande riorganizzazione complessiva ma pure appare come l'unico modo di accogliere e mediare l'istanza di una fondazione pragmatica della scuola sottraendola all'egemonia attuale di un orientamento volto sempre più verso l'anticipazione del mondo del lavoro e alla formazione di una soggettività capace fin dall'adolescenza di farsi imprenditrice di se stessa. Come accade invece oggi con la "scuola delle competenze" e con il suo rovesciamento in un sapere generico che fornisce a me sembra solo una alfabetizzazione elementare di base e quel minimo di abilità linguistico-

comunicative, necessarie per interloquire passivamente con le macchine dei futuri lavori informatici.

Laddove la scuola utopica del futuro a cui pensiamo è una scuola che produca una ecologia della mente in senso sia *oggettivo* e che in senso *soggettivo: oggettivo* quanto ad apprendimento, comparazione e integrazione dei sistemi di senso elaborati dalle culture dei popoli del mondo e *soggettivo* quanto a confronto e possibile integrazione con la molteplicità delle componenti del proprio Sé. Abbiamo necessità, come s'è già detto, di un "nuovo umanesimo", che consenta un uso e una strumentazione delle nuove macchine a calcolo e dei grandi depositi dei *big data* a partire dal valore irrinunciabile della singolarità del vivente e dal diritto d'ognuno di accedere con il minore grado possibile di scissione ed autocensura al proprio asse verticale.

Ciò di cui abbiamo bisogno è perciò di una scuola che, mentre provvede alla trasmissione delle *conoscenze*, abbia cura contemporaneamente dell'*autoriconoscimento*, cioè della capacità dell'adolescente e dello studente in generale di sviluppare la capacità di entrare in comunicazione e di dialogare con il proprio mondo emozionale. Abbiamo bisogno di *un umanesimo appunto materialistico*, lontano da tradizioni di personalismo spiritualistico e trascendente, che includa dentro di sé i livelli più avanzati delle contemporanee scienze biologiche, neuropsicologiche e psicoanalitiche. Infatti solo un umanesimo intrinsecamente fecondato dai saperi della scienza io credo possa contenere i danni, non della scienza e del suo percorso inesauribile di conoscenza, ma della tecnoscienza che oggi pretende di governare il mondo con la riproposizione pitagorica che la realtà sarebbe costituita da informazioni e codici alfanumerici con la conseguente riduzione della democrazia a mera e neutrale *governance* del numero.



# Autoritarismo e scuola: non solo un'ipotesi

*Elettra Stamboulis*

Ad Andrea Canevaro

Che sicuramente avrebbe potuto fare meglio

Ho accolto con grande piacere l'invito ad una riflessione più strutturata su questo aspetto: mettere a fuoco "la figura autoritaria", rievocare le pratiche che la rendono efficiente e radicata nella nostra cultura quotidiana, aiuta a rivedere prima di tutto la nostra postura. Intendo proprio la postura del corpo, che è la prima ad essere controllata e a rendere poi possibile la riproducibilità della pedagogia autoritaria a livello intergenerazionale.

Vorrei anche fare un breve preambolo teorico – pragmatico: teorico, perché è la base concettuale su cui voglio articolare il mio intervento sulla nuova figura autoritaria a scuola, pragmatico perché si basa su osservazioni empiriche dirette, la maggior parte delle quali sono visibili agli occhi di tutti coloro che osservano bambini e bambine, ragazzi e ragazze, andare a scuola.

*Noi impariamo con i nostri corpi prima che con le nostre menti. Ogni percezione inizia con percezioni del corpo, prima di tutto relative alle relazioni con altre persone e istituzioni. Anche le idee sono immagini corporali, traduzioni di incontri fisici e di azioni... Questo significa che il processo educativo avviene principalmente nell'azione, ma diventa un processo di reale emancipazione solo nella misura in cui la persona sviluppa una disciplina di riflessione rigorosa su quelle azioni*<sup>1</sup>: questo passaggio, citato dalla Sclavi in un suo intervento a 900Fest per fortuna riprodotto in opuscolo, risulta a mio avviso cruciale per comprendere come nel processo educativo lo iato tra controllo dei corpi e dettato dei documenti programmatici risulti stridente. È dai corpi che bisogna partire,

<sup>1</sup> Si tratta di un passo di Dick Harmon, tratto da un documento dell'Iaf e citato in, *People Power: the Community organizing Tradition of Saul Alinsky*, a cura di Schutz e Miller, e citato nella traduzione di Marianella Sclavi, *L'irriverenza democratica*, Una città società cooperativa, Rende 2021, p. 22.

perché è attraverso di loro che si costruisce il nostro apprendimento sulla relazione con il potere. Il passo citato fa parte di una sorta di breviario dei passi necessari per formare un cittadino/a democratico ed era rivolto in particolare ai *Community organizers* della scuola di Saul Alinsky. Alinsky è una figura chiave nella creazione di un movimento democratico di comunità che vede nell'organizzazione partecipativa negli Stati Uniti uno strumento potente e sottovalutato per cambiare le politiche soprattutto urbane. Uno degli organizers più famosi è stato Barack Obama, che a Chicago cominciò così il suo impegno politico, anche se poi per la strada perse alcuni aspetti peculiari, questo non toglie che l'approccio dei Community organizers sia stato uno strumento potente di rete<sup>2</sup>. È interessante notare che in questo approccio, che parte dall'esperienza sindacale e attraversa la scuola sociologica e filosofica, l'aspetto educativo è sempre presente. Perché mentre sulla famiglia non abbiamo strumenti essenziali se non di prossimità nell'intervento, nell'ambito educativo e quindi collettivo, la responsabilità di un approccio democratico e quindi liberante è collettiva. Nel manifesto, riportato in traduzione da parte di Sclavi, degli organizers viene sinteticamente e in modo chiaro riportato un principio spesso non esplicitato nella nostra cultura sia organizzativa che di rappresentazione collettiva:

*Il potere non è qualcosa che uno ha, è qualcosa che gli altri pensano che abbia. A questa arroganza, una specie di droga che porta alla paralisi e alla rassegnazione, va opposta un tipo di organizzazione che trae la propria energia dalla solidarietà tra gli oppressi, dalla curiosità, dalla scoperta, dalla flessibilità e continua invenzione e aggiramento dei blocchi di potere. L'umorismo, la satira, la caricatura, gli scambi di socialità e di risate sono parte fondamentale dell'educazione sentimentale del cittadino agente di democrazia.*

Questo intervento deve molto allo studio di alcuni autori, tra cui Francisco Ferrer Guardia, Maria Montessori, Paulo Freire, bell hooks, Gert Biesta. Ma deve molto anche alla lettura filologica dei documenti ministeriali e all'osservazione degli ambienti scolastici non solo in cui ho "abitato" (quando si è dentro al proprio contesto è difficile vederlo) ma che ho visitato. Quello che parla maggiormente di autoritarismo o non autoritarismo all'interno delle scuole sono le pratiche dei corpi, la ripetizione dei gesti, come i corpi sono o non sono controllati, come sono organizzati gli spazi stessi dicono molto della cultura educativa. Ancora ci sono aule in cui la cattedra è sopraelevata. Il 95% delle aule delle scuole superiori italiane è organizzato in modalità frontale, non ha nessun mediatore alle pareti, non prevede spazi personalizzati da parte degli studenti che lo abitano. Come quando entriamo in casa di qualcuno, capiamo moltissimo dalla

<sup>2</sup> Per approfondire la figura di Alinsky, oltre ovviamente agli scritti dello stesso, in italiano Alice Belotti, *La comunità democratica. Partecipazione, educazione e potere nel lavoro di comunità di Saul Alinsky e Angela Zucconi*, Fondazione Adriano Olivetti, 2011; la bibliografia è ovviamente in inglese piuttosto estesa, utile partire da Aaron Schutz – Mike Miller, già citato.

sua libreria o dai colori che ha scelto nell'arredamento. Gli spazi, a prescindere dall'organizzazione, in qualsiasi ordine e grado sono controllati dagli adulti. Non ci sono spazi che siano gestiti nell'autonomia degli studenti, se non in pochissimi casi di dirigenti illuminati e avanguardistici, come fu quello di Aluisi Tosolini a Parma<sup>3</sup>

La seriosità, l'assenza di ironia e la percezione data dallo sguardo degli altri e dal proprio di "meritarsi" un ruolo di potere, costituiscono aspetti diffusi del clima che prepara all'autoritarismo. Da questo punto di vista la pretesa dell'autorevolezza derivante dal ruolo dei docenti "da onorare" a prescindere è lontana dal concetto del rispetto tra umani: presuppone che l'espressione del potere emanato dal ruolo implichi direttamente una subalternità. Ovviamente quando si fa riferimento all'ironia, non si parla della farsa che irride apparentemente i potenti e che fa parte dell'armamentario populista.

Questa premessa è necessaria quando parliamo di scuola e nuova figura autoritaria, in quanto costituisce una cornice necessaria per osservare e puntualizzare alcuni elementi che riguardano appunto le forme organizzative, il modo in cui i corpi si muovono nelle scuole italiane, dimenticando l'apparato discorsivo, ovvero la normativa che spesso sembra dissociata.

L'analisi visiva degli spazi scolastici, le locuzioni presenti non tanto nei documenti programmatici, quanto nelle note esplicative del Ministero, la struttura organizzativa verticistica e solo apparentemente democratica, le pratiche oziose, gli impliciti culturali, rendono la scuola italiana particolarmente permeabile a forme autoritarie e rigide. Di fatto, l'autonomia scolastica è tale solo a livello amministrativo e nella attribuzione delle responsabilità ai dirigenti scolastici, ma nei fatti è improntata ad un modello fortemente verticista e ingessato.

Questa struttura ha un diretto effetto sugli apprendimenti (è una scuola fortemente elitaria in cui uno studente su 7 non ce la fa) e che porta uno studente su 4 che arriva ad un diploma a esiti da "guscio vuoto", definizione utilizzata da Dewey per incorniciare iconicamente ciò che i sistemi educativi che non mettono al centro teoria e pratica conseguono<sup>4</sup>. L'autoritarismo in ambito educativo, infatti, non solo mina le basi della futura democrazia, ma compromette anche gli apprendimenti. Se le mie domande, se le mie risorse personali, se il mio movimento, non hanno cittadinanza dentro la

<sup>3</sup> Sull'esperienza del Bertolucci sono presenti diversi articoli a stampa come ad esempio <https://stampagiovanile.it/2017/10/13/le-scuole-changemaker-italiane-liceo-attilio-bertolucci/>. Quando ho chiesto personalmente a Tosolini come fece a far tenere aperta la scuola nel pomeriggio dagli studenti, mi rispose "Semplice. Ho donato tutto quello che era intestato a me a mia moglie e mia figlia. Sono nulla tenente. Non era giusto far rischiare a loro per i miei atti...".

<sup>4</sup> J. Dewey, *Scuola e società*, La Nuova Italia, Firenze 1949, pp. 103-104. L'immagine è rimasta sempre presente per indicare questo tipo di processo vedi ad esempio Andrea Camilleri, Tullio De Mauro, *La lingua batte dove il dente duole*, Roma-Bari, Laterza, 2013 p. 215 l'italiano *per troppa parte della popolazione rischia di essere un guscio fonico, povero dei contenuti necessari a vivere nel complicato mondo contemporaneo*.

scuola, imparerò meno e peggio. Se l'importante è aderire alla procedura disciplinare, all'apparente conformità, l'apprendimento e la curiosità sono elementi non così significativi e osservati. Ma anche chi arriva con risultati scolastici positivi al termine del percorso, introietta delle forme gerarchiche autoritarie e conservative perché diventano un habitus, una forma introiettata di apprendimento sociale.

La nascita della scuola pubblica o estesa, che coinvolge non solo una piccola élite, porta con sé istantaneamente la comprensione di questi processi. La tensione dialettica tra autoritarismo versus educazione democratica alimenta, sin dalla fine del '800, la consapevolezza che senza la seconda, ovvero l'educazione democratica, la formazione per tutti è una facciata formale che serve solo a duplicare una condizione sociale di subalternità che va confermata dagli esiti di chi cerca di superare uno iato sociale attraverso la scuola. Non basta estendere a tutti l'obbligo d'istruzione, è necessario estendere a tutti e tutte pratiche democratiche di educazione. Altrimenti stupirsi della definizione dell'ultima indagine di Democracy Index<sup>5</sup> che ci vede al 34mo posto come "democrazia imperfetta" è ipocrita.

Nel 2017 la fiducia dei cittadini nelle forze dell'ordine nei vigili del fuoco era ampiamente sopra la sufficienza. Molto al di sotto, quella per il sistema giudiziario e il parlamento e i partiti politici. Quando, in un paese democratico, si ha più fiducia in coloro che sono preposti alla sicurezza fisica personale rispetto a coloro che devono garantire il funzionamento democratico qualcosa non funziona. L'astensionismo non più endemico ma normalizzato dalle elezioni non stupisce se letto con questa lente di ingrandimento.

E la scuola? Voglio dare alcuni numeri, nella scuola dell'infanzia, tra docenti e alunni, abbiamo 1.120.000 persone. Nella scuola primaria i soggetti coinvolti sono 2 milioni 800mila. Nel sistema della Scuola secondaria, 1 milione ottocentomila sono alla Secondaria di Primo Grado e 2 milioni 800mila sono in quella di Secondo Grado. Parliamo di 8 milioni e mezzo tra professionisti e studenti. È sicuramente l'esperienza sociale collettiva più estesa nel Paese, nonché la più importante "industria" pubblica: occupa una percentuale relevantissima dei dipendenti pubblici. Un italiano su 10 è coinvolto in modo diretto o indiretto nel processo scolastico.

Questa esperienza collettiva caratterizza la nascita della nostra nazione con intensità in continuo incremento: dalla legge Casati che arriva prima di Roma capitale nel 1859 e interessa una parte quasi irrilevante di popolazione, tant'è che oltre l'80% della popolazione risulta analfabeta<sup>6</sup>, alle leggi del dopoguerra repubblicano, in poco

<sup>5</sup> Si tratta di una analisi dati annuale realizzata dall'Economist Intelligence Unit. Si può consultare liberamente ed è possibile fare analisi rispetto ai singoli indicatori. Si può leggere la sintesi qui [https://it.wikipedia.org/wiki/Democracy\\_Index](https://it.wikipedia.org/wiki/Democracy_Index) oppure scaricare il report completo da qui <https://www.eiu.com/n/>.

<sup>6</sup> Molto utile per un'analisi statistica e analitica dei dati anche dell'Educazione il Sommario di Sta-

meno di cento anni gli italiani sono passati dal non sapere sottoscrivere il proprio atto di matrimonio, da una quasi completa alfabetizzazione secondaria. In questo contesto, tutto sommato brevissimo dal punto di vista storico: la pressione più forte per l'estensione dell'istruzione pubblica viene da Louise Michel, Bakunin, Tolstoj e in generale dal movimento anarco – socialista largamente inteso. Nessuno di loro immagina un sistema di diffusione delle idee autoritarie mediante un sistema basato su un potere gerarchico, ma immaginavano, e spesso praticavano, una pedagogia libertaria. Tuttavia se si legge Katharina Rutschky<sup>7</sup>, si comprende che il totalitarismo si è maggiormente appropriato della proprietà conformante del sistema educativo di massa. Questi aspetti, apparentemente meramente storici, ci aiutano a scardinare un bias cognitivo che caratterizza il dibattito pubblico sulla scuola, che alimenta in modo molto importante le pratiche effettive nel contesto educativo: da una parte c'è l'innovazione didattica, che è quella cosa nuova che dobbiamo ancora imparare a fare, e dall'altra c'è la tradizione, che ha sempre funzionato e a cui è opportuno comunque attenersi e che sta nelle pratiche autoritarie e gerarchiche. Di fatto è esattamente il contrario: la nostra tradizione, ad essere precisi, è più orientata alle pratiche Montessori che vengono prima della riforma Gentile. La nostra tradizione, che peraltro viene addirittura “esportata”, deve molto a Margherita Zoebeli e alla scuola Italo svizzera di Rimini, all'esperienza educativa delle scuole dell'infanzia emiliana e al modello Reggio Children. Sappiamo che questa tradizione funziona in modo molto più significativo per la maturazione delle competenze socio emotive e quindi anche cognitive.

La soggettivazione, la socializzazione e la qualificazione (conoscenze e competenze che consentono di agire nel mondo) sono gli aspetti che Gert Biesta mette in rilievo teoricamente<sup>8</sup> e che nella nostra tradizione pedagogica attiva sono praticati. Il secondo bias cognitivo, che è presente nei documenti ministeriali degli ultimi 25 anni, non è quindi presidio di una destra politica ma di un clima culturale, è che la qualità dell'educazione sta nel controllo. Nell'età della misurazione la qualificazione rischia di diventare prevalente, mentre l'attenzione al soggetto deve essere al treno. Il “gesto educativo” è quello di far incontrare, avvertire lo studente del suo essere soggetto. Questo non toglie che ci sia anche un aspetto qualificativo, ovvero l'imparare a fare delle cose,

tistiche Storiche dell'ISTAT, in particolare il capitolo 7 che si può scaricare qui [https://www.istat.it/wp-content/uploads/2019/03/cap\\_7.pdf](https://www.istat.it/wp-content/uploads/2019/03/cap_7.pdf)

<sup>7</sup> K. Rutschky, *Pedagogia nera. Fonti storiche dell'educazione civile*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2015. Su questo importante testo e sugli impliciti rispetto al sistema italiano che ancora meritano di essere maggiormente indagati ho scritto qui E. Stamboulis, *La catena invisibile del veleno. Su Educazione e violenza*, n «Roots-Routes research on visual cultures», numero tematico “Violenza” a cura di Viviana Gravano, anno X, n° 32 gennaio-aprile 2020. ISSN 2039-5426. Ripubblicato in *Vita dell'Infanzia*, marzo aprile 2020. <https://www.roots-routes.org/la-catena-invisibile-del-veleno-su-educazione-e-violenza-di-elettra-stamboulis/>.

<sup>8</sup> G. Biesta, *Il mondo al centro dell'educazione*, Tab edizioni, Roma 2023.

ma la scuola come luogo in cui il soggetto scopre di essere sé deve ritornare ad essere preponderante, proprio per garantire la possibilità di attiva presenza sociale del soggetto. Ribaltare il paradigma significa chiedersi cosa deve fare la società per la scuola, non la scuola per la società. La scuola che deve “preparare al lavoro”, “preparare all’università” è luogo di addestramento, non di formazione: la scuola che diventa grazie all’apporto sociale un luogo dove i soggetti sperimentano la libertà coniugata alla responsabilità è un luogo educativo e democratico.

La qualità della scuola non ha a che vedere con efficienza ed efficacia. Ci sono anche torture efficienti ed efficaci. Dobbiamo chiederci perché facciamo scuola e quali sono i motivi che ci spingono a essere educatori, senza rimandare sempre ad un altrove la responsabilità della soggettivazione. Arendt diceva che “la scuola non è affatto il mondo e non deve pretenderlo; è piuttosto l’istituzione che interponiamo tra il dominio privato della casa e il mondo, per rendere possibile il passaggio dalla famiglia al mondo”<sup>9</sup>. Il bias cognitivo più comune, quello della scuola tradizionale versus scuola innovativa dimentica quanto la cosiddetta scuola tradizionale sia sempre stata, se non alternativa a quella democratica, perlomeno contemporanea e parallela. Maria Montessori fonda la prima casa dei bambini a San Lorenzo a Roma nel 1907: gli elementi costitutivi di quello che poi verrà definito “il metodo” erano già messi a punto. Francisco Ferrer Y Guardia venne fucilato nel 1909, ma aveva già fondato la Escuela Moderna, che continua ad esistere come modello educativo a prescindere dalla tragica e ingiusta fine del pedagogista. Célestin Freinet mette a punto gli aspetti salienti della pedagogia popolare e soprattutto della pedagogia naturale per l’apprendimento delle lingue, che è quella usata dalle scuole di lingue straniere in tutto il mondo, negli anni ’20 del novecento. Tutti questi percorsi, da Freinet a Montessori alla Escuela Moderna, costituiscono l’humus su cui si fonda la scuola della Repubblica italiana. Sono quindi la vera tradizione, che però ad ogni svolta autoritaria nel Paese vengono riportati alla classificazione di innovazione. È un processo che tende a spostare in un futuro inattuale le pratiche che invece dovrebbero essere attuali e condivise, riportando al termine “tradizione”, che ha sempre la stessa radice di tradimento, pratiche invece che hanno conaturata la formazione di una cultura controllata e controllante, orientata all’obbedienza e non all’apprendimento, alla ripetizione e non alla curiosità.

Partire dalla responsabilità, come insegnano Freire e bell hooks: “Troppo spesso siamo stati formati come professori con l’idea che gli studenti non siano in grado di agire in modo responsabile e che, se non esercitiamo il controllo su di loro, ci sarà solo caos”. Questo non significa non comprendere le relazioni di potere, che sono conaturate al rapporto docente / discente e che vanno sempre tenute in filigrana, per evitare il paradosso della mistificazione dei rapporti di potere. Significa invece banalmente mettersi in una posizione di ragionevole rischio, quello che apre orizzonti possibili negli spazi di crescita di alunni e alunne.

<sup>9</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 246-247.

Il paradigma autoritario invece è assolutamente spaventato dal rischio. Cerca in modo ossessivo di eliminarlo, cosa che sappiamo in modo razionale essere impossibile, eppure tale tensione lavora in modo emotivamente importante sulle paure connaturate allo stato di protezione estrema delle famiglie. Per eliminare il rischio, soprattutto della disobbedienza, l'arma capitale, ampiamente rivendicata e normalizzata, è la sanzione disciplinare pensata per "mandare un messaggio".

Il paradigma autoritario dunque si nutre di semplificazioni, che hanno come unico obiettivo la conservazione delle posizioni di potere. Innanzitutto la base strategica è che il soggetto è incapace di essere sé. Si nutre del presupposto che i cittadini siano in posizione di sudditanza o incapacità: "Come fa un genitore o un bambino a capire che 'in via di prima acquisizione' vuol dire insufficiente?"<sup>10</sup> Ecco quindi eliminati i giudizi descrittivi dalla scuola primaria, che in realtà davano attuazione al decreto legge sulla valutazione, iniziando un percorso che avrebbe dovuto investire anche i gradi successivi e che comunque era stato condotto in un'ottica di massima "prudenza", di fatto si usava un sistema catalogatorio diverso, ma sempre non basato sulla valutazione formativa. Il voto di comportamento, dice lo stesso Ministro risulta "Importante per responsabilizzare ragazzi". Vorrei ricordare che questo voto fu abolito nel 1945 in segno di rottura con il fascismo che ne aveva fatto largo uso e il Ministero con il contributo del pedagogista statunitense Carleton Whasburne<sup>11</sup> lo eliminò, per poi reintrodurlo nel 1956 con la riforma Ermini e con la dicitura di "comportamento, educazione morale e civile". Nel 1977 nel ciclo primario scomparve ancora, sostituito da una valutazione globale, per essere poi reintrodotta nel 1998 con lo Statuto degli studenti e delle studentesse, salvo poi nel 1999 abolire il conseguimento del voto minimo. La ministra Gelmini nel 2008 con la L. 169 precisa che con il 5, a prescindere dalle altre valutazioni, c'è la bocciatura: si può dire che questo, insieme ad altri provvedimenti della stessa ministra, portano la scuola italiana all'anno 0, anche dal punto di vista della cosiddetta efficienza. Non c'è infatti nessuna correlazione, se non negativa, tra l'assunzione di queste iniziative e i risultati di apprendimento: "La nostra scuola elementare non è solo buona migliora anche nel tempo, come si riscontra confrontando i risultati 2007 con le precedenti edizio-

<sup>10</sup> Riportato in numerose testate, particolarmente citato su una delle fonti più lette dal personale della scuola, *Orizzonte scuola* il 21 febbraio 2024 <https://www.orizzontescuola.it/alla-scuola-primaria-si-torna-ai-giudizi-da-ottimo-a-insufficiente-valditara-come-fa-un-genitore-o-un-bambino-a-capire-che-in-via-di-prima-acquisizione-vuol-dire-insufficiente/>. Peraltro la riforma 2020 non portava un cambiamento così stringente in quanto anche in quel caso il giudizio risultava catalogatorio e non analitico.

<sup>11</sup> Ispiratosi al pensiero di Dewey, il pedagogista statunitense, che mise in atto le sue idee nella scuola sperimentale di Winnetka a Chicago. Interessante osservare che nacque prima la scuola e poi il sobborgo che nel tempo divenne una delle zone più ricche dell'Illinois. La possibilità di avere un'istruzione ad alto capitale sociale è un vantaggio competitivo che interessa molto le famiglie abbienti. Sull'esperienza: C. Warleton, *Le scuole di Winnetka*, Firenze, La Nuova Italia, 1952. Importante anche *Il bene del mondo*, Firenze, La Nuova Italia, 1965.

ni di TIMMS (l'indagine è quadriennale e si è svolta nel 1995, 1999, 2003, 2007). Non solo, nel confronto internazionale l'età dei nostri alunni al quarto anno di scolarizzazione è fra le più basse, il che valorizza ulteriormente i risultati. visto che in seguito gli esiti degli studenti italiani nelle rilevazioni internazionali si allontanano sempre più da quelle degli altri<sup>12</sup>. Per non parlare quindi dei risultati sui comportamenti.

Un numero in una pagella dovrebbe aiutare a responsabilizzare? C'è uno spostamento esterno, non è il soggetto a scoprire il proprio senso di responsabilità, ma un elemento esterno, un numero, che dovrebbe responsabilizzare. C'è quindi una eteronomia, qualcun altro che decide per te e che ti attribuisce un valore. La mancata soggettivazione ovviamente avvia processi importanti come il non riconoscimento di forme dissenzienti, la repressione di forme di autogestione degli studenti, e il ritorno del numero come “messaggio” determina una chiara impostazione propedeutica all'idea che esso abbia una funzione educativa e formativa, cosa che sappiamo non essere vera da numerosi studi sperimentali<sup>13</sup>. A questa applicazione retorica e non basata su nessuno studio di settore, ma sugli umori della rete o sul sentito dire che cosiddetti esperti, che usano la propria esperienza, qualunque essa sia, come unico parametro di riferimento per l'analisi dei processi educativi e valutativi, si affianca un ricorso sempre più massivo e diffuso delle sanzioni, prima sugli studenti, recentemente anche sui docenti. Dal 2021 la reazione alle occupazioni/autogestioni degli studenti si sono fatte sempre più gravi. Per esempio sono state impartite 242 sanzioni disciplinari in un Liceo a Roma a seguito di una occupazione. Lo stesso è accaduto nel Liceo Artistico di Ravenna, cosa che non era mai avvenuta prima, nel silenzio connivente delle istituzioni politiche del territorio. In tutti questi casi il richiamo alla “responsabilità” viene fatto utilizzando uno schema inverso, che non tiene conto della forma con cui noi apprendiamo, in particolare i comportamenti sociali. Il cosiddetto paradosso di Parks – Eichmann nel nostro contesto sembra stare più a favore del secondo. L'assenza di soggettivazione che emerge nel processo Eichmann è tipica di questo processo: non riconoscere la propria responsabilità nella libertà di dire sì o no. Questa condotta è preparatoria a questo tipo di esiti culturali e sociali.

In un paradigma democratico della scuola, l'educazione alla responsabilità viene prima di tutto. L'esperienza dell'apprendimento in questo modo diventa anche di felicità, perché della democrazia non ne parliamo, ma la attuiamo, anche nella negoziazione delle regole e nella creazione ogni volta con ogni gruppo e individuo di ridefinizione del processo. Se nell'osservazione della relazione con l'altro adulto, io sono sempre de-

<sup>12</sup> Dalla presentazione Adi del 10/12/2008 sulla pubblicazione degli esiti del 2007 <https://adi-scuola.it/i-risultati-italiani-dellindagine-internazionale-timms/>.

<sup>13</sup> Non vorrei entrare nella vasta bibliografia docimologica, che in modo sostanzialmente univoco riprende questo tema. Faccio riferimento semplicemente in questa sede per opportuni approfondimenti al testo divulgativo di C. Corsini, *La valutazione che educa*, Franco Angeli, Milano 2023 e V. Grion, *Dal voto alla valutazione per l'apprendimento*, Carocci, Roma 2022.

responsabilizzato, in quanto soggetto che non può né determinare il proprio spostamento nello spazio interno della scuola, né da casa a scuola (questo per almeno i primi 10 – 11 anni di vita, quelli più delicati da questo punto di vista), non posso pensare di poter aver parola e decisione in altri aspetti della vita. Se nelle routine giornaliere non posso apparecchiare la tavola, non pulisco lo spazio che sporco, devo chiedere il permesso anche per espletare i normali bisogni, se il mio corpo è incatenato dalla richiesta o supporto di un adulto fino all'ingresso dell'adolescenza, è implicito che difficilmente avrò possibilità di definire e introiettare la mia libertà e la sua negoziazione. Dove sta il mio apprendimento della responsabilità? La responsabilità non è qualcosa che scegliamo, ma che incontriamo. È la prima realtà del sé come ci ha insegnato Baumann.

La scoperta degli anni '80 nei macachi e negli anni '90 negli umani dell'Università di Parma e del gruppo condotto da Rizzolatti<sup>14</sup> ha profonde ripercussioni sull'educazione democratica e il suo impatto sulla società dell'oggi e del domani, perché conferma quanto Maria Montessori e Freinet in modo sperimentale, attraverso l'osservazione dei bambini, avevano già mostrato. La consapevolezza della presenza del potere in una classe, se non condivisa e con fatica dialogica continuamente negoziata, rischia o di far saltare il tappo (la posizione subalterna non impedisce di vedere, quindi si agisce in modo violento o apparentemente tale perché lo spazio interno al sistema non c'è) o di ricreare modelli rigidamente gerarchici e autoritari di riflesso, in quanto sono gli unici che vengono proposti. C'è però anche qualcosa di più di questo, che tutto sommato rientra nel nostro concetto diffuso "l'esempio prima di tutto". Noi a differenza dei macachi impariamo anche da forme mediate, dalla visione di un film o da una lettura; sappiamo anche che l'apprendimento avviene in una zona molto vicina a quella del linguaggio, che influenza quindi fortemente la nostra competenza apprendente. Tuttavia esso è fortemente limitato dal corredo genetico. L'influenza del corredo genetico sembra essere importante e nel 2007, grazie ai nuovi strumenti di imaging (uno dei quali è la tomografia neuronale), la biologia molecolare ha scoperto e fotografato il meccanismo di sviluppo prossimale, cioè quella plasticità neuronale che permette alle cellule nervose di modificarsi in reazione agli stimoli ambientali. Quindi non serve a nulla l'educazione? Il modellamento interno non lo riusciamo a toccare dice ad esempio Benner. Tornando al paradosso, entrambi i due poli hanno una buona capacità di apprendimento, ma Parks dice io, Eichmann nega le responsabilità del suo io. Quindi l'educazione riguarda non l'identità, ma cosa ci facciamo con quella. cosa facciamo con ciò che siamo diventati.

Tornando al bias della "qualità è nel controllo" e pensiamo ad alcune pratiche che nascono come benevole. Il registro elettronico quando è arrivato nelle nostre pratiche, non sembrava qualcosa di terribile. L'acquisizione della valutazione prima che i figli

<sup>14</sup> Per un approccio divulgativo al tema del grande neuroscienziato, G. Rizzolatti – L. Vozza, *Nella mente degli altri. Neuroni specchio e comportamento sociale*, Zanichelli, Bologna 2020.

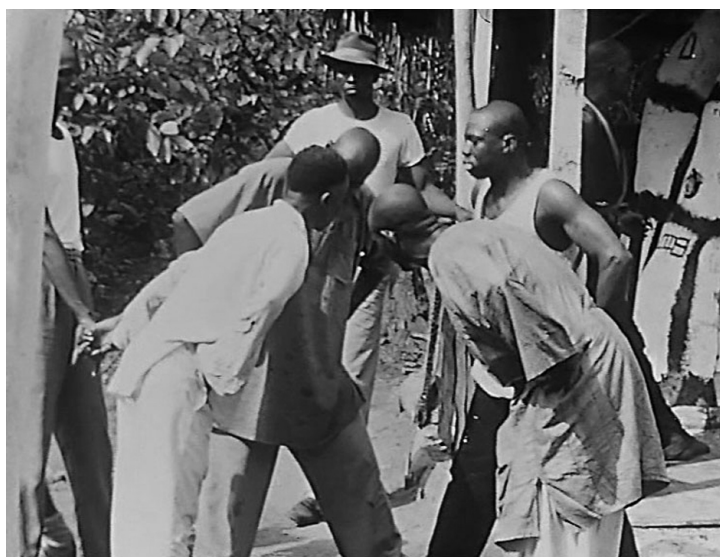
tornino a casa, ad esempio, genera una spirale di malintesi, intrusioni, e quindi in diversi paesi si sta correndo ai ripari. Il Jordan-Montessori Lyceum di Utrecht ha sospeso l'accesso in tempo reale per diminuire l'ansia da prestazione. Per continuare ad avere il diritto di imparare sbagliando. Si tratta di un aspetto ancora poco indagato, che andrebbe osservato anche in modo comparativo.

Vorrei aggiungere qualcosa infine sulla simulazione incarnata, che è come dicevo tipicamente umana. Tutto parte dal corpo, anche guardare è un atto corporeo. Ma nel contesto educativo italiano il corpo del bambino e della bambina sembrano assenti. Siamo un contesto de-corporizzato: i corpi devono essere seduti, devono essere fermi, devono essere controllati. Tutta l'educazione è volta ad un controllo del corpo. Lo strumento di apprendimento mimetico più importante è quindi fortemente ristretto. Per fortuna possiamo apprendere attraverso la simulazione incarnata, quindi attraverso i mediatori. In particolare l'apprendimento dell'intelligenza empatica, che per fortuna accompagna tutta la nostra vita e che è una forma di protezione verso il male, avviene anche attraverso la simulazione incarnata. Non si tratta di una educazione di tipo morale, ovvero che si concentra su dettati esplicitati di bene e male. Ma è una educazione che prevede un dono, prevede la possibilità di correre dei rischi, dando agli studenti e alle studentesse, agli alunni e alle alunne, la libertà di espressione. Anche la libertà di dire no a qualcosa che noi pensiamo sia giusto per loro. In questo momento è qualcosa di imprevisto.

Corriamo un rischio, ovvero che questo sia senza ritorno. Una scuola autoritaria, che pratica questi sistemi di controllo in modo così capillare, è una scuola che porterà ad una società autoritaria e sicuramente passivizzata. È quindi importante riconnettersi alla nostra tradizione, ascoltare i nostri maestri e le nostre maestre. Richard Peters ad esempio ci dice "Essere educati non significa essere condotti a destinazione, ma viaggiare con una visione diversa". Noi educatori siamo i primi ad avere bisogno di paesaggi nuovi, non conformati e rinominare quello che già conosciamo. Smettere di pensare, ad esempio che la tradizione sia quella autoritaria è una importante ricodifica. Quello che vogliamo che sia salvato, ovvero la tradizione, è la scuola attiva, è la scuola democratica. Gert Biesta ci dà un altro importante sassolino da tenere in tasca: "Ogni insegnante deve imparare a smettere di insegnare quando arriva il momento. Solo pochi sono in grado, al momento giusto, di permettere alla realtà di prendere il loro posto". Mettere il mondo al centro significa mettere al centro dell'educazione, come già Adorno ci aveva ammonito, la non ripetizione di Auschwitz. Per adesso non ci siamo riuscite. La strategia pedagogica che attuiamo deve portare gli studenti e le studentesse a porsi domande su questioni che apparentemente non li toccano ed ogni volta che noi li mettiamo a tacere, dobbiamo esaminare questa possibilità con spirito critico.

## I *Maestri folli* e l'autorità coloniale

*Riccardo Ferrari*



Nel 1960 Vittorio Lanternari pubblicò *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, un libro divenuto presto un punto di riferimento internazionale negli studi sui nuovi movimenti religiosi sorti, a partire dai primi anni del XX secolo, dall'urto fra le culture tradizionali e la cultura "egemonica" occidentale imposta dal colonialismo europeo. Era tipico dei movimenti profetici e millenaristici nati in molte regioni africane, come in altri continenti, un mito di fine del mondo e palingenesi dalla condizione di oppressione attraverso un rifluire di forme religiose tradizionali rielaborate in funzione "di liberazione dai bianchi, nell'acquisizione di un più alto livello

di vita, il cui desiderio è acuito appunto dal confronto dei sopravvenuti stranieri, ap-  
portatori di un'ignota cultura industriale e di straordinari strumenti di supremazia"<sup>1</sup>.  
I nuovi culti religiosi hanno avuto la funzione "profana" di affrontare le crisi provoca-  
te dalla fase estrema del colonialismo attraverso forme di riscatto mitico-rituale in gra-  
do di raccogliere le complesse istanze di liberazione dall'oppressione politica ma anche,  
una volta avvenuta la formale indipendenza dagli stati europei, da quella culturale del  
modello di civilizzazione capitalistica.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale la "situazione coloniale", oltre che entrare for-  
malmente nella tradizione degli studi antropologici, definisce un orizzonte critico in  
cui sono coinvolte sia le popolazioni colonizzate che in un arco di due decenni rag-  
giunsero l'obiettivo politico dell'indipendenza, sia molti studiosi occidentali che cer-  
carono di riflettere sul significato del colonialismo e sulle sue conseguenze politiche,  
economiche, sociali e psicologiche, fino a diventare un autonomo campo di ricerca  
con la *Post-colonial theory*.

È in questo contesto riflessivo che dobbiamo situare la realizzazione del film *Les  
Maîtres Fous* da parte di Jean Rouch nel 1955, ambientato nella città di Accra due  
anni prima che il Ghana (allora Costa d'Oro) raggiungesse l'indipendenza dalla coro-  
na britannica. Il film descrive un rituale di cui sono protagonisti alcuni appartenenti  
al movimento religioso Hauka, nato nel 1925 all'interno della cultura Songhai in Ni-  
ger, per poi migrare in altre regioni dell'Africa Occidentale<sup>2</sup>. Gli Hauka sono una del-  
le famiglie di spiriti nel pantheon del popolo Songhai, ma la particolarità di questi  
spiriti che vengono evocati nel rito di possessione è che assumono le forme delle auto-  
rità coloniali come *King Zuzi* (il giudice supremo coloniale) e *Gomno Malia* (il Go-  
vernatore del Mar Rosso), divinità che incarnano un potere bianco misteriosamente  
intoccabile e irrigidito in grevi caricature delle sue più tipiche figure di potere. Il  
rituale Hauka (il cui nome, in lingua Hausa, significa "follia") è una danza di posses-  
sione organizzata da un "sacerdote" (*Zima*) che era il garante del legame con gli ante-  
nati, nella quale gli "iniziati" al culto diventano dei medium degli spiriti del potere  
politico e militare dei colonizzatori, al suono di un violino monocorde e di un tam-  
buro di zucca. Jean Rouch, su richiesta dello Zima che aveva visto i precedenti docu-  
mentari del regista, filma uno di questi rituali "mimetici" nella campagna fuori dalla  
città, costruendo uno spazio dialettico fra la metropoli dove i partecipanti al rito lavo-  
rano tutta la settimana e il luogo festivo fuori dalla civilizzazione moderna, nella gior-  
nata domenicale.

Il regista, che studiava queste culture da alcuni anni, si era specializzato nella storia  
Songhai al seguito di Marcel Griaule e aveva già realizzato alcuni documentari su que-

<sup>1</sup> Lanternari V., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano, 1960, p. 20.

<sup>2</sup> Sulla diffusione di questo movimento vedi Stoller P., *Horrific Comedy: Cultural Resistance and the Hauka Movement in Niger*, Ethos, Vol.12, No 2, 1984, pp. 165-188.

ste culture fra il 1948 e il 1949 che avevano suscitato l'interesse di molti intellettuali francesi, in particolare provenienti dal mondo del Surrealismo. La missione Dakar-Gibuti, nel 1931-33, guidata da Griaule e promossa dalla Repubblica francese e da un mondo culturale che comprendeva l'Istituto di Etnologia dell'Università di Parigi guidato Marcell Mauss, il Museo nazionale di Storia naturale e la rivista *Documents*, aveva già prodotto un'esposizione al Museo di Etnografia del Trocadéro con oggetti e fotografie della missione che aveva alimentato l'entusiasmo dei surrealisti per l'*art nègre* e lo stesso avvicinamento di Rouch alle culture centro-africane.

*Les Maîtres Fous* si presenta come un'opera ambiziosa che inventa un nuovo linguaggio filmico prendendo le distanze dal tipico documentario "descrittivo" per affermare una più complessa idea di antropologia visiva. Per fare questo Jean Rouch mette a frutto un elemento essenziale dell'approccio etnografico del suo maestro Griaule, che prevedeva una sorta di "provocazione" della realtà attraverso una metodologia etnografica complessa e sistemica, basata sulla formazione di un archivio visivo fatto di fotografie e mappe, dispiegando un *team* di professionisti osservatori che raccogliessero dati da varie prospettive disciplinari e assegnando un ruolo attivo e inter-attivo agli informatori a cui si potevano anche affidare compiti di ricerca. James Clifford ha definito questo stile di ricerca sul campo di Griaule come "una formazione da combattimento" che provocava e "disturbava" le forme rituali osservate, per "fare venire fuori risposte non preordinate"<sup>3</sup>. Michel Leiris, che partecipò alla missione Dakar-Gibuti come segretario archivistico e che, al ritorno in Francia, curò un numero speciale della rivista *Minotaure* con le fotografie raccolte in particolare sulla cultura Dogon, scrisse un'amara riflessione su questa esperienza nel libro autobiografico *L'Africa fantasma*, interrogandosi sui limiti politici e scientifici che il colonialismo impone alla ricerca sul campo, partendo dalla constatazione che l'etnologia è in buona misura un prodotto della storia coloniale europea.

Date queste premesse, è più facile comprendere l'idea di *cine-trance* con cui Rouch descrive la sua opera, dove il *team* di Griaule che disturba e forse orienta il corso della cerimonia "nativa" con la sua esplicita intrusività, diventa la *troupe* cinematografica che non si limita a registrare un evento tribale ma in qualche modo lo suscita attraverso la sua presenza e partecipazione alla performance:

Lavoriamo con obiettivi grandangolari, in modo da poter essere molto vicini alle persone che filmiamo. Questo finisce per ridurre la nostra azione a un'avventura che è il più perfetto disordine, poiché filmiamo con grandangoli, cioè vedendo tutto, ma riducendoci alla prossimità, cioè senza essere visti dagli altri. Siamo diventati invisibili stando vicini e avendo una visione estremamente ampia; questo è il modello del disordine<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Clifford J., *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 89.

<sup>4</sup> Rouch J., *Ciné-Ethnography*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003, pp. 154-155 [le traduzioni dei testi citati in inglese sono fatte dall'autore del presente saggio].

Il regista infatti, a partire da questo film, adotta una tecnica “leggera” con cinepresa 16mm usata per lo più a mano, riprese della durata di circa 20 secondi e un montaggio molto sintetico che condensa eventi e alterna luoghi e tempi diversi, orientando il significato (il film è strutturato secondo delle coppie di opposti come città e periferia, cerimonie dei colonizzatori e cerimonia indigena, tempo profano e tempo mitico). Con queste soluzioni Rouch costruisce un cinema critico nei confronti del realismo descrittivo tradizionale, facendosi agente di destabilizzazione e “disordine” grazie all’inserzione di una drammatizzazione che ha il compito non solo di osservare, ma anche di *interpretare* il significato del rituale Hauka e la verità dinamica dell’evento raccontato anche attraverso la presenza intrusiva dell’osservatore-etnografo.

Il film inizia con una scritta che avverte e circoscrive l’orizzonte di senso del rituale: alcune scene presentano violenza e crudeltà, ma queste vengono inserite in un’esperienza culturale che risponde alla necessità di adattamento alla civiltà occidentale e “meccanica” di alcuni giovani immigrati che vivono e lavorano ad Accra. Ecco il testo dei primi “cartelli” introduttivi:

*Così nascono dei conflitti e delle nuove religioni. Così si è formata, verso il 1927, la setta degli Hauka. Questo film mostra un episodio della vita degli Hauka della città di Accra. È stato girato in seguito alla richiesta dei sacerdoti, fieri della loro arte, Mountyeba e Moukayla. Nessuna scena è vietata o segreta ma aperta a coloro che vogliono giocare questo gioco. E questo gioco violento non è che il riflesso della nostra civilizzazione.*

Le prime immagini della metropoli e la voce narrante ci fanno entrare in un trafficata “Babilonia nera”, dove da molti paesi dell’Africa occidentale vengono persone a cercare di vivere la “grande avventura delle città africane”. Alcuni giovani della comunità Zabarma sono mostrati nei rispettivi lavori subalterni, dai manovali del porto a quelli dell’agricoltura, dai “boys” addetti alla pulizia delle fognature a quelli che hanno trovato impiego nell’edilizia e nelle miniere. In contrapposizione a questa discesa della forza-lavoro nella città occidentalizzata attraverso la potenza plasmatrice del capitale, la situazione cambia improvvisamente e anticipa, con una scena notturna in cui vediamo un volto trasfigurato dalla possessione con una schiuma bianca che gli esce dalla bocca, il rituale eseguito da questa comunità durante la giornata di domenica: il rituale dei nuovi e folli dèi, gli Hauka.

Dopo questa anticipazione, il film ritorna nella metropoli africana, e viene mostrato lo spostamento, la domenica mattina, dei membri della setta in un bosco fuori dalla città, presso il sacerdote che celebra il rito e che ha già predisposto alcuni elementi del *set*, come teli decorati appesi che vengono chiamati con il nome della bandiera del Regno Unito (*Union Jack*), l’altare del sacrificio (un blocco circolare di cemento armato), il palazzo e la statua del governatore realizzata con “oggetti-trovati” (un fantoccio di legno con occhiali, baffi, capelli, sciabola e pistola). La cerimonia segue lo schema dei riti di passaggio, dove la preparazione (la fase *pre-liminare*) vede il succedersi della con-

fessione dei peccati, il sacrificio di una gallina, l'iniziazione dei nuovi adepti e la purificazione. Passata la mattinata in attesa di un cane portato per il sacrificio, iniziano la musica e la danza, mentre gradualmente a molti dei presenti tremano le labbra, gli occhi ruotano e si dilatano, le bocche schiumano: sono i segni somatici della possessione e i primi Hauka si manifestano attraverso i *medium* che tutti i partecipanti iniziati possono diventare. Arriva dapprima Kapral Gardi, il caporale, poi si manifestano via via gli altri spiriti, il segretario generale, la moglie del dottore, il guidatore di locomotiva e gli altri agenti del dominio coloniale, fino a che il sacerdote non rompe un uovo sopra la testa del Governatore. Improvvisamente, grazie alle scelte di montaggio, vediamo un'altra cerimonia, ma non più nel bosco, bensì nella città, una parata militare del potere bianco, e l'uovo rotto dai "selvaggi" sopra la testa del Governatore diventa una appropriazione parodica delle piume bianche e gialle sopra l'elmetto del vero governatore, così come in tutta la trance assistiamo a una mimesi dei simboli del potere esibiti nella parata coloniale.



Dopo questo montaggio alternato che ha il compito di mostrare allo spettatore le vere autorità che vengono evocate nel rito di possessione, entriamo nella parte più disturbante del film, quando tutti gli Hauka si riuniscono in una "tavola rotonda" per compiere il sacrificio del cane e decidere come dovrà essere consumato, crudo o cotto, secondo le due tipiche opzioni che Lévi-Strauss aveva studiato come indicative dell'opposizione natura/cultura. Presa la decisione di cuocerlo, compiendo quindi un deliberato atto culturale, tutti i "performers" prima leccano il sangue e poi consumano le carni del cane dopo averlo tagliato e cotto in una marmitta, immergendo le mani nella pentola bollente e disputandosi le varie parti, fra cui testa e budella. Rouch, nel suo commento fuori campo (che è la voce dell'osservatore-etnologo occidentale partecipante), interpreta questo sacrificio nei termini della violazione di un tabù africano

quanto europeo e, dal momento che viene praticato quando gli Hauka sono posseduti dagli spiriti coloniali, vi vede l'immagine rovesciata della violenza dei "bianchi". Consumare la carne di un animale tabù equivale, nella logica del rituale, a incorporarne la forza e il potere trasgredendo un divieto culturale: l'esibizione della crudeltà deve essere inserita in questo "frame" di rispecchiamenti e inversioni in cui la follia e la violenza che vediamo nello spettacolo barbarico nella foresta riproduce la follia e la violenza dei rapporti di potere nella città coloniale, dove i *masters* (maestri, padroni) bianchi strutturano la vita dei colonizzati, riducendo la loro soggettività a quella, quando non si tratta di esplicito schiavismo, del fedele servilismo del cane per il suo padrone. Uccidendo il cane in questa contro-parata dominata dal caos e dal disordine, gli Hauka dimostrano la loro indocilità e il loro coraggio, uccidono simbolicamente anche la loro subalternità proponendosi come soggetti storici e non solo come fedele materiale umano o forza-lavoro addomesticata. La follia degli Hauka può così essere letta come lo specchio rovesciato della follia della cultura occidentale e la messa in scena straniante della dialettica servo-padrone.

L'ultima parte del film ci mostra il ritorno alla vita urbana dei medium Hauka dopo la cerimonia domenicale e li presenta nelle loro attività lavorative ordinarie, con i primi piani dei volti sorridenti e non più trasfigurati dalla possessione, dal sangue e dalla schiuma: ci mostra quindi la terza fase dei riti di passaggio, quella *post-liminare* che consiste nel reinserimento comunitario delle persone che hanno attraversato la crisi rituale nella fase *liminare*, persone che sono le stesse ma nello stesso tempo trasfigurate, rinate e rinforzate in una nuova forma di umanità. Davanti all'ospedale psichiatrico di Accra vediamo il governatore, il conducente della locomotiva e l'autista del camion che lavorano come operai nella società urbana delle acque, mentre la voce fuori campo di Rouch si domanda se queste persone non abbiano trovato il "rimedio" per essere perfettamente integrate nella società "meccanica" e capitalistica, la "panacea" contro la malattia mentale della modernità grazie al loro modo creativo di negoziare rapporti di forza in cui sono, per definizione, la parte debole.

Il film di Rouch nasce quindi da una riflessione critica sullo "sguardo coloniale" della cultura occidentale, di cui l'etnografo fa parte, come dal 1951 aveva messo in rilievo Georges Balandier<sup>5</sup>: l'asimmetria della situazione coloniale richiede una riorganizzazione della prospettiva dalla quale si osserva il fenomeno "etnico". La strada intrapresa dal regista francese è quella di un'antropologia "condivisa" e dialogica che prevede un feedback fra osservato ed osservatore. L'idea del regista, più volte espressa nelle sue riflessioni di accompagnamento al film, è quella di rendersi invisibile attraverso un'eccessiva visibilità e prossimità del cine-operatore all'interno del rito, costruendo un *cine-occhio in trance* che risponde in modo paradossale al problema etnografico dell'osservazione partecipante.

Ecco come il regista rievoca il suo lavoro con la popolazione Songhay:

<sup>5</sup> Balandier G., *La situazione coloniale e altri saggi*, [1951] Meltemi, Milano, 2022.

Nel 1954 ho potuto recarmi tra quelle popolazioni con un film da me girato sui cacciatori di ippopotami con l'arpione che ho proiettato nel loro villaggio. Ho scoperto con grande stupore, immediatamente, che queste persone che non avevano mai visto il cinema capivano l'immagine cinematografica [...] Lo abbiamo proiettato tre volte; alla terza volta mi hanno criticato, mi hanno detto: "Non è esatto, hai fatto un errore". Questo non me l'avrebbero mai detto se si fosse trattato di un testo [...] In altre parole, ciò che ritengo essenziale, è il fatto che un lavoro svolto su una popolazione sia criticato dalla stessa gente. "Hai sbagliato", questa frase è l'inizio di quella che noi chiamiamo antropologia condivisa.<sup>6</sup>

Attraverso questa negoziazione il regista-etnografo non vuole riprendere in modo "oggettivo" un evento e rappresentarlo secondo un criterio di verità più o meno scientifico, ma vuole generare una verità filmica. È questo il significato del cinema-verité che ha consegnato Jean Rouch alla storia della settima arte, un cinema che, come sottolineava Gilles Deleuze in *L'immagine-tempo*, distrugge ogni modello del vero per diventare creatore e produttore di verità attraverso un gioco in cui i personaggi insieme al regista non smettono di diventare altro operando una "messa in leggenda": "Rouch fa il suo discorso libero indiretto mentre i suoi personaggi fanno quello dell'Africa"<sup>7</sup>.

Nonostante questo etno-dialogo che provoca una verità possibile nel rispetto della volontà dei soggetti coinvolti, nelle prime proiezioni pubbliche il film raccolse entusiastici consensi quanto aspre critiche. Infatti se per il mondo intellettuale parigino divenne quasi un mito, in particolare nell'ambito della critica cinematografica dei *Cahiers du cinéma*, da Bazin a Godard, il film indispettì sia gli antropologi sia molti intellettuali "neri". Se il suo mentore Marcel Griaule chiese di distruggerlo dopo averlo visto in una proiezione riservata al Musée de l'Homme e molti antropologi criticarono l'assenza di contestualizzazione del rituale all'interno della cultura Songhay, il film fu giudicato da molti esponenti del mondo africano come razzista per il modo in cui, invece che superarli, rinforzerebbe gli stereotipi su una supposta componente selvaggia e tribale delle culture "primitive"<sup>8</sup>.

Il problema sottolineato da alcuni studiosi come J. Ferguson è che l'operazione di *mimicry* da parte di culture del terzo mondo, ossia l'imitazione di pratiche e figure del primo mondo, può avere diversi livelli di analisi. L'imitazione può essere letta come un gesto di resistenza, di appropriazione parodica di alcuni modelli per incorporarne la potenza nell'orizzonte dell'emancipazione, ma può anche chiudere l'incontro etnografico in un paradigma tradizionale che identifica il mondo africano con una mentalità

<sup>6</sup> Intervista raccolta in Cedrini R., *Immagini e culture. Introduzione all'antropologia visiva*, Flacovio, Palermo, 1990, p. 26.

<sup>7</sup> Deleuze G., *L'immagine-tempo*, Ubulibri, Milano, 1989, p. 171.

<sup>8</sup> Stoller P., 1992, *The Cinematic Griot: The Ethnography of Jean Rouch*, Chicago, Chicago University Press.

magico-primitiva, cioè “eticizzarlo” senza considerare l’aspetto dinamico di certe pratiche culturali che hanno più a che fare con una rivendicazione della propria appartenenza al mondo moderno (“l’imitazione aveva meno a che fare con la magia simpatica e l’adattamento del potere bianco all’interno degli ordini culturali indigeni, e più con le rivendicazioni di appartenenza alla società moderna e le negoziazioni dei diritti connessi a tale appartenenza”)<sup>9</sup>.

Come si è detto il film si inserisce all’interno del decennio della decolonizzazione e deve essere letto come una testimonianza di questa trasformazione storica, della cicatrice che ha lasciato non solo nelle istituzioni sociali e culturali, ma anche nella psicologia delle persone coinvolte in questo processo. Per un verso appartiene al tentativo di comprensione di nuovi culti sincretici come quelli analizzati da Lanternari, ma anche e negli stessi anni da Peter Worsley sui culti millenaristici in Melanesia come il “culto del cargo”, dall’altro, proprio per queste sue modalità innovative di rappresentazione, si presenta anche come una riflessione sul rapporto fra *mimesis* e potere. Come osserva Ernesto De Marino a proposito degli studi di Lanternari e Worsley, i movimenti millenaristici possono avere diversi significati. Il culto del cargo, ossia l’attesa di una mitica nave (o aereo) carica di merci di produzione occidentale, cioè quei beni che i “bianchi” avevano abusivamente tenuto per loro, che avrebbe segnato l’inizio di un’era di indipendenza dal dominio coloniale, può essere il “dinamico preannuncio di un gruppo che si risveglia” attraverso l’organizzazione sempre più consapevole di una resistenza politica anti-britannica oppure una semplice forma di evasione in cui i “gruppi impartecipati alle manifestazioni istituzionali di una data società”<sup>10</sup> cercano un “compenso” simbolico alla loro subalternità di colonizzati, confermando la struttura logica del discorso egemonico. Occorre forse recuperare il suggerimento di Ugo Fabietti, secondo il quale i rituali mimetici non hanno tanto lo scopo di appropriarsi magicamente di alcuni aspetti di un’altra cultura, quanto di instaurare con essa una “relazione significativa”<sup>11</sup> che, grazie alla forza produttiva dei comportamenti imitati e parodiati, promuove un riconoscimento del popolo indigeno come soggetto attivo di una dialettica interculturale.

Jean Rouch è ben consapevole di questa ambiguità del processo mimetico e dalle prime parole del suo commento fuori campo ci invita ad entrare in un gioco di specchi, in cui soggetto e oggetto, osservato e osservatore, diventano reversibili: la civiltà e la barbarie non sono più localizzabili ed opposte, anzi, all’interno della violenza strutturale dell’incontro coloniale, la barbarie diventa un prodotto della civiltà.

In questo senso *Les Maîtres fous* è un esempio di antropologia viva che va messo in costellazione con le altre riflessioni che, nel contesto storico dei processi di decolo-

<sup>9</sup> Ferguson J., *Of Mimicry and Membership: Africans and the “New World Society”*, Cultural Anthropology, Vol. 17, No. 4, Nov 2002, p. 558.

<sup>10</sup> De Martino E., *Furore, simbolo, valore*, Feltrinelli, Milano, 1980, p. 161.

<sup>11</sup> Vedi Fabietti U., *Dal tribale al globale*, Pearson, Milano, 2020, p. 184.

nizzazione, hanno organizzato un orizzonte di significato alla decostruzione del paradigma autoritario e coloniale. Oltre al già citato Balandier, anche Frantz Fanon, pubblicando nel 1961 *I dannati della terra*, rileva la compromissione delle stesse discipline etnologiche nel dispositivo del potere imperialista, con il loro improbabile sguardo neutro sulla cultura primitiva o tradizionale. Nel sistema di dominio della città coloniale l'antropologo con il taccuino o con la cinepresa che riprende in modo oggettivo il rito "autentico" è un prodotto ideologico di quella stessa situazione in cui potere e violenza coincidono (tanto che, come Griaule racconta a proposito delle nuove maschere tradizionali della cultura Dogon, fra le varie figure di questa iconografia "primitivista" a metà Novecento fa la sua comparsa proprio la maschera dell'etnografo con penna e taccuino<sup>12</sup>). Per questo Fanon non guarda con simpatia certe pratiche rituali come le danze di possessione che cristallizzano le culture colonizzate in una dimensione a-temporale, sottratta al dinamismo storico e che incanalano l'aggressività in un cerchio permissivo, che "protegge e autorizza". Fanon ha avuto il merito di porre la questione della soggettivazione all'interno della città coloniale, studiando gli effetti che il potere bianco crea non solo a livello politico ma anche a livello psichico e per questo vede nella danza di possessione uno strumento ambiguo spesso funzionale alla reintegrazione, dopo la crisi, nella strutturazione gerarchica della società:

In realtà sono sedute di possessione-spossessione quelle che vengono organizzate: vampirismo, possessione da parte dei gin, degli zombies, di Legba, il dio illustre del Vodù. Tali sfaldamenti della personalità, tali sdoppiamenti, tali dissoluzioni adempiono a una funziona economica primordiale nella stabilità del mondo colonizzato [...] Si assisterà, nel corso della lotta di liberazione, a un singolare disamore per queste pratiche [...] dopo anni d'irrealismo, dopo essersi compiaciuto dei fantasmi più stupefacenti, il colonizzato, con il mitra in pugno, affronta finalmente le sole forze che gli contestavano il suo essere: quelle del colonialismo.<sup>13</sup>

La condizione di oppressione delle popolazioni autoctone colonizzate ha creato una sorta di situazione oppositiva, una "drammatica" in cui i neri vogliono assumere la maschera bianca del dominatore in un processo di "lattificazione". In *Pelle nera, maschere bianche* Fanon aveva fatto la sua diagnosi di psichiatra-colonizzato, parlando della condizione nevrotica di "doppio narcisismo" con il bianco chiuso nella sua "bianchità" e il nero nella sua "negrità", in una dialettica negativa in cui ogni termine trae il suo senso dall'altro, ma in una asintetica ed eterna differenziazione. La poetica della "negritudine", il movimento di affermazione dell'identità "negra" che segue al neologismo di Aimé Césaire, può essere letta come una strategia funzionale all'uscita dal circolo vizioso, che però va criticata nella sua componente mitica ed essenzialista se si identifica su una supposta e autonoma "natura negra", una sorta di rovesciata "me-

<sup>12</sup> Vedi Aime M., *Il primo libro di antropologia*, Einaudi, Torino, 2008, p. 254.

<sup>13</sup> Fanon F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1962, p. 22.

tafisica africana” in cui, come scrive Alain Badiou, gli uomini neri “sono più belli, più forti, più intelligenti, più in accordo con la natura, più antichi, provvisti di un ordine simbolico più corposo, più dotati del senso del ritmo, più poeti, più...più dei bianchi”<sup>14</sup>, invece di negare valore a “ogni giudizio globale su una comunità di colore”.

Il riconoscimento attraverso la lotta è arrivato pochi anni dopo la realizzazione de *Les maitres fous*, quando il Ghana ottenne l’indipendenza dal Regno Unito nel 1957. Il movimento Hauka però non finì, sia perché il potere coloniale continuava ad esercitarsi attraverso le varie forme di *Indirect-Rule* (ossia di decentramento attraverso i capi tribali che rappresentano l’autorità metropolitana) sia perché alle ferite del potere coloniale si aggiunse la lotta a cui in fondo i maestri folli avevano già trovato una prima forma di adattamento, ossia la lotta per la sopravvivenza nella città capitalistica e nelle strutture di dominio della globalizzazione.

In omaggio alla liberazione del Ghana e dopo la visione del film di Rouch, Jean Genet nel 1958 scrisse *Les Nègres*, riflessione metateatrale sul doppio narcisismo della negritudine. Attori neri travestiti da “negri” recitano la cerimonia dell’immagine che i bianchi gli hanno imposto, mettendo in scena, come in un rituale, l’uccisione dopo lo stupro di una donna bianca, cioè assumendo lo stereotipo dell’ideologia razzista sulla sessualità nera. Li giudica un tribunale formato da attori neri con una maschera bianca che rappresentano le figure del potere bianco: il giudice, la regina, il missionario, il governatore. Come annuncia un personaggio all’inizio della *pièce*, la parodia deve essere spinta fino al suo culmine per rendere impossibile ogni comunicazione: “se tagliamo i legami, che un continente se ne vada alla deriva e che l’Africa sprofondi o prenda il volo...”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Badiou A., *Lo splendore del nero*, Ponte dell Grazie, Milano, 2016, p. 96.

<sup>15</sup> Genet J., *I Negri*, in Id., *Tutto il teatro*, Mondadori, Milano, 1989, p. 280.

FATTI IN VERSI



La geometria e il caos.  
Su *La vita in tempo di pace* di Francesco Pecoraro

*Mario Pezzella*

Ivo Brandani, il protagonista della *Vita in tempo di pace*<sup>1</sup>, non si sente minacciato da un'apocalisse verticale, da un trauma improvviso e violento (anche se forse ha torto nell'escludere del tutto una simile possibilità): la guerra gli sembra un oggetto desueto della memoria, un racconto di Padre (sempre segnato con la maiuscola). Tempo di pace: espressione ironica per indicare una traumaticità sotterranea, continua, poco visibile, che corrode dall'interno l'ordine simbolico, preparando il suo intimo crollo, durata catastrofica protratta, dilazione indefinita ma certo non sempiterna, Reale dissolutivo che scardina le porte della coscienza: «Mi perderò l'Apocalisse, anche se probabilmente sarà un evento a sfumare, non traumatico, uno spegnimento lento, con anestesia... Come non vi fu un Inizio netto, così anche la Fine sarà probabilmente lunghissima...» (148). Come per il volo aereo, metafora dell'ipermodernità tutta in cui siamo, «esiste solo un disastro continuamente evitato in una sequenza di rinvii...» (493).

Eppure Brandani si ostina nel ricordo, quasi a riparazione di questo trauma cumulativo, nella lotta contro l'oblio e l'irreversibile desuetudine di ogni aspetto del mondo, della sua stessa giovinezza ed infanzia: nel romanzo ripercorre a ritroso il suo tempo perduto, rievoca il dolore e le speranze tradite, la mancanza che è al fondo della sua vita, salvandoli però dal nulla in cui sarebbero destinati a cadere. Memoria di molte miserie e di pochi trionfi, che al di là della sua biografia personale diviene storia interiore di una generazione e delle sue immagini collettive, ricordo che ha comunque un valore di riparazione, se ritrova le paure e le passioni ed anche i fallimenti di ciò che è scomparso.

<sup>1</sup> F. Pecoraro, *La vita in tempo di pace*, Ponte alle Grazie, Milano, 2013. Pagine delle citazioni tra parentesi in corpo testo.

Per Brandani gli oggetti hanno una durata d'uso brevissima, addirittura – nel caso di alcune merci – essa si consuma nell'attimo stesso del loro apparire. Nella nostra ipermodernità le discariche divengono il deposito archeologico dell'epoca, «veri e propri depositi culturali». Se analizzassimo le merci ora desuete degli anni Cinquanta potremmo farci un'idea molto attendibile di «com'era fatto quel mondo», ne saggeremmo lo stato d'animo, e le tonalità affettive dominanti. In realtà questi oggetti, come la loro epoca, sono dimenticati, destino che del resto è comune, «è così, è l'oblio di massa, ogni cosa, ogni persona, viene dimenticata, persa, è solo questione di tempo» (85). Brandani ha visione della storia dominata dal divenir nulla, dalla pulsione di morte, nichilismo radicale, che si esprime fin dalle prime righe del romanzo<sup>2</sup>:

«Ivo Brandani era perseguitato dal senso della catastrofe. La vedeva in ogni iniziativa di trasformazione della realtà, in ogni edificio (che può crollare), in un aereo in volo (che può precipitare), in un'automobile in corsa (che può sbandare), in una presa di corrente (che può andare in corto), in una pentola sui fornelli (rischio di incendio), in un bicchiere d'acqua (che può rovesciarsi), in un uovo fresco (che può rompersi): tutto ciò che sta in piedi può cadere, tutto ciò che funziona può smettere di farlo. Anzi, prima o poi avrebbe smesso di farlo, questo era sicuro» (9).

Un duplice lavoro memoriale e quasi una continua elaborazione del lutto è all'opera nel romanzo: da un lato la rievocazione della vita e di tutti gli oggetti da cui eravamo attornati come fossero divenuti *rifuto*: ma al medesimo tempo ciò che è scomparso viene sottratto all'oblio e diviene funzione simbolica, espressione di un'epoca, dei suoi stati d'animo, e sia pure nella forma della *denegazione*, che nell'atto stesso di negare e disprezzare carica l'oggetto perduto di una energia emotiva forse più intensa di quella che possedeva originariamente. Gli oggetti desueti possono essere molto umili e tuttavia divenire significanti, e sono spesso citati in lunghe serie enumerative:

«Che fine ha fatto la maggior parte degli oggetti che ho posseduto? Le forbici? E le matite? Tutte le mie matite, dove sono adesso?... Esiste forse un cimitero delle matite nascosto da qualche parte? Esistono forse sentieri segreti lungo i quali si incamminano gli oggetti stanchi di esistere, vergognosi della loro obsolescenza? Le forbici che si sentono superate lasciano il nostro mondo incamminandosi lungo questi sentieri? Che fine hanno fatto i martelli che hanno accompagnato la mia vita?» (309).

<sup>2</sup> «La sua nevrosi, il panico che gli lacera le viscere, come aveva capito Winnicott, non ha rimedio perché la catastrofe che teme è già avvenuta. E quel che resta della vita di Ivo, ormai, non è altro che un avvatarsi a ritroso, un risalire a «prima e prima»; scavando sempre più, alla radice di se stesso, l'origine di quella ferita che lo uccide» (A. Cortellesa, «Spitfire», in *Nazione indiana*, <https://www.nazioneindiana.com/2013/11/13/spitfire/>).

Lo stile enumerativo accentua la perdita di specificità e la mancanza di funzionalità degli oggetti desueti: che non sono solo quelli d'uso materiale, ma anche quelli interni, i sentimenti e i ricordi di Brandani, anche le differenti epoche della sua vita, come «l'Estate eterna e magnifica» nella Città di mare o nell'isola greca, ora dissolta dall'avvelenamento del mare, dall'iperturismo, dalla falsificazione artificiale della natura, eppure indelebile nella memoria.

Emblema riassuntivo di tutti gli oggetti desueti è il *Cesso Dismesso* (411), in cima alle cataste di rifiuti, non solo perché esprime con estrema espressività il decadimento nel tempo, ma perché in generale gli oggetti desueti oltre che con la morte hanno relazione con le feci: «L'immagine del cadavere appartiene sì ovviamente a un'esperienza umana universale; ma non per questo necessariamente all'esperienza infantile...L'ambivalenza più antica dal punto di vista dell'individuo è piuttosto quella svelata da Freud nel rapporto della prima infanzia con gli escrementi, il quale comincia dalla nascita»<sup>3</sup>. Dalla sua relazione terrificante col padre edipico, di cui diremo, Brandani è costantemente esposto a regredire verso questo stadio più arcaico, predipico, che condiziona il suo modo di sentire.

È la sua stessa corporeità ad apparirgli come qualcosa di ripugnante, invasa da vermi e parassiti, irriducibile all'astratta incorporea e geometrica purezza che sarebbe per lui l'ideale dell'Io, la figura di una vita finalmente liberata dal nome del padre e dalla dipendenza da esso. Il corpo gli appare in effetti come un'incessante corruzione e produzione di melma: «L'odore, per lui orrido, della merda... sale fino alle sue narici spinto dall'alito caldo emesso dalle sue stesse feci» (453), lo schifo diventa nientemeno che un'accusa contro Dio, creatore di impure e improprie contaminazioni, in puro stile sadico-sadiano: «Bisognerebbe chiederlo al Roveto Ardente: Che bisogno c'era di creare la merda? Non si poteva farne a meno? Cos'è? Un effetto collaterale inevitabile? E di cosa? Della vita? Sei onnipotente, puoi creare qualsiasi cosa ti venga in mente e ti viene in mente la merda? Che razza di dio sei?» (453).

Del resto le feci sono il luogo di coltura dell'altra metafora ossessiva frequentissima nel romanzo, quella del *parassita*, in primo luogo quello biologico, ma che poi si dilata a figura storica, a indicare addirittura il senso riposto di un'epoca: «Che schifo, non sono io il responsabile, sono i batteri simbiotici, quelli che mi vivono dentro, nella pancia... Miliardi di esistenze parassitarie, tranquille, senza problemi, che mi aiutano a trasformare in merda tutto quello che mangio. Sono loro che producono questo puzzo» (453).

La merda è per Brandani la prova maestra dell'inesistenza di Dio, la causa di una ribellione quasi superomistica contro la legge della natura, il retropensiero che lo spinge a esaltare per contrasto un *ordine antinaturale*, pur riconoscendosi un emulo molto più debole e fallimentare del marchese De Sade: «Il sapiens è tale solo se è *faber*,

<sup>3</sup> F. Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura*, Einaudi, Torino, 1994, p. 16.

cioè solo in quanto fabbricatore di ciò che ci serve per vivere contro-natura» (299). Se questa è l'attitudine di Brandani, la sua "menzogna romantica", il romanzo ci conduce passo dopo passo a scoprirne il fallimento, la hybris che si ritorce contro di lui, non del tutto consapevole del suo odio ribelle e della propria distruttività. Se nella regressione al sadismo regressivo sembra sfociare il trauma personale di Brandani, esso però diviene lo specchio dell'ipermodernità, la griglia con cui il protagonista non legge solo la sua vita, ma quella del collettivo in cui è stato immerso: dall'infanzia subito dopo la seconda guerra mondiale ai primi decenni del XXI secolo. Rivolta contro il Padre Dio, che si conclude non nell'elaborazione di un nuovo ordine simbolico, ma nel risentimento, nella regressione e nella scomposizione di sé. Le metafore ossessive del romanzo (gli oggetti desueti e intesi nel loro sottofondo più arcaico, nel loro nesso con la morte) si elevano nondimeno a rappresentazione di un ordine simbolico in disfacimento e che tuttavia si ostina a vivere: il capitale è una produzione di morte vivente, di esseri non vivi e non morti: l'insistenza sul desueto e sul decadimento è uno stato d'animo epocale, di cui Brandani è testimone e vittima.

La desuetudine e la ripulsa non investono soltanto le merci disusate o i parassiti sociali e biologici, ma anche il corpo e il nucleo più intimo dell'Io, che si scompone in una serie di membra dalla vitalità autonoma e inquietante.

«lo sfibrarsi degli sfinteri, l'ingarbugliarsi dei circuiti mentali, l'opacizzarsi delle cornee, il comparire di quei lampi e di quei grumi volanti di qualcosa, alcuni così neri che sembrano mosche, il disseccarsi delle retine sul fondo degli occhi, l'inaridimento della pelle...lo sfiancarsi degli intestini in innumerevoli diverticoli, l'indebolirsi della pompa, il rinsecchirsi dei polmoni, la stanchezza dello stomaco, del fegato, del pancreas, la flaccidità del sacco scrotale, l'inerzia irreversibile del pisello...» (465-466)<sup>4</sup>.

Questo è solo un estratto di una lunghissima enumerazione di arti deteriorati, organi interni malandati, sessualità avvizzite, codice enumerativo che – come abbiamo visto – è tipico degli oggetti desueti qualora diventino tema letterario e che qui però si estende in modo perturbante al corpo, che soffre l'intollerabile per lui vecchiaia inaccettabile e il declino sessuale. Da questo punto di vista gli oggetti desueti esterni sono il correlativo oggettivo o la metafora ossessiva dello stesso essere di Brandani<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> E ancora: «Vivo come il mio colon infiammato, come le anse del mio intestino pieno di diverticoli, ricetti vitali di merda, di batteri che non hanno mai visto la luce del sole, che non hanno mai conosciuto altro che merda... Vivo, con questa spalla che mi duole, vivo non ostante l'ernia del disco... Sei qui vivo, non ostante tutto questo ti sia negato dal tuo aspetto senile, dalla collocazione terminale nel mondo, come soggetto residuale fuori del ciclo riproduttivo... È lo scheletro che si sfascia per primo...» (454-455);

<sup>5</sup> E in questo modo egli vede il proprio stomaco nel corso di una endoscopia: «Laggiù in basso ecco quella che sembra un'enorme discarica. Un'area vasta circondata da strade sterrate, che sembra

È l'essere della merce che dopo essersi elevata ad effimero e seduttivo splendore, oggetto *petit a* del desiderio manipolato e feticista, ricade nella scomposizione dell'amorfo: il corpo umano, all'inizio dell'epoca moderna celebrato come specchio del macrocosmo, diviene esso stesso merce, destinato alla stessa riproducibilità e consunzione, e così può diventare il correlativo oggettivo di una automobile e non – si badi – l'inverso, che sarebbe più usuale: «Le commessure lesionate del teschio, come i giunti di una vecchia automobile, perderanno liquido, che uscirà dalle orecchie...» (500).

*Nota sul Prologo.* L'inizio è fatto per stupire. Cosa c'entra la caduta di Costantinopoli con quello che segue? Si tratta forse di un romanzo storico? Ma il dubbio si cancella presto. Siamo di fronte a un terribile *conte philosophique*, un *Candide* più feroce dell'originale. Il racconto scandisce una progressione precisa. Dapprima c'è la *storia*, la catastrofe dell'evento, la fine inspiegabile di una civiltà millenaria; ma questa non è che apparenza. Già gli invasori sono paragonati a *parassiti*, che invadono e distruggono il corpo della Città. Poi come al microscopio si procede ad esaminare il sempre più piccolo, fino all'invisibile, ed ecco che l'evento storico perde autonomo significato, il parassita invasore segue la stessa logica sopraffattoria di quello biologico, del microcorpo distruttivo che porta ogni uomo al disfacimento e alla morte. Dio non c'è, per Brandani: ma anche questa è solo una conclusione provvisoria. Esiste un cattivo demiurgo, un motore immobile spietato, un dio oscuro che governa il mondo, e contro cui lui si leva in una sadiana e sconfortata rivolta, di fronte a questo *Male freddo e inesorabile, estraneo all'umano, indifferente al nostro esistere*, un *Dio criminale*. Ma il male è opera degli dèi o dell'uomo? La devastazione del pianeta sembrerebbe il frutto di scelte devastanti, la corruzione della Città sembra dipendere più dai delegati del potere in terra, che dal trascendente. Brandani oscillerà in tutto il romanzo tra la tendenza a ricondurre il male della storia a natura e quella che vede la natura distorta dalla storia malfatta dagli uomini. Talora sembrano la stessa cosa; ma allora come spiegare la continua furiosa invettiva contro i responsabili del degrado e della falsificazione del mondo? Perché il nichilista Brandani pare anche rimpiangere che agli uomini non riesca di unirsi per fronteggiare il serpeggiare del Male. Non c'è soluzione per il suo enigma, c'è solo la sua esposizione. Ma a me sembra che nel romanzo il male storico occupi una parte importante ed autonoma di contro a quello antropologico, e che a differenza di questo sia soggetto a un durissimo sdegno morale. In fondo non dipende da un'ameba la caduta di Costantinopoli (metafora generale di una civiltà in declino e certo della nostra) ma da una porta lasciata aperta da un traditore, o dalla negligenza che non ha fatto rafforzare le mura. Gli eventi sono necessari o aperti a possibili diversi? Sono produttori di novità o ripetono il sempre uguale? Si può resistere a un destino epocale che porta a massacrare altri uomini, ci si può rifiutare di farlo? Quand'anche non servisse degli eventi ad alterare il corso.

Ci si può chiedere se il darwinismo nichilista di Brandani coincida con quello dell'autore, che pure ha sostenuto un modo di pensare analogo in una intervista<sup>6</sup>, assumendoselo in proprio. Io credo che la logica narrativa abbia una sua autonomia, e sia – quando è valida – una interse-

coperta da una sterminata distesa di materiale biancastro» (499).

<sup>6</sup> Cfr. <https://www.leparoleelecose.it/?p=22484>.

zione complessa e talora conflittuale tra quella simmetrica dell'inconscio e quella asimmetrica dell'ideologia e del pensiero dell'autore, dove l'inconscio oltre che personale è quello del collettivo, captato e portato ad espressione. Si tratta di una logica mimetica superiore o quanto meno diversa rispetto a quella della coscienza intellettuale. Si può apprezzare il romanzo come espressione dello stato d'animo di un'epoca, senza necessariamente condividere l'ideologia dell'autore. Ad esempio *Viaggio al termine della notte* di Céline ci rivela la costellazione immaginaria dominante dopo la prima guerra mondiale: ma forse che Bardamu è Céline? O forse che ci identifichiamo senza riserve con lui? Nella *Vita in tempo di pace* il darwinismo biologico-sociale si rivela come parte ineliminabile del capitalismo e della modernità e questo comprendiamo. Dobbiamo per questo accettarlo? Questa domanda non riguarda il romanzo ma il pensiero dell'autore, che richiede se mai un discorso a parte.

L'ultimo lavoro ingegneristico di Brandani è la costruzione di una finta barriera corallina, per sostituire quella vera, distrutta dalle malattie dell'ecosistema e dallo spietato *overtourism*. Siamo nello stadio in cui la natura è sostituita da un *Falso Vero*, che «viene mantenuto in vita artificialmente non ostante sia già virtualmente morto ad ogni significato, come sta accadendo a questi luoghi...» (117); «Il mondo è oramai un parco a tema... una surrealtà globale, dove tutto è immagine di un originale scomparso» (142), immagine dello spettacolo, come aveva diagnosticato Debord, ornamento estetizzante del vuoto. Canali di Venezia, Battisteri di Firenze, cupole di Roma: in effetti già non esistono più, se non come copie di se stessi, l'ultima traccia del dolore o della speranza o anche dell'avidità che li fece nascere è svanita nel nulla. Ne resta il simulacro ridotto a esposizione museale morta<sup>7</sup>.

Di fronte al destino storico, che gli sottrae i luoghi che ha amato e distrugge perfino i ricordi della sua infanzia e della sua giovinezza, con un soprassalto di adirato nichilismo Brandani prefigura uno stadio di artificializzazione ancora più estrema, «transitando dal naturale al post-naturale» (140-141), in cui il desiderio erotico è ormai stimolato solo da protesi, dall'ipertetta e dall'iperculo, «che mettono fuori mercato, assieme a ogni curvatura spontanea della carne, l'idea stessa di donna naturale... E già questo è post-natura...» (144). Questa radicale postnaturalità sostituirà il *Falso Vero* con il *Falso Falso*, in cui si perderà qualsiasi nozione residua di verità e tutto sarà glacialmente perfetto e arbitrario: «Il falso-falso è onestamente l'unica strada...» (117). L'annientamento antropologico deve tuttavia ancora compiere il suo lavoro, il Capitale ha bisogno di durare per ridurre interamente il vivente a immagine della sua

<sup>7</sup> «Ma oggi il processo di modificazione totale ancora è molto lontano dal suo compimento: ci vorrà qualche centinaio di anni, forse più di mille, prima di riuscire a costruire una natura completamente artificiale, ma talmente ben fatta da risultare più vera del vero, arci-vera, un'iper-natura turgida e feconda e vitale come una tetta rifatta a regola d'arte... Pochi esseri umani finto-veri, in un mondo finto-vero, dediti ad attività oggi non immaginabili, ma probabilmente del tutto inutili» (146).

astrazione reale: «Non farò in tempo a vedere il mondo uscire da questo stadio di verità inautentica per rigenerarsi nella finzione completa, nell'artificio totale: mi è toccato di vivere nell'era intermedia della degradazione...» (148).

L'antinatura è anche un'antistoria, perché l'ideale di un essere immoto è un'utopia di negazione totalitaria del mutamento e del divenire, un delirio parmenideo che congela il piano trascorrente della vita. Vorrebbe sottrarla alla morte: ma così irrigidita diventa una non vita non meno che una non morte, un'entità intermedia e fantasmatica. Si gela per paura del fuoco che corrode. Assistiamo in queste pagine a una reversione negativa del mito della tecnica, della vocazione che ha portato Brandani all'ingegneria, all'elogio dei *ponti*<sup>8</sup>, alla esaltazione geometrica contrapposta al caos: la postnatura che segue all'antinatura, sembra infatti un incubo peggiore della crudeltà darwiniana. Insorge così l'altro polo che domina la mente di Brandani, l'irrazionale puro, il rimpianto e la nostalgia della preistoria, di una violenza primordiale, in cui almeno ritornare all'osso delle cose, come se qui ci fosse la cosa stessa, il nucleo incorrotto, benché spietato. È un'illusione anche questa, naturalmente, un mito, come già aveva fatto notare Hegel nella *Fenomenologia*<sup>9</sup>:

«Se tutto ciò che esiste viene distrutto oppure si riduce a messa in scena di se stesso oppure si degrada a rifiuto e monnezza, allora meglio tornare alla preistoria (124)... Scendendo giù all'infinito nel Pozzo del Tempo, dove si aprono sprazzi luminosi di ere immensamente lunghe, silenziose, spietate, completamente dimenticate e cancellate... Lì, a quel tempo, avrei voluto vivere! È questo bisogno di preistoria... Una voglia di semplificazione primordiale del mondo... Vivere nel presente, niente passato, niente futuro...» (500).

L'alternativa tra flusso caotico e geometria ordinatrice è in realtà complementarità ed esprime la polarità incessante del capitalismo: da un lato dominio del più astratto e delle sue leggi, che mirano a una completa decorporeizzazione, dall'altro l'impossibilità del controllo razionale e l'esplosione di una competizione violenta e caotica. L'odio per il corpo e l'erezione di una sfera astratta di perfetta purezza rivelano qualcosa dello stato d'animo profondo del collettivo in cui viviamo<sup>10</sup>. Il vivente stesso appare a Brandani come una massa o un flusso che tende al disordine, nato dalla confusione e dall'indecisione, escludendo ogni piano creativo: opporre alla vita una geometria ordinatrice è una disperata utopia, «come pretendiamo che ci sia ordine se viviamo, anzi siamo, cioè che resta di un'esplosione?» (81)

<sup>8</sup> Un saggio di Simmel sul significato archetipico del ponte è una lettura decisiva per Brandani.

<sup>9</sup> «Quando dello spirito vengono predicati l'essere come tale o l'esser-cosa, allora l'espressione a ciò più adatta resta questa: lo spirito è qualcosa di equivalente a un osso» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 287).

<sup>10</sup> Non a caso una fantasia del genere si trova nel *Futuro del fascismo*, fantasia distopica di Pecoraro. <https://antinomie.it/index.php/2022/05/19/il-futuro-del-fascismo/>.

Brandani si dibatte fra gli estremi di contraddizioni per lui irrisolvibili a cui non riuscirà a dare risposta. La prima: è innamorato della natura e del mare, addirittura nei suoi aspetti più preistorici e selvatici, incontaminati dall'uomo, come le profondità marine, ma questa preistoria che lo attrae come vita primordiale lo terrorizza anche come caos onniavvolgente e dissolvente a cui si deve opporre un artificio integrale: che però distrugge proprio quella natura, quel mare, quelle belle estati che lui vorrebbe salvare e rimpiange. D'altra parte la tecnica, la pura geometria, l'ordine sferico e cristallino, la nettezza ingegneristica opposta alla fumosità filosofica, tutto ciò conduce al contrario di ciò che desidererebbe Brandani, e cioè prima al Falso Vero e poi al Falso Falso come unica condizione di vita, all'inautentico artificiale più desolato e antiumano, e l'elogio sarcastico della falsificazione non è che un atto disperato, ben lontano dal risolvere l'antinomia tra caos e forma per lui insuperabile, attratto com'è in pari grado, e lacerato, fra entrambi i poli. Che sofferenza per Brandani «vivere nella privazione dell'ordine geometrico» (403) e nel rimpianto di una genuina, forse belluina “autentica” preistoria, opposta all'inautenticità dell'artificiale! E non è questa contraddizione lo stigma non solo suo, ma di tutta la modernità?

L'odio di Ivo per il padre coesiste con l'identificazione, crescente con l'età. Brandani non sa nulla dell'evaporazione del padre<sup>11</sup>, che caratterizzerebbe le nostre famiglie ipermoderne. È decisamente e, se vogliamo, arcaicamente edipico. Vive certo il momento di transizione degli anni 60, in cui l'autorità del padre viene rifiutata, ma è ancora incombenza, eredità del fascismo e del cattolicesimo integralista degli anni Cinquanta<sup>12</sup>. Oltre lo sgretolamento di questa autorità nulla si crea quanto a nuova forma e nuovo ordine simbolico e la ribellione resta confinata nell'ambito di una fantasia immaginaria, «Padre è qui dentro, sotto la mia faccia... Sono solo Maschera di Padre...» (311)<sup>13</sup>. Per descrivere questo osceno ritorno del nome e del volto del padre, non a caso Brandani ricorre al sistema metaforico della contaminazione e del contagio, lo stesso che usa per l'opera disgustosa dei parassiti all'interno del corpo, e in cui culmina pure il racconto della caduta di Costantinopoli, infiltrazione che decompone e rende vano qualsiasi sforzo di ordine e di resistenza al caos; e del resto la morte stessa giunge a

<sup>11</sup> Lacan parla di «evaporation du père» in una nota del 1968. «Ne *La vita in tempo di pace* le relazioni con il *pater familias* e in generale con l'autorità sono ancora altonovecentesche: vale a dire, nella sostanza, edipiche» (G. Pedullà, in <https://www.leparoleelecose.it/?p=13823>).

<sup>12</sup> Brandani è «l'antieroe di un libro perciò pensato al pari di un bilancio generazionale e che scorreva, negli anni Sessanta dello scorso secolo, la più netta “frattura culturale” fin qui mai consumata fra genitori e figli» (A. Tricomi, “Quel rudere, in fondo allo stradone”, in *Macerie borghesi*, Rogas Edizioni, Roma, 2023, p. 72).

<sup>13</sup> «Mi insegue, mi viene dietro, non mi lascia in pace...» (458), Lo riconosco, è lui che preme per farsi spazio. Io non sono lui, ma ciò che affiora dalla sabbia della mia faccia, gli appartiene / mi appartiene, come se adesso fossimo una cosa sola, come se lui volesse ri-vivere in me, usandomi come portatore sano della sua faccia da cazzo» (459).

Brandani da un germe che si è insinuato sotto la sua pelle:

«I padri ritornano sempre, essudano dai nostri pori, si riformano come una pellicola sottile, uno strato sulla pelle, una specie di ologramma fantasmatico che si sovrappone alla nostra persona, che pensavamo autonoma e distinta...contava più l'osmosi quotidiana del contatto, per quanto tu volessi evitarlo, per quanto lo rifuggissi... Era una penetrazione silenziosa, sottile, tremendamente efficace nel modificarti, sempre che ce ne fosse bisogno, sempre che non fosse già tutto scritto nel sangue...» (461-462).

Brandani appartiene alla generazione che diviene giovane negli anni Sessanta, sente non a torto l'autorità dei padri usciti dalla guerra e dal fascismo come istericamente accentuata, in realtà arbitraria, priva di un ordine simbolico di valori che non sia appunto ancora quello larvale del fascismo, con la sua esaltazione della salute fisica, della guerra, della gerarchia geometrica, e però anche sotteso da una caotica violenza inconscia, stato d'animo reso al meglio dal futurismo, che esprime l'impulso autentico del fascismo più dello stile monumentale o del funzionalismo: un passato decomposto di recente, che pretende purtuttavia ancor sempre di imporsi in una sfera mediocrizzata, familiare e privata. Padre è «colui-che-dà-lo-Schiaffo-Forte-Senza-Motivo» (470), schiaffo in cui c'è qualcosa del risentimento e del livore inesplicato del reduce sconfitto, di colui che si è nutrito di fantasmi di potenza ora desueti, degni della discarica in cui finiscono gli oggetti elencati di cui è ricco il romanzo di Pecoraro. Brandani si sente scisso tra «l'Ivo che ascolta Padre da quello proteso verso Madre» (477). La madre è debolezza accogliente, oggetto di una nostalgia incessante, «Saggezza, Ragionevolezza, Moderazione, Affetto, Protezione» (457).

L'immaginario di Brandani, la sua immagine della felicità e del successo è non molto dissimile da quello del Padre, addirittura il suo amore per il mare, per l'estate, per le isole gli sembra un'eredità del passato, «Brandani figlio sognava, senza saperlo, il già sognato dai padri fascistici, sognava la luce mediterranea delle spiagge... buttarsi in un'Estate eterna e magnifica» (432). Ma più ancora che la passione per il mare, non gli proviene forse da Padre quella per l'ordine geometrico, per la regolarità, il fastidio per la confusione ed il caos, per il pressappoco e l'indeterminato? La lontana e fredda volontà del genitore non è forse trasmigrata nell'Io ideale di Brandani, sia pure mitigata dal suo rifugiarsi nell'accudimento materno? Volontà, che «emanava da un Ente del tutto autonomo, non incline al patteggiamento, duro e freddo, chiuso, impermeabile» (435): o almeno, più esattamente, questa è l'imago, questo il fantasma immaginario, che il figlio porta con sé, poco corrispondente al nevrotico e fragile padre reale, rigido per nascondere la sua debolezza.

La rivolta contro le autorità postfasciste del Sessantotto non ha condotto a buon esito e si è risolta per Brandani nel rientro nell'universo borghese, che si traduce in un rapporto servo-padrone col direttore della sua impresa. «Chi siamo, cosa cazzo siamo

diventati? Cosa ci resta da vivere? Quale avventura? Quale vita è possibile senza l'idea di rivoluzione?» (158), si lamenta il del resto poco eroico Brandani, «era diventato esattamente ciò che il Capitale voleva che diventasse» (163)<sup>14</sup>. La sua sudditanza nei confronti di De Klerk non deriva da un dominio ottenuto con la coercizione, tanto meno con la forza: è piuttosto una fascinazione, una manipolazione del desiderio, un trasporto emotivo verso la servitù volontaria. De Klerk incarna e incorpora il suo ideale dell'Io, più astratto e remoto di quello paterno, mentre il dirigente è in realtà un masochista impotente agitato da vergognose pulsioni. Si direbbe che la sua psiche rifletta come uno specchio l'essere universale del capitale, che egli sia una *maschera di capitale*, oscillante tra freddezza impenetrabile di una legge più che umana, e un caos pulsionale autodistruttivo e incontrollabile.

A Brandani «era bastato incontrare un esempio reale di tutto ciò contro cui gli pareva di aver lottato, il contrario di tutto ciò che gli pareva di essere, per restarne affascinato» (172). Il '68 si è spento in nuovi target di mercato, nella creazione di un nuovo consumismo, nell'«accettazione piena, senza riserve, dello stato delle cose... Eccoci nel capitalismo compiuto» (230), entro la rivoluzione passiva del berlusconismo: fino all'«inerzia invincibile» a cui Brandani si consegna, amplificando il suo fallimento a dimensione cosmica. La macchina del capitale finisce per coincidere con il motore immobile di Aristotele, studiato da Brandani per la maturità classica, perdendo così ogni specificità storica e concreta e divenendo essa stessa storia naturale, lacerto minerale, statica ripetizione di una materia immodificabile: «Lontanissima, annidata nelle profondità dell'Universo, la Causa Prima, il nero gigantesco Motore Immobile, coperto di grasso, romba sommessamente come fa dall'inizio dei tempi» (372). Sappiamo d'altra parte che per Brandani la natura è piuttosto caos indecifrabile, ed egli deifica e trasfigura il capitale nel dio oscuro degli gnostici, privo di ogni utopia di redenzione. La teologia del capitale gli impone i suoi riti e la sua assolutezza.

Tutte le idiosincrasie, gli odi e gli sdegni di Brandani trovano per così dire una incarnazione metrica, un correlativo oggettivo, nelle forme architettoniche che compaiono nel romanzo, soprattutto quelle di Roma, detestate perché rivelatrici di un sostrato «affamato, torvo, utilitario, base prima del successivo impero... sino all'ultima burinissima ripresa fascista» (394).

Il barocco romano è quanto di più lontano dall'esigenza di ordine, geometria e funzionalità predilette da Brandani, e ne è emblema il Bernini, tra i principali responsabili

<sup>14</sup> «Doveva andare diversamente. Non poteva andare diversamente. Nella tensione tra i due assunti, contraddittori eppure entrambi veri, si dibatte Ivo Brandani, esponente terminale di un secolo, il Novecento, che con la politica ha creduto di tagliare il nodo di Gordio risolvendo la natura in storia. Ora è il tempo del contrappasso: non vincono che i batteri e il capitale, forze mutanti che realizzano in forma d'incubo il suo sogno di un presente eterno». (D. Giglioli, in <https://www.leparoleelecose.it/?p=13823>).

della declinazione caotica dello spazio urbano, con la sua «volontà di stupire con la deformazione, quel velo fatto di inimitabile furbizia tecnica a nascondere un vuoto» (420), proprio l'opposto del "ponte" che invece il vuoto dovrebbe superarlo con slancio funzionale; l'estetica del ponte si coniuga infatti all'imperativo etico di congiungere ciò che è separato, mentre l'architettura "romanesca" si diletta di ornamentare la separazione in una divagazione senza costruito, segnata dal Kitsch.

Gli strati di tempo che i resti di epoche sovrapposte rivelano a Roma, e che sono stati la fonte di uno dei più straordinari passi di Freud sull'inconscio del collettivo addensato nella città, suscitano in Brandani un incontenibile fastidio: «si arrivava ai tessuti morti, alle ossa delle città precedenti, disposte una sopra all'altra, ciascuna a marcare di sé la successiva, senza possibilità di liberazione e riscatto da ciò che era già stato». Il passato pesa come un incubo sul cervello dei viventi, ma ormai alla fine più che pesare è divenuto un evanescente carnevale di «neri feticci a cuocersi sotto lo sguardo inebetito delle masse turistiche» (427).

Nell'odio di Brandani, va detto, c'è ben poco di oggettivo, se la prima guida odiata ai monumenti e le cupole di Roma è il Padre, e dunque l'impero, il potere ecclesiastico, il barocco tutto, si confondono in una espansione materica del detestato o per meglio dire malamato genitore. E proprio come il padre anche la Città è una forza torpida, «una zampaccia» sul cuore, che determina l'anima senza che nemmeno uno se ne accorga. E come per il padre ritorna qui la metafora ossessiva dominante in tutto il romanzo, quella del parassita che si installa in un corpo estraneo per nutrirsi surrettiziamente, impedendogli una vita propria o addirittura provocandone la morte: «La città dove siamo nati, o dove viviamo sin da piccoli, è lei ad abitarci, è lei che ci usa come organismo-ospite per riprodursi, da individuo a individuo, una generazione dopo l'altra, per centinaia e centinaia di anni» (397).

La religione, a sua volta, si è impadronita della città pagana snaturandola, anch'essa agendo come un parassita a propagazione subdola e continua, «con una lunga sequenza di atti chirurgici, espiantandone lentamente gli antichi organi vitali pagani, assoggettandola a un potere insidioso che ti si installa nella coscienza, ne pretende il consenso e si impossessa della tua mente fin da piccolo, come farebbe un ultra-corpo» (398). A questa generale contaminazione si oppone, come abbiamo visto, il sogno accecante di Brandani, destinato al fallimento: «pensare che l'unico vero compito che avremmo, in quanto umani, sarebbe la lotta al caos, la separazione di ciò che indebitamente si mescola, la distinzione di una cosa dall'altra, la ri-formulazione del mondo, la delimitazione, la chiarezza, la geometria, la pulizia, la lucentezza... Insomma l'Ordine...» (497). Brandani è il primo a passare però al polo opposto, fin quasi a considerare l'alterazione tecnica della natura come una distopia angosciosa, che distrugge le sue immagini più care, le estati, il mare, le isole, a cui è legato indissolubilmente il suo sogno di felicità. Esponendo la sua oscillazione tra questi estremi, il romanzo supera il punto di vista che di volta in volta assume il suo protagonista, e ci descrive a nudo lo stato d'animo collettivo nel nostro tardo capitalismo, il suo traumatico vagare tra preistoria e astrazione.

D'altra parte, a differenza degli antichi templi, le forme architettoniche moderne non riescono a diventare rovine dopo la loro distruzione, non conoscono questa sopravvivenza postuma e malinconica, vivono al confine tra la funzionalità e l'annullamento senza residui, non riescono neppure a diventare desuete. Così è accaduto ai grattacieli dell'11 settembre: «Quando collassa un edificio moderno è il massimo della forma che precipita nel massimo dell'informe, nel caos, nello sfasciume più triste e senza vie di mezzo» (78).

### *Commentario*

*Il romanzo si conclude e la vita di Brandani comincia in prossimità della buca scavata da una bomba vicino alla sua prima casa: è un memento mori, un monito sordo, una desueta memoria d'un inconscio disastro.*

*Noi ora sappiamo, 2025, che quelle buche possono ridiventare cruente e vicine, di nuovo, che il dimesso trauma cumulativo a cui ci siamo abituati può anche ritrasformarsi abbastanza rapidamente in trauma verticale, «quanto alla guerra, Brandani probabilmente esiste a causa di essa» (464), concepito com'è per un impeto di passione sessuale postbellica.*

*Certo ci sono stati quelli che hanno creduto di poterla fare la guerra, Brandani li rispetta, ma non ha nulla in comune con loro, quando faceva politica stava nelle retrovie, non si menava non sparava e forse non era solo vigliaccheria, era che sentiva il tasso onirico dell'insurrezione: sogno fin dall'inizio immaginario fuori tempo e misura, anche se sanguinario e violento. «Bastò un solo decennio e su tutto finì per prevalere la coltre unificante» (227),*

*forse il romanzo stesso è utopia  
cercando comunque di rappresentare il Reale  
contro ogni forma di oblio e negligenza  
l'immaginario che ci illude e consuma,  
e l'ordine simbolico che si sgretola  
e i segni di quello che ancora ci manca.*

*Giustamente si è paragonato l'uso dei tre punti in Pecoraro a quello di Céline<sup>15</sup>. Cer-*

<sup>15</sup> Un riferimento «sembra essere il Céline di *Morte a credito*, per il risentimento monumentale del protagonista, espresso da un flusso di continua, magnifica bile. Flusso che sbocca per puntini di sospensione e imprecazioni trattenute di un furente alter ego del suo autore, e che occupa soprattutto i capitoli “al presente” di VTP, la porzione di tempo del racconto in cui Brandani viaggia in aereo e trasporta il verme che lo ucciderà» (L. Marchese, *Contro La vita in tempo di pace. Prima parte*, in

*to, ma con qualche importante differenza. I tre punti di Céline spezzano il discorso in contrapposizioni laceranti, un termine si capovolge nell'opposto, e in sostanza esprimono un rabbioso trauma verticale che irrompe nella continuità della sintassi. I tre punti di Pecoraro scandiscono una enumerazione trainata di equivalenti, una durata che si protrae "in tempo di pace", e cioè strascica una amorfa e sempre uguale continuità di detriti. Il trauma di Céline rimane legato alla guerra e al trauma di guerra, vissuto in prima persona, quello di Brandani è una durata di cancellazione, un'apocalisse dilatata, una catastrofe dilazionata. La bomba di Céline gli è esplosa vicino, quella di Brandani è una buca-ricordo in cui cade tra rifiuti e detriti, e che residua dai tempi del Padre.*

*Céline ha paura che il proprio corpo esploda in frammenti, e vuole impedire a tutti i costi, finanche col delirio antisemita, che ciò avvenga. La metafora ossessiva di Brandani è invece lo schifo a priori che gli suscita il corpo, come flusso di liquami, il corpo come opaca compattezza da cui non si può fuggire, nausea primordiale, che nulla riesce a calmare, un in-sé che vieta di essere per sé, distrugge ogni confine di discontinuità in un amorfo essere. Gli si vorrebbe opporre un ordine geometrico, che assume però le caratteristiche di una rigida inalterabilità, e che sul piano astratto è altrettanto impenetrabile, privo di divenire, assente di dimensioni temporali. «Volevo essere una sfera perfetta, di cristallo» (467) confessa Brandani la sua hybris. Da un lato un amorfo scorrere di sangue e di terra, dall'altro una tecnica impersonale ed esatta e – si direbbe – sanamente disumana. Cosa si può infatti immaginare di più esatto e preciso del disumano? E di una tecnica che ne sia espressione? Ci aggiriamo così tra un polo e l'altro, tra la disumanità di una lotta preistorica e caotica e quella di una astrazione insensibile. Sono i due poli tra cui si muove lo spirito del capitale. Quando Brandani si lamenta della caoticità amorfa che gli sembra tipica del paese Italia e di Roma in particolare (bisognerebbe «che si dedicassero alla distinzione invece che alla mescolanza degli opposti» (507)), si potrebbe obiettargli che il trapasso dall'astrazione tecnica al caos pulsionale è una caratteristica generale della modernità in cui viviamo, che convive al suo fondo con uno strato di preistoria presente. Il romanzo ci conduce passo dopo passo a scoprire che la distinzione rigida fra i due estremi fa parte della patologia del protagonista.*

*Il romanzo è uno specchio anamorfico che ci porta fino al punto di intuire quanto Brandani, vittima di ideologie e di illusioni, non riesce a vedere.*

*La verità romanzesca della Vita in tempo di pace si rivela nella sua struttura geometrica, in due movimenti ritmici contrastanti e complementari; nei resoconti in prima persona dell'ultima giornata di vita di Brandani il tempo scorre progressivo e lentamente in avanti, ma sappiamo già da subito che questo avanzare del tempo conduce alla morte, causata dal parassita, certo, il quale è simbolo della pulsione di autodistruzione*

<https://quattrocentoquattro.wordpress.com/2014/03/20/contro-la-vita-in-tempo-di-pace-di-francesco-pecoraro-prima-parte/#9>.

*che agisce all'interno stesso di Brandani; come un contromovimento, le altre parti del romanzo regrediscono dal presente al passato, fin quasi al momento del concepimento, in desiderio infinito di pace nel grembo materno. I due tempi, il movimento ritmico in avanti e quello che scorre all'indietro, danno visione figurale della profonda antinomia che costituisce il contenuto simbolico di verità, e la percezione di una stasi della storia che ne consegue, la vita di un soggetto nel tempo sospeso.*

# L'azzardo e l'utopia. Nota per Francesco Mangone

*Luca Lenzini*

In *Il giardino del padre* Francesco Mangone<sup>1</sup> raccoglie versi scritti nel decennio 2014-2024, alcuni dei quali ripresi e riscritti da precedenti edizioni: ripartito in cinque sezioni (*Un sonno rotto ai sogni, Gli anni, Il giardino del padre, Memorie, Nella latenza di Urano*), il libro va considerato una delle acquisizioni più certe nel panorama della poesia contemporanea. Solitario per lo spessore del pensiero di cui si nutre e per la tensione etica che costantemente l'accompagna, in controtendenza con l'uggioso epigonismo accademico e la chiusura solipsistica di tanta produzione corrente, *Il giardino del padre* sa proporre senza titubanze né esibizioni "culte" le coordinate da cui muove, tanto impegnative quanto nobilissime se vedono in prima linea Walter Benjamin, Franco Fortini, Rocco Scotellaro (a lui è dedicata una intensa *suite*), Antonio Gramsci. Questi gli autori di riferimento, o meglio le radici stesse di una scrittura a diretto confronto con la storia, sia presente che passata: l'essere «in atto» dei versi altro non è che questo confronto vitale, aspro, continuo nell'intermittenza ma ancorato in una vena di lunghissimo corso e di tono apocalittico, quale ha in Gioacchino da Fiore (citato in apertura via Dante, *Par.*, XII) un proprio patrono, qui riattualizzato sul versante carsico dell'utopismo ereticale novecentesco. Pensiero *vissuto* e non predicazione astratta, è dunque la cifra di tale scrittura; ed a far da fulcro per i frammenti ordinati nelle lampeggianti sequenze del volume è la ferita aperta del meridione d'Italia, tradito e violentato nella lacerante, drammatica vicenda nazionale («quel perfetto incompiuto / che rimane l'Italia<sup>2</sup>»), segnata dallo sfruttamento e dall'ingiustizia, lì più cruda e lampante che altrove – fino al nuovo e raccapricciante schiavismo dei no-

<sup>1</sup> Francesco Mangone, *Il giardino del padre. Versi in atto*, ed. Pungitopo, Gioiosa Marea (ME) 2025.

<sup>2</sup> *Nel maggio, farsi padre di sé*, p. 72.

stri giorni<sup>3</sup> – e priva dei comfort di quel progressismo che oggi è arreso al dominio globale dei nuovi feudatari e ai loro manutengoli di governo (non per caso la dedica di *Ballata tragica e servile* è per Alessandro Leogrande). Ma da Portella della Ginestra<sup>4</sup> agli uccisi dalle stragi fasciste di Piazza Fontana, Brescia o Bologna, l'impronta indelebile della violenza precipita in durata impietosa e urticante sul piano collettivo, su chi s'incamminava «nell'utopica luce del mattino<sup>5</sup>», o lungo i «'30 gloriosi<sup>6</sup>» e nel «grande maggio<sup>7</sup>» lottava per un mondo diverso, tentando «il generoso azzardo<sup>8</sup>» che voleva rompere con il «corso lineare della storia<sup>9</sup>». Si riverbera allora sin nella *metrica*<sup>10</sup> armata contro «fame dolore sfruttamento» un moto spezzato, il lascito di un possibile stravolto e negato che ha sfigurato il paese, tutto, per sempre. Ma proprio per questo, mentre «lungo i bastioni /demoni pasteggiano coi resti di ciò che resta / del bene comune<sup>11</sup>» le parole dei ribelli al «tenace destino ineguale<sup>12</sup>» possono accogliere «il volo dell'anarchico<sup>13</sup>», la memoria di Panzieri<sup>14</sup>, le cadenze e figure della Bibbia («Era la ferita infetta / nel costato di Cristo sotto gli occhi / di tutti. Rimasti muti<sup>15</sup>.»); e le parole degli sconfitti ma non conciliati possono ritradursi nelle «carte a rifar mondi /di ferme utopie<sup>16</sup>». Così, anche la storia familiare non affiora a vuoto, né in tono elegiaco, nel ricordo, ma qui delinea nitidamente, nel rammemorare, una parabola e una genealogia intima della speranza: il «giardino del padre» disvela «ciò che il moderno ha smarrito [...] l'incapacità di darsi una forma<sup>17</sup>»; e infine di lì ci chiede di risvegliarsi dalla «letargia da ipnosi di merci<sup>18</sup>» e di prestare ascolto, con «lenta impazienza<sup>19</sup>», alle voci rimosse dal franto e feroce palinsesto del nostro tempo.

<sup>3</sup> Si veda *Ballata tragica e servile*, 3, p. 90.

<sup>4</sup> Si veda in *IV – Memorie* i versi di *Portella della Ginestra*, p.81-84.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>6</sup> *Dire del secondo dopoguerra*, p. 63.

<sup>7</sup> *Cortei di gioia e di lotta*, p. 32, con riferimento Brecht e Jameson.

<sup>8</sup> *Racconto dell'inespresso*, p. 43.

<sup>9</sup> *Nella latenza di Urano*, 6, p. 102.

<sup>10</sup> *Urbino '73 l'inverno del maggio*, p. 36.

<sup>11</sup> *Nella latenza di Urano*, p. 99.

<sup>12</sup> *Il giuoco del calamaro (Squid Game)*, 3, p. 31.

<sup>13</sup> *Per terre incognite e riottose cercava il padre*, p. 39.

<sup>14</sup> *Ricomporre la classe*, p. 21, con citazione da Fortini che insieme a Sereni è il poeta più presente nel libro.

<sup>15</sup> *Ballata tragica e servile*, p. 92.; ma vedi anche *Un sonno rotto ai sogni*, 3, p. 14.

<sup>16</sup> *Promessa di nuove vite*, p. 69.

<sup>17</sup> *Il giardino del padre*, p. 75.

<sup>18</sup> *Un sonno rotto ai sogni*, 1, p. 12.

<sup>19</sup> *Un sonno rotto ai sogni*, 6, p. 17. *Una lenta impazienza* è anche il titolo di un bel libro di Daniel Bensaïd (ed. it. Alegre 2011).

# Poesie

*Gérard Macé*

## *Non scrivo più*

Non scrivo più, ma la poesia mi torna a folate, la poesia che sapevamo a memoria e di cui ci si vergogna oggi. Essa somigliava ad aquiloni, a rane, a farfalle, a barchette verniciate male che noi esitavamo a mettere nel bacino grande, tanto avevano l'aria di essere fatte per il naufragio. Essa somigliava come sempre

alla fucina del cielo,  
un sole su un'incudine  
raffreddata dal mare.

Al fulmine e alla fornicazione,  
al letto che hanno bruciato  
nella casa di Giove.

Al rullo di tamburo che viene dal cuore  
et rallenta  
quando frasi alate gli fanno da staffetta.

Al tempo che slitta  
sulla banchisa  
e si lascia inebriare dalla velocità.

Alla pioggia che fa del cielo  
un sacco dove si squarciano le nuvole,  
della volta celeste una vescica che si svuota.

Alla cassetta portattrezzi in cima all'Ararat  
che doveva servire a riparare il mondo  
e che arrugginisce tra le nuvole.

Alla luce che sale  
da ventimila leghe sotto i mari.

\*

All'aquilone  
che confondevo con il volo d'Icaro  
mentre suo padre era perso nei suoi calcoli.

Al rumore del tempo: secondo i giorni  
il tamburo offuscato del tuono,  
la grandine e la carta gualcita.

Ai rospi  
che sono dei principi,  
ai cavalli che facevano di noi dei re.

All'erba che s'inchina  
come un capo penzolante,  
al vento che solleva le squame del drago.

Al soffiatore di vetro,  
al suo alito solidificato  
di cui si fanno poesie.

All'eco della voce,  
quando precede  
la voce medesima.

Alle conversazioni  
nel buio,  
quando non si riesce a dormire.

Ai ricordi che si mettono sotto il tappeto,  
un tappeto a fiori  
dove si mette pure la polvere.

Alla muta di serpe,  
memoria e luce  
sul ciglio della strada.

Alle recite scolastiche  
che annunciavano battaglie  
facendo la lista dei vascelli.

Alla realtà  
sottile come il ghiaccio,  
fragile come il tempo che rimane.

Alle foglie del filodendro  
che si avvolgono su se stesse  
mentre il lettore volta le pagine.

Ai ricordi di sogni,  
alla scrittura segreta  
che non so più decifrare.

\*

Alla raccolta della nebbia,  
alle specie che sopravvivono nel deserto  
cibandosi di rugiada.

Alla bolla d'aria che contiene le nubi  
e l'odore del tabacco, l'alito dei soldati  
e la paura di morire in combattimento.

Al padrone del fulmine  
e della parola  
che portava il cielo sulle spalle.

Agli strumenti del cercatore d'oro  
che spera un tesoro nel fango  
come altri un filone nel reale.

All'arco e la lira,  
al vaso di Pandora  
e la bacchetta di Prospero.

Al riso della iena,  
quando il canto del cigno  
è troppo dolce ai nostri orecchi.

Al grido del pavone in un cortile di fattoria,  
quando mio padre  
che si chiamava Léon mi chiama dall'aldilà.

(Traduzione di Jean-Charles Vegliante)

*Je n'écris plus*

Je n'écris plus, mais la poésie me revient par bouffées, la poésie qu'on savait par cœur et dont on a honte aujourd'hui. Elle ressemblait à des cerfs-volants, à des grenouilles, à des papillons, à des bateaux mal peints que nous hésitions à mettre dans le grand bain, tant ils avaient l'air d'être faits pour le naufrage. Elle ressemblait comme toujours

à la forge du ciel,  
un soleil sur une enclume  
refroidie par la mer.

A la foudre et la fornication,  
au lit qu'on a brûlé  
dans la maison de Jupiter.

Au roulement de tambour qui vient du cœur  
et ralentit  
quand des phrases ailées prennent le relais.

Au temps qui glisse  
sur la banquise  
et se laisse griser par la vitesse.

A la pluie qui fait du ciel  
un sac où crèvent les nuages,  
de la voûte céleste une vessie qui se vide.

A la boîte à outils au sommet de l'Ararat  
qui devait servir à réparer le monde  
et qui rouille entre les nuages.

A la lumière qui monte  
de vingt mille lieues sous les mers.

\*

Au cerf-volant  
que je confondais avec le vol d'Icare  
pendant que son père était perdu dans ses calculs.

Au bruit du temps : selon les jours  
le tambour voilé du tonnerre,  
la grêle et le papier froissé.

Aux crapauds  
qui sont des princes,  
aux chevaux qui faisaient de nous des rois.

A l'herbe qui s'incline  
comme une tête qui penche,  
au vent qui soulève les écailles du dragon.

Au souffleur de verre,  
à son haleine solidifiée  
dont on fait des poèmes.

A l'écho de la voix,  
quand il précède  
la voix elle-même.

Aux conversations  
dans le noir,  
quand on ne peut pas dormir.

Aux souvenirs qu'on met sous le tapis,  
un tapis à fleurs  
où l'on met aussi la poussière.

A la mue du serpent,  
mémoire et lumière  
au bord du chemin.

Aux récitations  
qui annonçaient des batailles  
en faisant la liste des vaisseaux.

Au réel  
aussi mince que la glace,  
aussi fragile que le temps qui reste.

Aux feuilles du philodendron  
qui s'enroulent sur elles-mêmes  
pendant que le lecteur tourne les pages

Aux souvenirs de rêve,  
à l'écriture secrète  
que je ne sais plus déchiffrer.

\*

A la récolte du brouillard,  
aux espèces qui survivent dans le désert  
en se nourrissant de la rosée.

A la bulle d'air qui contient les nuages  
et l'odeur du tabac, l'haleine des soldats  
et la peur de mourir au combat.

Au maître de la foudre  
et de la parole  
qui portait le ciel sur ses épaules.

Aux outils du chercheur d'or  
qui espère un trésor dans la boue  
comme d'autres un filon dans le réel.

A l'arc et la lyre,  
à la boîte de Pandore  
et la baguette de Prospero.

Au rire de la hyène,  
quand le chant du cygne  
est trop doux à nos oreilles.

Au cri du paon dans une cour de ferme,  
quand mon père  
qui s'appelait Léon m'appelle de l'au-delà.

# Ombre di suono

*Mario Tomai*

*È possibile scrivere poesie dopo Gaza?*

Ghermito dal vortice di forze  
col sacco in spalla risali  
persuaso del peso  
tra pallori di forme  
e scheletri di case di calce  
varcando il bagliore sospeso  
tra ciminiere di fumo  
e macerie di torri

non si aprono imposte  
delle scure finestre  
nessuna ala d'angelo azzurra  
si apre a fermare il coltello  
il sogno si è confuso  
in un pugno mortale  
è inutile cercare il suo cuore  
scavando la neve  
o nelle dune scintille insabbiate

quando le vittime rinascono  
al mattino carnefici.

Astri oscurati ininfluenti e remoti  
trascorrono  
sul nostro feroce groviglio

spettrali geometrie  
fluiscono nell'ordine petreo  
di uno statico sisma incessante  
*sin caer perpetua caida*

(inilluminabile  
Il non amore iniziale)

tra coloriture di sogno  
maschere desuete  
trucchi usurati  
opachi specchi  
di realtà inverse:

noi barcollando su grucce di tempo.

Nell'attimo del trascorrere  
il corpo che il nulla trasogna  
si sgrana e s'aggruma  
non vale più per se stesso non resta  
nei suoi chiusi contorni  
in vortice la sua forma tramuta  
e dissolve.

L'anamorfico specchio  
nell'angolo estremo della cella  
riflette il sordido interno e il bugliolo  
i sudici panni  
e anche riflette l'infima finestra  
sulla parete il riquadro di cielo  
ma sta così in alto  
che il prigioniero non possa vederla  
per guardare al di fuori  
per quanto il collo si storca e si sforzi  
sulla punta dei piedi

sulle rovine di Dresda  
trascorre da un lontano violino  
in ombre di suono un adagio  
di scordata maceria

dans la gare d'Orsay vide  
entre le fer et la glace  
désavouée par les trains  
en suspens les arrivées et les départs  
dans l'attente du jugement  
le cadran des horaires est brulé  
la porte entrouvre  
à la secrète lueur

urlanti e plagiati  
sentiamo in agguato splendere  
tra le selvagge rame  
la voglia di fendersi e esplodere  
in una preistoria insondabile.

Rauco e feroce amore  
se le giunture delle ossa si slegano  
in murmuri vocianti sulla tempia  
e la piena estate s'inombra  
di nubi giganti

inilluminabile vortice  
inoscurabile  
amore trema sull'orlo di fiamma  
ed urge dal marasma della terra.

*Gli oggetti di Morandi*

Nell'estraneità delle case  
hai deposto le tue nere caraffe  
mute sull'orlo inclinato  
tenebre parlanti di sordi ricordi  
e presagi di guerra

il vaso bianco sbreccato  
è un groviglio di fiori  
di accordi del chiaro  
non serve più a bere  
o a custodire le ceneri  
né può degli eventi  
alterare il corso

un'invisibile forza lo trae  
nel più alto silenzio.

\*

In ansioso annerirsi  
dissolte forme  
di primordiale mutezza  
risorgono in sogni di pietra:  
il domestico vaso e la conchiglia  
di contorto furore –  
che più lontano tengano il disfarsi  
le bianche rose di cenere e d'acqua  
le scarne case di fermo volume.

Giunto appena alla riva  
chiude gli occhi esausti  
rivolti alla terra  
in un sonno profondo  
teme il risveglio sotto gli ulivi  
l'attimo che precede il trascorrere  
tra le spade e le grida  
in una lingua straniera  
*(vengo, padre,  
perché mi chiami gridando?).*

*Un milite ignoto*

La sua bocca riemerge  
da un sudario di sabbia  
dall'oscura terra mormora  
una preghiera senza speranza  
perché gli sia concesso il ritorno  
dal regno dei morti.

Guarda muta ed immobile  
la pietra e il bulino inutile  
trasognata la mente  
nella finestra sotto l'arco di marmo  
il cielo s'annerà  
senza ore tra spente campane

nelle invasate periferie suburbane  
i sonnambuli avanzano  
tastano l'orlo annaspando  
hanno in mano brandelli d'insegne  
gridando si inombrano  
nell'inerte attonita ebbrezza

il cardillo di cenere  
senza canto si leva  
nell'oscurato mattino  
deserti di pioggia scialbano  
gli antichi ed incisi contorni  
delle cupole delle torri toscane  
le navate ammurate  
i crocifissi senza volto schiodati

(i volti sono disegni di rupe  
di divelta montagna,  
nella preguerra una fosca apatia  
si muta in furore fervente)

nella sgiuntura dei tempi  
la nottivaga viene  
nel tenebrore dell'onda fluendo  
il suo remo immergendo sfavilla –

viene, la nottilucente.

## Giardino

Per Ruggero Savinio

Sospeso nel crepuscolo serale  
il cenno della tua mano si volge  
agli estremi chiarori  
alle strie luminescenti  
dell'ombra in attesa che avvolge  
la lieve rovina  
riflessa nell'acqua  
e spera che ancora tuo figlio  
ne conservi la traccia senza nome  
in un sogno

in riflessi di acque gli Oscuri  
vibrano nella muta penombra  
inesistenti e remoti  
li indichi al figlio  
nel respiro del vento  
che muove appena le onde  
e le trascorre nel vuoto del tempo

i corpi si erodono  
in eccessi di luce  
o dilagare di ombre  
divengono tremito  
che invade la terra  
con lunghe maree

un estraneo sorriso senza volto  
ci nega lo sguardo:  
*dobbiamo forse*  
*cercare la luce*  
nel fondo di occhi intenebrati e cavi?

Nel mondo marchiato  
da arconti occulti senza pensiero  
che assegnano un compito a ognuno  
di sterminio e di sangue  
che spengono il vento

il gelo appiccano ai corpi e alle case –  
la sparizione trasognano  
le tue erose figure

(nel cielo che s'infredda  
un rogo di stelle  
fiamme rotanti  
cui luce s'aggruma  
in oscura materia  
in sé sovrastante  
che non conosce più nome)

può una sillaba di inversa preghiera  
ricongiungere i corpi alle voci?

al vento estremo offriamo  
scarne trame di rose di ombra  
e rosse foglie  
di tardivo ardore.



# Poesie\*

*Paolo Rabissi*

Dal poemetto *Lucy*

«[il mio sistema] non arderei però estenderlo a dire che l'universo esistente è il peggiore degli universi possibili, sostituendo così all'ottimismo il pessimismo. Chi può conoscere i limiti della possibilità?»

Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*

Lucy, reperto A.L. 288-1

*Transizione all'umano*

ecco che maneggiare millenni diventa  
addirittura possibile, lo scrittore di versi  
si sente a casa quando la parola che usa  
è senza dubbi la più vicina al senso,  
allora la verità non è davvero solo  
la somma degli anni, in certi casi rischia  
di folgorare, l'attenzione si raddoppia se lo scarto  
col presente diviene da secolare millenario,  
qualcuno azzarda lemmi poco collaudati se  
si tratta di milioni di anni. La vertigine

\* I testi pubblicati di seguito sono tratti da Paolo Rabissi, *Bestie Animali Specie* (2023), la sua raccolta più recente.

ora può farsi smarrimento il computo oltremodo  
estendendosi di anni, bastano pochi reperti  
catalogati e conservati e ti ritrovi compagno  
per strade non visibili  
per paesaggi che la Storia non raggiunge.

A volerlo riconoscere il territorio di Lucy  
una mappa non basterebbe nemmeno  
per le più abili scritture dello spazio,  
ma qui è in gioco il multitempo esteso simultaneo  
tra qui e allora, il reperto recita A.L.  
288-1 tremilioni di anni  
o poco più, Lucy nome cantato nei settanta  
cammina già eretta ma con le braccia ciondoloni  
afferra il ramo, ci vive sicura ci dorme più sicura.  
Ecco il paesaggio si aggiusta in presenza e la mappa  
si fa trasparente di secoli, giorni, ore.

Il muco secreto ora ha quell'odore lì,  
anche rami e foglie hanno l'odore grosso, la lingua  
salata, l'occhio allucinato. Verranno  
in molti, fa senso montare sul ramo più alto  
nell'intrico più aggrovigliato arriverà  
il più agile e veloce, trapasserà il suo seme  
a balzi di secoli e millenni, un mucchietto di enzimi,  
di geni trascritti in sequenze speciali.  
Quanto ci vuole perché un salto di milioni  
di anni riveli il salto evolutivo di un dito  
divenuto opponibile capace di spezzare  
un ramo e usarlo come bastone?

Dal poemetto *Se l'Universo è scritto in versi*

*Se l'Universo è scritto in versi*

«Ridurre tutto al semplice, ma non al più semplice...»  
Albert Einstein (?)

Il tempo che scorre è un'ipotesi soltanto  
“...la distinzione fra passato futuro  
e presente non è che una cocciuta  
illusione persistente”. Lo dicevi addolorato  
per la morte dell'amico come se la tua  
teoria ti aiutasse a dubitare della morte.  
Doveva arrivare a questo la tua Relatività,  
la più bella rivoluzione del Novecento?  
Che la nostra vista essendo cosa povera,  
fosse più acuta, vedremmo insieme passato  
e futuro qui intorno a noi? Come se i morti  
tra doppi veli fossero tra noi e i discendenti?

Esplodono stelle e immense distese tra loro  
s'increspano e ondeggiavano come  
una superficie marina. Il tempo sul nostro  
pianeta rallenta e sugli altri astri pesanti  
e lo spazio essendo curvo modella tutto  
a forma di sfere. Bello il tuo Universo  
di calore e energia e di oggetti soltanto  
rotondi ché se l'angolo, guizzo nell'aria  
o contusione nel vento, non manca di senso,  
la sfera è grazia a priori, velo e ombra, amista  
e discendenza, bacio e fusione imprevedibili.  
Bello il tuo Universo irrequieto e pullulante  
di atomi infinitamente piccoli, polverio  
colorato di particelle elementari in vibrazione  
che chiacchierano tra loro, si scambiano parti  
si travestono mutanti dal semplice  
al complesso e viceversa, mondi in relazione  
senza fine. Ecco, se il tuo Universo è scritto in versi  
proviamo a strappare bellezza alla gravità,

a disegnare geometrie leggere  
a scambiarsi segnali di luce di mondi appena  
possibili, ancora opachi alla debole vista.

Sei poesie dal *Diario di Occidente*

*Diario di Occidente*

«“Shut your mouth” said a wise old owl  
Business is business, and it’s a murder most foul»  
Bob Dylan, *Murder most foul* (2020)

*Le cicogne di Micene*

*a Raffaella*  
(lettera in ricordo dell’amica di viaggio)

Non era l’alba dei sogni né il tramonto delle idee  
quel nostro varcare la porta dei leoni  
incastonati nelle pietre,  
aprivano per noi un varco nel tempo  
e a tetti e pareti mancanti  
ci accolse odore di fieno e di morte  
come se gocce di sangue, ferite aperte,  
scintillassero ancora tra basamenti intatti.  
Il sentiero ci conduceva a voci sopite,  
io a lei tu a lui la mano, per quei tremila anni  
come un battito di ciglia, la tracotanza di Agamennone,  
il rancore di Clitennestra.

Dicevamo di quegli scenari consueti,  
maschi guerrieri, inventori di ruoli e tradizioni  
per propria egemonia, vendicatrici private  
mai libere a mimarne gesta e pensieri  
come fosse un destino più forte persino degli dei  
che hanno abitato alberi, statue e ginestre  
di questo paese.  
No, nessun destino.  
È volere arcaico, ordine patriarcale,  
che intreccia passioni e divino,  
che ci vorrebbe eredi per sempre di maschere d’oro,  
tombe ciclopiche, armature ammaccate.

Ci teniamo noi a passioni pazienti  
di lumi e non di incendi. La tua mano a lui la mia a lei  
voltiamo le spalle a Micene, abbiamo un patto nuovo  
all'altro capo del sentiero, dividere tra tutti  
il tempo di cura dell'aria, dell'acqua, della terra,  
del fuoco, le nostre risorse. Finché il pianeta ci tenga.

Le cicogne mandano segnali.  
L'una si stacca in volo e torna,  
l'altra l'accoglie col battito sonoro del becco, un applauso.  
Ci chiediamo chi sia il maschio e chi la femmina.  
Le abbiamo lasciate al loro destino.

\*

### *Stato della manutenzione*

c'è tempo tutto novembre perché cadano  
tutte le foglie d'autunno e se ostruiscono  
tombini e vie di sfogo sotterranee  
l'incuria della città è pari, quella a monte  
e quella a valle, tutta una via di fuga  
fino al mare dove prima o poi spurgano  
tutte le civiltà e anche infine la nostra specie  
che ha tempo tutto questo novembre e molti ancora  
il tempo medio di sopravvivenza d'una specie  
essendo abbastanza lungo  
tranne per certune e per l'orso bruno marsicano  
che ha solo una cinquantina di parenti vivi,  
faremo di meglio, l'impegno nelle pianure  
dello Yangtze e alla foce del Magra non manca,  
siamo specie dissipativa imperfetta  
ma faremo prima di scarafaggi e colibrì.

\*

### *Agosto '19*

Viene da fare le valigie. Lontano  
dall'estate torrida, osceno  
anche il mare per via del libeccio

vento sporco che accumula rifiuti.  
Eppure l'oscuro non è lì.  
Andare a Tucson può salvare?  
In fondo al Southwest la scenografia  
è anche peggiore ma il caldo  
è secco e si respira e la luce  
fa ombre perfette.  
Qui l'umido, acqua sospesa che sale  
di costa fin dentro i palazzi,  
confonde la vista, favorisce più omissioni  
di soccorso anche sul mare, induce  
a trascurare la pulizia, a lasciare liberi  
tutti gli scarafaggi che hanno invaso  
la vasca da bagno e persino i barattoli  
in cucina.

\*

### *Tucson. Arizona*

Volevi dirmi questo, che sopravvivere  
è più facile che vivere.  
Per questo portavi sulle spalle uno zaino  
rigonfio di chissà cosa.  
Ho visto la tua sagoma col passo ingobbito  
trascorrere nella vetrata e sono sceso nel giardino  
fra i due alberi di mesquite già pieni di baccelli  
come dovessi spaventarti.  
Ma dove vai? ingarbugliavo il mio inglese  
col tuo sconcerto e il mio allarme.  
Hai guardato i miei piedi hai detto cerco money,  
e li cerchi qui? e soldi in realtà volevi  
e mi guardavi spaventato le mani,  
ma vattene dico e tu fai per scavalcare il muro  
del vicino, ma no non di là, qui nessuno spara  
di là non so.  
Hai smosso passandomi vicino un'aria  
di aflore invero poco solforoso, diavolo d'un afroamericano  
che parli una lingua piena di radici latine nascoste  
dalle tue vocali deboli.

Al cancello ti sei fermato, hai preso in mano il chiavistello  
sgangherato e l'hai scosso guardandomi.  
Lo so lo so che è da aggiustare, non ho più le mani  
per queste cose, lo dirò a my son...  
Ma tu volevi dirmi che per qualche dollaro  
lo aggiustavi tu, perché forse sopravvivere  
è più facile che vivere.  
Vattene va, non è più il tempo per lavoretti  
né c'è spazio per sopravvivere. Vivi se puoi.  
Anche se qui la vita vale molto poco, molto meno che  
nel vecchio mondo, so far!  
Lo sapevano già tuoi compagni e compagne di strada, *George  
Floyd in Minnesota, Ahmaud Arbery in Georgia, Breonna  
Taylor in Kentucky, Manuel Ellis nello Stato di Washington  
e i 755 negli ultimi tre anni morti ammazzati.*  
Vattene va, ti dico questo, nel cammino vesti di chiaro  
solo nel giorno e cammina contro sole  
che l'ombra non ti preceda.

\*

### *Blues, labrador nocciola*

Su quel prato gigantesco a duemila metri  
tenevo tra le dita un fiore senza averlo colto  
eppure ti chiedevo delle tue radici, dell'acqua  
da cui proveniamo.  
Tu per risposta annusavi l'aria sottile,  
disperdevi lo sguardo intorno, sulla catena  
di Dolomiti che avevamo per sfondo,  
con le malghe incassate nei fianchi.

Il tuo interesse era lì,  
in quel profondo orizzontale, quello sterminato  
spazio di valli che avresti esplorato volentieri  
con me, anche se la vita non bastava.  
Sì, avevi ragione anche su questo,  
le radici stanno sugli orizzonti  
e l'esplorazione non finisce mai.

\*

*Golfo mancato porto fantasma* (Cutro '23)

Golfo mancato porto fantasma  
sembra dire l'osceno è qui  
golfo di pietà mancato  
liquido del nulla decomposto  
ossi di mare plasticati  
aggredditi da molluschi,  
spugne e alghe, enzimi per le  
biotecnologie

sembra dire l'osceno è qui  
golfo di intrusioni  
di specie, minerali e sali  
varchi di molle spessore colorato  
acqua di radici e polpe scolate  
fino ai fondali remoti

sembra dire l'osceno è qui  
golfo mancato, porto fantasma  
varco di lingue insepolti  
liquidi sversati plasma e linfa,  
un poco di vento grazioso  
allinea resti e impronte, accarezza  
la spuma, la dispone in frange di coltre.



## L'arte di tradurre

*Jean-Charles Vegliante*

*Presentiamo un estratto del libro di Jean-Charles Vegliante, Comme celui qui voit. Essai sur Dante, Tarabuste Éditeur, Saint-Benoit-du-Sault, 2024, pp. 24-29. Siamo al § 3 del primo capitolo, “Un essai en diagonale”. Ai testi di Dante (citati qui nell'originale) aggiungiamo anche la traduzione francese dell'autore: oltre che un saggio su Dante, che l'autore ben conosce, avendo tradotto in francese la Divina Commedia, il libro è in effetti anche una riflessione generale sull'arte del tradurre e sul modo di trasporre un testo poetico in lingua diversa dall'originale.*

Una tale ascesa verso l'universale, divenendo sempre più riflessiva (e autoriflessiva talvolta) si accompagna a una più forte implicazione dello “scriba” Alighieri, che vede, per uno straordinario privilegio, ciò che lo minaccia o addirittura certamente lo attende dopo la morte. Egli sente in particolare il peso terribile delle colpe che gravano sugli orgogliosi e si spaventa per il fuoco della lussuria. L'incontro con l'amico di gioventù Forese Donati, fratello della buona Piccarda, è anche promessa di un rivedersi futuro: si è lontani dallo sguardo da visitatore – anche se certo partecipe – che egli aveva nei riguardi dell'inferno e dei suoi abitanti! Ecco: il processo di affinamento (molla profonda del purgatorio) a questo punto è iniziato; ci siamo. Tutto ciò che proviene ancora dalla psicologia individuale, privata, particolarizzante, svanisce. Siamo giunti alle grandi cause dell'essere, e innanzitutto all'amore – il quale è *naturalmente* buono, «sempre senza errore» (*Purgatorio* XVII, 94) – forza cosmica, che domina nei suoi molteplici aspetti il purgatorio, così come l'orgoglio dominava l'inferno. Un amore senza gli ornamenti del sentimento, a meno che non possano aiutare a superare se stessi; e cioè infine epurato dalle false distinzioni fra le età, le condizioni sociali e i sessi... Se l'inferno era un mondo violento, chiuso nel suo orgoglio, soprattutto maschile (abbiamo udito l'imprecazione di Francesca da Rimini, strappata al suo bisogno di pace

da una tempesta passionale in gran parte subita), pietrificato nella sua brutalità, nel purgatorio Beatrice sostituirà Virgilio, in qualità di guida potente, che mostra il buon cammino (odigitria); lei si varrà dell'aiuto di un'altra figura femminile, Matelda, il cui ruolo è essenziale per il cammino del viaggiatore (e del poeta Stazio ben conosciuto da Dante – anello di congiunzione tra Virgilio e i primi autori cristiani, creato qui come personaggio), per il suo “trapasso” in senso letterale, e per la sua ascesa verso il regno superiore e la purificazione dalle memorie individuali, in vista della rivelazione finale:

Così, poi che da essa preso fui,  
la bella donna mossesi, e a Stazio  
donnescamente disse: «Vien con lui»  
(*Purgatorio*, XXXIII, 133-135)[1].

E poiché Dante era innegabilmente un uomo, e per certi versi un uomo seducente per le donne, ci troviamo qui di fronte a una scoperta-accettazione del femminile – in lui e, ancora una volta, in noi tutti, per i quali egli ha scritto. Nell'inferno, solo Virgilio (e, per breve tempo, un “buon” centauro) potevano essergli guida. Qui, con ben maggiore fermezza, è Beatrice a farsi carico di lui, oggi potremmo dire: se ne prende cura. Egli la accetta con gioia, la chiama «ammiraglio», e riceve più di una volta i suoi insegnamenti, spesso un po' scherzosi (sia detto di passaggio, sono begli esempi di humour medievale, presente anche nelle scienze naturali e fisiche). Egli è allo stesso tempo uno scolaro – un bambino *infans* davanti al mistero ultimo – ed è un po' femminilizzato anche lui, visto che accetta gli aiuti forniti tempestivamente, *donnescamente* (termine che ho cercato di tradurre col gesto, o con l'atto così attento e femminile della bella Matelda): va notato che aiuti e soccorsi riguardano ugualmente uno spirito che è passato purificandosi attraverso il purgatorio (Stazio) e un vivente fisicamente ben presente, un nostro simile che ha rischiato di svenire, e ci rappresenta tutti.

Per poter compiere un simile passaggio, il poeta deve rinunciare alle antiche scorie dei suoi propri “labili” ricordi privati, per aprirsi alla grande rivelazione promessa. E già molto prima, nell'elogio della defunta beatrice Portinari (occasione per il bilancio della *Vita nova*), il giovane Dante aveva affermato che niente o quasi niente poteva conservarsi nel suo «libro della memoria» di quel che aveva preceduto l'incontro con questa fanciulla meravigliosa, a nove anni. Per noi è una confessione appena velata che con questo *libellus* giovanile egli intende operare una ricostruzione puramente letteraria – certo senza alcuna malafede: si tratta di una difesa *pro domo*, presentata come un gentile «piccolo libro» con l'apparenza di un vero esame autobiografico (e anche biobibliografico): «In quella parte del libro de la mia memoria dinanzi a la quale poco si potrebbe leggere, si trova una rubrica la quale dice: *Incipit vita nova*»[2]; con la grande iniziale maiuscola I, che rinvia a quella della Bibbia «*In principio creavit Deus...*», ed anche, si pensava, al primo nome di Dio divenuto allora pro-

nunciabile[3]. In effetti è difficile credere – a meno di non voler supporre una enorme rimozione (alla quale del resto l'idea di memoria come chiara iscrizione in un «libro» non sarebbe contraria) – che prima di quest'età ci siano state solo ombre vaghe di ricordi, più o meno immaginari o comunque ricostruiti. Si può ricordare il presentimento quasi soprannaturale (ma ci credeva davvero egli stesso?) di Dante ancora lattante, a meno di un anno d'età, in occasione della nascita della piccola Beatrice, in una poesia delle *Rime* – del resto non a caso assente dalla severa scelta antologica della *Vita nuova*:

Lo giorno che costei nel mondo venne  
 secondo che si trova  
 nel libro de la mente che vien meno,  
 la mia persona pargola sostenne  
 una passion nova,  
 tal ch'io rimasi di paura pieno;  
 ch'a tutte mie virtù fu posto un freno  
 subitamente, sì ch'io caddi in terra,  
 per una luce che nel cuor percosse:  
 e se 'l libro non erra,  
 lo spirito maggior tremò sì forte  
 che parve ben che morte  
 per lui in questo mondo giunta fosse:  
 ma or ne increbbe a quei che questo mosse[4].

I presentimenti non sono rari nell'opera dell'Alighieri, come pure le tracce ambigue e più antiche di un passato dimenticato ma ancora attivo, presente-assente nell'esistenza attuale, una sorta di anamnesi «senza memoria» iscritte nella muta carne, come dirà più tardi Giovanni Pascoli (quasi appartenessero a un *Infans* arcaico, perduto, inosservabile, un bambino “teorico” secondo Freud)[5]. Ma quel ricordo delle *Rime*, intravisto al limite della cancellazione definitiva, «che vien meno», resta senza seguito, sia nella *Vita nova* che nella *Commedia*. Una sparizione opportuna in vista della monumentale costruzione che Dante sta preparando? Una sorta di nascondimento, di cui si era stupito il primo amico, Guido Cavalcanti, quando gli aveva scritto, un po' scherzoso, un po' invidioso, a proposito delle loro avventure amorose per molti versi immaginarie, sospinte da una fascinazione seducente: «E tu, che se' de l'amoroso regno/là onde di merzé nasce speranza...» (Sonetto *S'io fosse quelli...*)[6].

Il fine principale di Dante come personaggio, oltre ai diversi livelli di lettura che devono sempre essere presenti, secondo la tradizione ermeneutica dei Padri della Chiesa, sembra essere quello di servire da canale (scriba, s'è detto, ma anche *testimone* col suo stesso corpo), da mezzo fatico di comunicazione e di scambio, per così dire, tra l'al

di là ed il qui ed ora della lettura. Con la sua parola e il suo stesso corpo, che ne porterà testimonianza, è lui che si sposta, agisce, si muove e fa muovere le cose, soprattutto nel regno del purgatorio, sul quale non a caso ci soffermiamo maggiormente. In esso, in effetti, l'eternità sembra in sospeso, quanto meno ancora soggetta ad evoluzione, come sarebbe sulla terra per un credente (cosa resterà della montagna sacra col suo ruolo provvisorio, in attesa «d'aver, quando che sia, di pace stato» – XXVI, 54[7] – dopo la fine dei tempi, nessuno lo sa[8]), a cominciare dal viaggiatore Dante, di cui ora ci occupiamo: egli è convinto, e lo ha scritto, di dover passare di nuovo per questo regno, e per farvi soggiorno veramente, per purificazione, dopo la sua morte. Il poeta Stazio, di cui abbiamo visto l'importanza, ci sarebbe rimasto più di dodici secoli! In ogni caso si può dire che questo regno intermedio, transitorio, non è solo visitato da Dante – è una differenza importante rispetto ai racconti odeporici precedenti – ma anche in certo modo saggiato, testato, provato; forse, per quanto possibile, *addomesticato*, da lui ancora vivo, nella prospettiva della propria salvezza, ma anche, grazie al libro, per la nostra edificazione di lettori. È proprio questo l'obiettivo dichiarato, la *intentio auctoris* che presiede alla costruzione coerente, monumentale dell'opera, o meglio del «poema sacro/al quale ha posto mano e cielo e terra»[9] (*Paradiso*, XXV, incipit).

(Traduzione di Mario Pezzella)

### Note

[1] Ainsi, m'ayant déjà pris à côté d'elle  
la belle dame se mut, et dit à Stace  
d'un acte féminin : « Viens avec lui »

[2] *La vita nova*, § 1.

[3] «Pria ch'i' scendessi a l'infemale ambascia,  
I s'appellava in terra il sommo bene  
onde vien letizia che mi fascia;  
e El si chiamò poi: e ciò convene...» (*Paradiso*, XXVI, 133-136)  
(« Avant qu'à l'angoisse d'enfer je descende  
sur terre s'appelait I le bien suprême  
d'où vient l'allégresse qui m'emmaillote ;  
puis il fut nommé El ; e c'est dans l'ordre... »)

[4] *Le jour que celle-là apparut au monde,  
selon ce qui se trouve  
au livre de la mémoire qui s'estompe,  
ma personne petite dut soutenir  
une passion nouvelle,*

*si forte que je restai plein d'épouvante ;  
à toutes mes facultés fut mis un frein  
soudainement, tel que je tombai à terre,  
frappé par un trait lumineux dans le cœur.  
Et si le livre n'erre,  
mon esprit vital fut ébranlé si fort  
qu'il sembla que la mort  
était dans ce monde pour lui advenue :  
et il en eut regret, Celui qui l'a mû.*

[5] Cfr. il mio *Giovanni Pascoli. L'impensé la poésie*, Mimésis, Paris-Sesto San Giovanni, 2018 (in particolare sul *Sogno della vergine*). Nel canto XIX del *Purgatorio*, Dante fa un sogno spaventoso, che la sua immaginazione (liberata dalla notte) rende seducente, adornandolo di belle forme femminili, come un pre-ricordo arcaico di sirena; l'intervento di Virgilio (anche qui sollecitato da una donna santa) lo strappa infine alla donna *informe*, il cui terribile odore lo risveglia brutalmente.

[6] *Mais toi, qui du royaume amoureux es cygne, / là où d'avoir merci descend l'espérance... (Rime liii).*

[7] *... d'obtenir, quand que ce soit, l'état de paix.*

[8] Qualcuno ha continuato a cercarlo a lungo nel Nuovo Mondo scoperto (o “inventato” come si diceva) dal navigatore Cristoforo Colombo nel 1492 e 1493. C'è una rappresentazione notevole di questa follia nel film *Aguirre, furore di Dio* di Werner Herzog (1972).

[9] *Sacré poème / auquel ont mis la main le ciel et la terre.*



FIGURA



## L'impermanenza permanente dell'arte di Vito Campanelli

*Alvise Marin*

“Ogni pennellata è un istante fermato, ma il movimento della pittura continua oltre la tela.”

Gerhard Richter

“La pittura è il momento in cui l'invisibile si fa visibile per un istante, prima di tornare a dissolversi nel tempo.”

Paul Klee



Il piano morfogenetico sul quale si muove la pittura dell'artista veneziano Vito Campanelli è assoluto. La combinatoria cromatica delle sue pennellate accenna mondi di là da venire che s'approssimano sulla tela a partire da un Reale prepittorico che non è per questo indifferenziato ma pieno di singolarità e di potenziali che custodiscono l'infinito formale. Su questa dimensione prepittorica l'atto del dipingere inocula quello che Deleuze chiama caos-germe ovvero «ciò attraverso cui deve passare il quadro affinché nascano la luce o il colore» e che corrisponde allo stile di ciascun artista. La tela per il pittore non è mai una superficie bianca in quanto da sempre colma di cose invisibili, tra le quali quei *cliché* che il caos-germe, che Bacon chiamava diagramma, ha la funzione di offuscare, ripulire e cancellare.

Il gesto pittorico di Campanelli è una differenza immanente che si muove lungo un piano bidimensionale che assorbe in sé ogni tridimensionalità. Non è un gesto dialettico, non contempla la negazione che si risolve nel movimento dell'*aufhebung*, in quanto conosce solo la differenza. In questo senso è un'arte che dice eternamente "SI" alla vita. La sua non è una pittura statica ma una pittura processuale che fa di ogni quadro un fermo immagine sulla fluidità polimorfica e incandescente della materia. Come pittura del divenire e della sua impermanenza, essa convoca in ogni sua *nuance* materica, una diversa disposizione del caleidoscopio dell'essere, colta sempre sul punto di trasmutarsi in altro. Forme che nel loro non cessare di trasformarsi non per gratuità ma per necessità, risultano altrettante individuazioni dell'essere materico. Forme che ci parlano da Altrove con la voce di Nessuno e che nel loro differenziarsi individuano un identico che si ripete all'infinito diversificandosi.



Decantata la materia e asciugatosi il colore, appaiono in superficie immagini pure, immagini di niente e di nessuno e per questo assolute. Immagini che contengono una «potenza ontologica in quanto non sono segni di qualcosa, ma sono qualcosa *che accade*». Non sono cioè dell'*accaduto* ma dell'*accadere* e per questa ragione non sono rappresentazioni ma eventi. Non rappresentano dei *fatti* in quanto sono *atti* colti nel loro accadere performativo, che non appartiene né al Simbolico né all'Immaginario ma al Reale. Qui il gesto pittorico sta sul piano del divenire, dell'*energeia*, ovvero

dell'atto in atto e non su quello del divenuto, dell'*entelecheia*, ovvero del fatto compiuto. Arte quindi che non ri-produce né rap-presenta ma ap-presenta forme mai percepite prima direttamente.

Pittura geologica e genealogica quella di Campanelli che rintraccia le radici di forme e rappresentazioni sul piano eternamente impermanente del Reale. Un Reale autoarticolantesi e partogenetico che Campanelli non discretizza ma assume nella sua continuità con un movimento radente che oblitera ogni verticalità trascende, fosse pure quella di un soggetto creatore. L'artista diventa un intercessore di forme, un messaggero che come Hermes mette in contatto due piani incommensurabili. Egli si arrischia in quel *metaxu* tra sacro e profano, divino ed umano all'interno del quale opera una con-fusione simbolica che può condurre all'annientamento ma anche alla salvezza: «Ma dove è il pericolo, cresce anche ciò che salva» (Hölderlin). Un Reale che nessuna parola o immagine finita può restituire perché è nel loro sprofondare che esso s'approssima. Nei quadri dell'artista la costruzione della realtà collassa aprendo faglie oltre le quali non valgono più le regole percettive del senso comune. I colori si addensano attorno a punti singolari che risucchiano lo sguardo dell'osservatore al di là del quadro, in una dimensione in cui soggetto e oggetto, interno ed esterno, si fondono assieme e tutto ritorna materia.



Rosso, blu, giallo, bianco, arancione e nero si amalgamano assieme o nel caso dei

primi due, egemonizzano separatamente la tela dando vita a cicli nei quali ritornano temi che non esistono in sé, ma si offrono solo attraverso le loro infinite variazioni, come accade nelle *Variazioni Goldberg*, tematizzabili quindi sempre *après-coup*. L'arte di Campanelli non de-finisce nulla ma finisce ogni terminazione mantenendosi aperta e interminata. Arte frattale che non sviluppa la sua produzione diacronicamente, ma che a ogni suo stadio ricomincia daccapo con carotaggi sincronici nelle stratificazioni dell'essere, che convocano assieme passato, presente e futuro, sospendendo il tempo all'assenza di tempo. Nel tempo sospeso di ogni opera l'osservatore può cogliere le pulsazioni e le convulsioni del sottofondo ctonio della materia, nel quale Campanelli affonda il pennello innescando processi formali trasduttivi che producono forme che nella loro metastabilità sono sempre sul punto di trasformarsi in altro.

L'arte di Campanelli è decentrante, l'Ego del soggetto non vi si può rispecchiare, in quanto essa è quello specchio opaco che non riflette il soggetto ma lo attrae a sé. Un arte a brandelli dove il sangue del sacrificio del soggetto cola dentro occhi abbacinati dal *polemos* primordiale della materia e le tensioni vengono risolte dal miracolo della forma. Un'arte né apollinea né dionisiaca, che rimane in ascolto dello sfondo magmatico di un Reale generativo che l'artista coagula in forme transeunti, ognuna delle quali «vivente la morte e morente la vita» delle altre, prendendo a prestito una frase di Eraclito. Materia e forma fanno Uno in un annodamento che non può sciogliersi perché la materia si dà *ex ante* come materia informata che non riceve poi la sua forma, ma la possiede inestricabilmente *ab origine*.



Campanelli non riproduce la realtà, ma sosta in *limine* alle sue faglie, ai suoi traumi, anticipando il tellurico che si annuncia, per plasmarne e riplasmarne il magma polimorfo come Efesto nella sua fucina. La cifra estetica di Campanelli non va declinata sul piano della coscienza, utilizzando le categorie discrete della ragione, ma sul *continuum* inconscio. È una pittura che può entrare in dialogo con il fantasma inconscio di chi l'osserva. Al pari di una macchia di *Rorschach* o di una frase de *I Ching* ciascuno vi può proiettare le coordinate allucinatorie del proprio desiderio, per reperirne il profilo fantasmatico e la sua traiettoria destinale.

Arte del pieno, non del vuoto, che non sottrae ma differenzia, che non dialoga con il nulla ma fa apparire e scomparire forme che stanno su di un piano senza tempo, quello univoco del Reale del quale piega e ripiega, stende e raggrumma la materia, in guise di volta in volta diverse. Vita e morte come susseguirsi di forme da sempre in salvo in quanto non emergenti dal nulla e non rientranti nel nulla. Il loro essere eternamente muta, ma non potrà mai non essere, secondo la lezione di Parmenide. Quella di Campanelli risulta essere una lezione di anti-nichilismo.

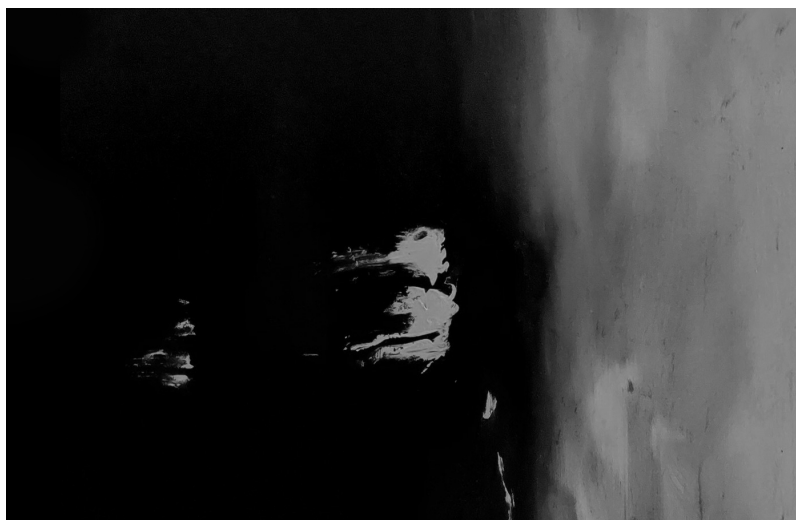
C'è osmosi tra il corpo dell'artista e la tela, trasmigrazione retroattiva di flussi, libbre di carne che si fissano sul quadro sanguinando lungo la tela. Egli infonde movimento ai suoi quadri continuando il suo gesto oltre il quadro stesso. Quest'ultimo diventa la cartografia colorata di quell'esterno che abita l'artista (*estimo* lo chiamava Jacques Lacan) e che egli estroflette sul piano pittorico. Egli dipinge ascoltando l'eco della materia che riverbera nell'antro della sua anima guidandolo nell'atto pittorico.

La cifra cromatica di Campanelli ruota attorno a due colori primari, il rosso e il blu, ai quali possiamo associare altrettanti cicli o meglio movimenti spiraliformi tridimensionali, il livelli di ognuno dei quali corrispondono a un diverso piano di stratificazione materica.



Nella dominante rossa l'artista alza colonne e muri di fuoco dentro fornaci al calor bianco nelle quali fa esplodere in frammenti le viscere della materia, dipingendone lapilli accecanti che danzano e cinerei resti in cui essi si trasformano. Il calore del colore fonde i legami degli atomi riconfigurandoli in nuove e mutevoli fogge. Navigando lungo un

rosso Acheronte l'artista scorge sotto la crostamondana la fucina dalla quale tutto prende forma, diventandone custode e sacerdote allo stesso tempo. Dove ardon fiamme su sfondi neri, guizzano spirali e volute di fumo bianco e baluginii di luce gialla trasformativa, come altrettanti germi che rinnovano la cristallizzazione delle forme a venire. E ancora, strappi di realtà che lasciano intravedere la testura del Reale, squarci cromatici nella tela che denunciano la convenzionale impostura delle forme consolidate e condivise.



Da parte sua la recente mostra *Arousal, o del risveglio*, curata da Francesca Brandes, è dominata invece da un colore freddo, il blu, con il quale l'artista aveva già lavorato in passato. Se nel colore rosso c'è un movimento d'espansione e di neghentropia, in quello blu, al contrario, c'è un movimento di contrazione e di entropia. In alcune tele di questa sua ultima personale veneziana, si può cogliere la materia nel suo tendere verso una quiete che restituisce all'osservatore un senso di pacificazione. Le tensioni che alimentano la plasticità *in fieri* delle forme tendono a venire meno, mentre il movimento risulta sul punto di arrestarsi. Campanelli sosta qui, rimanendo sulla soglia tra la vita e la morte, tra il respiro del colore e il suo agonizzare, raccogliendo gli ultimi rantolii di vita della materia e il suo grido strozzato prima che si spenga nel buio di una notte indifferenziata. La dicotomia tra l'assenza di colore e un blu screziato si sfrangia, rilasciando puntuzazioni colorate che vengono risucchiate nell'oscurità di un buco nero. Qui non siamo sulla terra ma nello spazio, tra astri ghiacciati o in via di spegnimento. Come il rosso ci portava all'inizio del mondo così il blu ci porta alla sua fine. Allo stesso tempo, su di uno sfondo nero, il blu di *Arousal* intercetta l'ombra della materia, dipingendola in negativo come in un radiogramma. È la radiografia dell'ectoplasma materico che avvolge l'universo, quella materia oscura invisibile, quel *noumeno* del quale il *fenomeno* costituisce la sola parte percepibile.



L'arte di Campanelli in definitiva non fa altro che dipingere l'inizio e la fine del mondo, ricominciando ogni volta da capo, come fosse la prima volta. È arte traumatica che si rigenera indefinitamente attraverso la forza del trauma stesso che induce in chi ne viene coinvolto. Le affezioni che suscita nel soggetto lo scompongono nelle sue componenti emotive elementari, che a loro volta, tendono a polarizzarsi in direzioni diametralmente opposte: movimento vs stasi, vita vs morte, fluidità vs sclerosi, tensione vs quiete, aggregazione vs disgregazione ed espansione vs contrazione.

Potremmo in qualche modo definire la pittura di Campanelli anche come pittura pulsionale, la quale non fissa sulla tela enti determinati ma ruota attorno a se stessa ripetendosi da posizioni eccentriche sempre diverse, tali da garantirne il mutamento. Per coglierla è necessario che l'osservatore si faccia materia lui stesso per venirne a sua volta plasmato. Sincronizzando il proprio spettro psico-cognitivo con l'impasto morfo-cromatico della tela, egli può

trovarvi le risposte che in quel momento sta inconsciamente cercando, le quali corrispondono alla sua verità singolare. Risposte non chiare e definitive perché se la verità è sempre un non-nascondimento (*a-letheia*) che allo stesso tempo occulta e disocculta, la luce con cui l'arte di Campanelli può illuminarla deve essere radente, per non bruciarla, e perciò non deve mai rispondere, ma sempre e solo accennare, come faceva la *Pizia*. Sta poi al soggetto ricomporre le sue ritenzioni mnestiche visive all'interno del suo parallelogramma di forze interiore, per disegnare la risultante della sua traiettoria esistenziale.

L'arte di Vito Campanelli è poietica nel senso attribuito a *poiesis* da Heidegger, ovvero quello di un "portare alla luce", di un modo di rivelazione dell'essere, attraverso un processo per il quale qualcosa esce dal nascondimento, illuminato da una luce che lo lascia accadere. Un'arte che coglie in filigrana l'essere materico e antimaterico, ripetendosi sempre uguale e perciò sempre diversa, suscitando emozioni proprie di un'esperienza pura, attraverso il colore che nasce come una nuvola d'essere al di sopra dell'universale braciere (Deleuze), infinito generatore di forme.

<https://campanelliarte.weebly.com/>

Alvise Marin

*Riferimenti bibliografici*

G. Deleuze, *Sulla pittura*

M. Heidegger, *La questione della tecnica*

F. Hölderlin, *Patmos*

J. Lacan, *Scritti*

R. Ronchi, *Deleuze*

G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*

## Perché vedere “M”, l’estetica del male

Vincenzo Mele

Sulle pagine di *Terzogiornale*<sup>1</sup> sono state date cinque buone ragioni per non vedere “M”, la serie televisiva italo francese di Sky Atlantic ispirata dall’omonimo romanzo su Mussolini di Antonio Scurati e diretta dal regista inglese Joe Wright. Le ragioni fornite non sono infondate: si rischia di fare del signor M un mito, mediante una rappresentazione manichea ed estetizzante, mentre il mondo sprofonda nuovamente in una notte tutt’altro che rassicurante per chi ha a cuore le sorti della democrazia. L’unico modo appropriato per parlare di M sarebbe per mezzo dei documentari dell’Istituto Luce oppure mediante la rappresentazione “non compromissoria e indigesta” di *Salò o le 120 giornate di Sodoma* di Pier Paolo Pasolini.

L’articolo pone un problema di fondo che vale la pena di essere discusso approfonditamente: come rappresentare esteticamente il male? È il medesimo dilemma che ci si è trovati a discutere in passato a proposito di film come *Schindler’s List* di Steven Spielberg, oppure *La vita è bella* di Vincenzo Cerami o – parlando di mafia – con *Gomorra* di Roberto Saviano. Non sarà che questi prodotti cinematografici e/o letterari – pur eterogenei da diversi punti di vista – alla fine banalizzino il fenomeno che intendono rappresentare oppure lo rendano addirittura gradevole allo spettatore?

La risposta al quesito non è semplice e forse non può essere data una volta per tutte. Tuttavia, nel caso della serie su Mussolini ci sentiamo di dire che non solo la serie va vista, ma forse potrebbe essere proiettata e discussa insieme agli studenti delle scuole superiori. Cerchiamo di argomentare perché vale la pena di correre il rischio di cadere nel sortilegio del “creatore di mirabolanti prodigi visivi” Wright.

In primo luogo, è difficile negare che il Male (teologico, con la M maiuscola) ha sempre affascinato più del Bene da un punto di vista estetico. Alzi la mano chi leggen-

<sup>1</sup> <https://www.terzogiornale.it/2025/01/16/perche-non-vedere-m-il-figlio-del-secolo-di-wright/>

do la *Divina commedia* di Dante ha preferito le dispute teologiche del *Paradiso* o le espiazioni del *Purgatorio* rispetto allo splendore straziante dei supplizi dell'*Inferno* – non a caso fonte di ispirazione di Pasolini e de Sade. Il cinema inoltre ha sempre avuto una affinità elettiva con le “eccitazioni dissipatrici” – per dirla con George Bataille – ovvero ha la vocazione a mostrare una sovrabbondanza di violenza, morte e sesso. Non a caso Theodor Adorno in *Minima moralia* diceva di uscire “più cattivo” dalla sala cinematografica. E, coerentemente, riteneva che dopo Auschwitz non fosse più possibile scrivere una poesia – figuriamoci farci sopra film edificanti come Spielberg o Cerami. Chi ci avesse provato, avrebbe finito inesorabilmente per portare acqua al mulino che intendeva combattere. È istruttivo al riguardo il giudizio che si legge sul cinema di Charlie Chaplin ne *La dialettica dell'illuminismo* (1944), uno dei testi che più seriamente ha cercato di confrontarsi con il male del “secolo breve” (ovvero il Novecento): “I campi di spighe che ondeggiavano al sole alla fine del *Dittatore* di Chaplin smentiscono l'arringa antifascista per la libertà. Somigliano alla chioma bionda della ragazza tedesca di cui l'Ufa fotografa la vita di campeggio nel vento d'estate”. Secondo Adorno e Horkheimer “l'industria culturale” opera una inesorabile “stilizzazione” del reale, in grado di sterilizzare qualsiasi messaggio politico mediante la creazione di *cliché* che rappresentano tutto e il contrario di tutto: l'estetica della critica a Hitler finisce nei suoi film di propaganda. L'Ufa (Universum-Film AG), infatti, era la storica casa cinematografica tedesca su cui Goebbels aveva messo le mani – analogamente a quanto aveva fatto Mussolini con l'Istituto Luce – per produrre film e documentari in grado di unificare ideologicamente il popolo tedesco. Qui si vede però il limite storico di questo punto di vista estremamente radicale che ha portato ad una sostanziale incomprendimento del medium cinematografico. Forse l'arringa del *Dittatore* è davvero sdolcinata ma può essere veramente messa sullo stesso piano politico dei film di regime dell'Ufa? Oppure costituisce un documento inestimabile della consapevolezza – sia pure espressa in forme leggere e giocose – del baratro verso cui stava correndo la sua epoca? E che dire dei film di Murnau e Fritz Lang, tra gli altri, pure prodotti dall'Ufa in quegli stessi anni?

*Si parva licet*, c'è una similitudine tra l'operazione che ha compiuto Chaplin nei confronti di Hitler e quella di Wright con Mussolini. Entrambi scelgono di rappresentare il male “giocando”. Lo scopo del gioco è questo in fondo: la rappresentazione e ripetizione di un'esperienza originaria, meravigliosa o traumatica che sia. Sosteneva Walter Benjamin in una recensione di un libro di storia dei giocattoli: “Con questo procedimento egli [il bambino] non riesce soltanto a superare il terrore di certe esperienze originarie, mediante lo smussamento, l'evocazione sbarazzina, la parodia, ma anche a gustare ripetutamente nel modo più intenso trionfi e vittorie. L'adulto libera il suo cuore dal terrore, gode doppiamente, in quanto racconta. Il bambino si crea tutto ex novo, ricomincia ancora una volta da capo. Questa è forse la radice più profonda del doppio significato del tedesco *Spielen*: la ripetizione della stessa cosa è forse l'elemento comune ai due sensi della parola. Non è già un ‘fare come se’, ma ‘un fare sem-

pre di nuovo', la trasformazione dell'esperienza più sconvolgente in un'abitudine, ciò che costituisce l'essenza del gioco”.

*Il dittatore* di Chaplin si fonda sulla inimitabile capacità comica e poetica del suo autore e attore; Wright invece costruisce un fumettone *noir* estremamente accurato sia dal punto di vista grafico che storico. La magistrale interpretazione di Luca Marinelli mette in scena un Mussolini pupazzo, goffo, maschilista fino al ridicolo, eppure potente (ci urla “sono ancora tra voi!”), una specie di folletto maligno da cui non è facile liberarsi, che inonda l'Italia e il movimento socialista di violenza *splatter* al solo scopo di prendere il potere per sé stesso. Non tutti gli stomaci sono fatti per Pasolini, mentre molti di più possono apprezzare questo Mussolini in salsa “tecnofuturista”, con voluti anacronismi comici (“make Italy great again”, lo sentiamo pronunciare con complicità allo spettatore). Inoltre – come ha osservato lo storico del fascismo Giovanni De Luna – la ricostruzione delle vicende storiche dei personaggi è fatta con accuratezza, la verità storica non viene travisata e la fiction non lascia spazio ai conati revisionisti che affollano il dibattito pubblico sul nostro passato. Notevoli sono anche le figure femminili che compaiono nella serie, tra cui Velia Titta, poetessa italiana e moglie di Giacomo Matteotti e Margherita Sarfatti Grassini, una delle prime critiche d'arte italiane, che verrà ricevuta negli Stati Uniti da Eleonore Roosevelt con gli onori di un capo di stato. Mentre l'iconografia popolare – e patriarcale – aveva posto attenzione soprattutto sulla moglie (Rachele Guidi) e l'amante “fedele” Claretta Petacci – che lo accompagnerà negli ultimi giorni della sua vita, raccontati in *Mussolini ultimo atto* di Carlo Lizzani – nella serie si dà un ruolo centrale alla figura complessa ed enigmatica di Margherita Sarfatti, sofisticata intellettuale di origine ebraiche, che di M è stata amante e mentore, “dirozzandolo” e introducendolo nei salotti intellettuali. Margherita dopo essere stata sua consigliera fino alla presa totale del potere, si vede costretta ad emigrare per le famigerate leggi razziali che costeranno la vita alla sua famiglia e ripudia M rendendosi conto della calamità politica che aveva contribuito a creare.

In conclusione, il Mussolini “guappo di cartone” creato da Wright è convincente: riesce a far ridere e a inquietare, ma allo stesso tempo riflettere. In un momento molto serio, con Trump al potere e Elon Musk che ha perfino rispolverato il saluto romano, il cinema e la *fiction* devono riscoprire la capacità di mettersi in comunicazione con le passioni, lasciandole esplodere in una sana risata collettiva che abbia la funzione di una vaccinazione politica preventiva.



Cronache di ordinaria oppressione in Cisgiordania:  
il documentario *No Other Land*  
(di un collettivo israelo-palestinese formato da Basel Adra,  
Yuval Abraham, Rachel Szor e Hamdan Ballal)

*Mario Pezzella*

La violenza e l'oppressione mostrate dal film non appartengono alla cronaca di questi giorni, al tempo di guerra attuale, ma a una "vita in tempo di pace", che è stata tale solo in apparenza, scandita da traumi quotidiani ripetuti e continui. Nel documentario (le riprese sono a mano, con videocamera e cellulari) le case di un villaggio della Cisgiordania sono distrutte, ricostruite clandestinamente, e di nuove distrutte dall'esercito israeliano, per costringere all'esodo gli abitanti e dare spazio ai coloni di origine ebraica. Nel frattempo molti residenti sono costretti a vivere nelle caverne prossime al villaggio, come in tane. È un esempio micrologico di pulizia etnica.

Le riprese si fermano, tranne le ultime immagini, all'autunno del 2023, dopo tale data usare le telecamere – anche in Cisgiordania – è divenuto impossibile. Il film può aiutare a comprendere l'accumularsi di risentimenti, umiliazioni e sofferenze, che costituiscono la causa remota e profonda della guerra in corso. Assistiamo alla lunga durata di una dinamica coloniale, entro cui eventi come l'attacco di Hamas e la sconvolgente reazione israeliana sembrano esplosioni improvvise: ma sono invece effetti di una dissimmetria di potere divenuta forma di vita.

Lo stile del film è sobrio, privo di ogni retorica, anche in occasione dei due episodi più cruenti: il ferimento di un abitante del villaggio palestinese, che resta paralizzato e morirà in seguito alle ferite riportate, e quello di un cugino del regista ad opera di un colono israeliano. È una sobrietà che tuttavia comunica una intensità oppositiva ed emotiva, assente nelle asettiche riprese dei telegiornali ufficiali, di cui vediamo per contrasto alcuni frammenti. Quasi ogni immagine è costruita come un urto o uno scontro tra termini opposti, materiali o umani: le ruspe contro le case, i soldati contro gli abitanti, le barriere e il passaggio impedito, bambini davanti a carri armati.

Il film ha una costruzione rigorosa: molte inquadrature – avrebbe detto Deleuze – sono immagini-tempo, costellazioni simboliche che sintetizzano il visibile.

La scena che mi è restata maggiormente impressa nella memoria e più mi ha colpito emotivamente mostra la distruzione della scuola elementare del villaggio. I bambini sono inquadrati mentre siedono ai banchi e guardano oltre la porta aperta la fila dei soldati israeliani armati che avanzano e si fanno sempre più vicini. Vengono raccolti i poveri giochi, le palline rosse vengono messe in un sacco, poi la porta viene sbarrata e i bambini sono costretti a uscire dalla finestra. I soldati armati di mitra, davanti alla scuola, tengono lontani i bambini che piangono e i genitori che protestano, dopo l'esplosione di un gas lacrimogeno si vede la ruspa che come il dente di un mostro gigante inizia a demolire la scuola fino a ridurla a un cumulo di macerie. Poi viene inquadrata la fila dei carri militari che si allontana sulla collina, estranei e invasori.

Poi un bambino da solo cammina accanto alle macerie della sua scuola.

Ho voluto descrivere a lungo questa sequenza, perché dà un'idea del modo in cui è girato tutto il film: nessuna musica melodrammatica, nessun tentativo di estetizzare il dolore, solo la rappresentazione obiettiva di una scissione, di una frattura di mondi: tra chi ritiene di possedere una identità e una legge e chi viene ritenuto solo oggetto di dominio e di asservimento, tra un'umanità superiore – quella dei soldati e dei coloni – e una inferiore, quella degli asserviti. I militari sostengono di eseguire una sentenza: ma la legge a cui si appellano è fondata su una disuguaglianza costitutiva, è un diritto fondato sulla violenza originaria, come quella su cui ha scritto un celebre saggio Walter Benjamin. È una discrepanza che soltanto le immagini rivelano a pieno, è antropologica, passa dai gesti, dalle espressioni di indifferenza con cui gli eletti si rivolgono agli oppressi, la loro aria di sufficienza che pare dire: la vostra esistenza è un fastidio accessorio, un dato preumano, come pretendete di essere trattati da uguali? La dissimmetria tra il dominatore israeliano e il palestinese è il tema centrale del film, ma non è solo uno squilibrio di potere tecnologico e militare, una pura questione di potenza. Diviene una frattura esistenziale, emotiva e psicologica; è la negazione radicale dell'identità dell'altro e ricorda – per tragico paradosso – quella vita senza riconoscimento umano che colpiva gli ebrei a contatto con i loro oppressori nazisti, narrata da Primo Levi.

Ogni volta che nel film si incontrano o si scontrano gli abitanti del villaggio palestinese e i soldati israeliani, i primi divengono puri oggetti dello sguardo del colonizzatore, non-soggetti. La loro parola non conta, si perde nel vento, come il lamento di una bestia. Quali che siano le qualità degli individui, queste particolarità sono irrilevanti. Il palestinese è prima di tutto *l'estraneo*, non ha con il colono una comune misura di umanità. L'Io del colono si definisce per negazione, per contrapposizione con l'inferiorità antropologica del dominato, che non ha diritto alla sua differenza, ed anzi questa dovrebbe essere annientata.

L'urto continuo dei traumi è rappresentato dalle immagini delle ruspe che giorno dopo giorno distruggono le case. Diventano simbolo di un annientamento più profondo: che alla fine gli oppressi stessi si sentano un nulla, ammettano l'inesistenza del-

la loro identità personale e collettiva. La distruzione della scuola è terribile più di un'uccisione o di uno sparo perché indica questo: voi non avete diritto a una identità culturale, e neanche allo studio dell'alfabeto, non vi spetta la scrittura e il linguaggio. Che il vostro essere sia per sempre muto e inarticolato. Sul palestinese vien proiettata nondimeno l'ombra di un pericolo imminente, quale può provenire da una natura cattiva e matrigna. È una tenebra, una parte interdetta e minacciosa, un Sé sotterraneo, per usare un termine di E. Said.

Se la ruspa, con la sua onnipresenza distruttiva, rappresenta lo sgretolamento dell'identità degli oppressi, i muri e le barriere indicano l'altro aspetto della dissimmetria mostrata dal film, la *separazione* nello spazio, che diviene *apartheid*. Perfino i colori divengono un segno di discriminazione. Chi ha targhe o passaporti gialli (israeliani) può muoversi liberamente, entrare o uscire dalla zona palestinese, chi li ha verdi (palestinesi) non può farlo, non ha libertà di movimento. Paradossalmente Basel (il regista palestinese del film) e la sua famiglia vivono reclusi e costretti ad abbarbicarsi a quella terra da cui li si vuole cacciare. Se vogliono restare invece di migrare in luoghi estranei, allora che sentano tutto il peso di questa decisione: non possono uscire, vivono nella condizione dell'incatenamento, dell'inchiodamento in quel suolo. Finché le barriere spaziali non divengono anche tratti interiorizzati, a cui ci si abitua, a cui non ci si può ribellare. Questa vita somiglia, altro paradosso storico, a quella che gli ebrei per lungo tempo hanno patito nei ghetti. L'ideale è che il colonizzato stesso prenda a comportarsi e pensare secondo l'ordine rappresentativo dei vincitori e lo accetti, riconosca che quella è la Legge, come i soldati ripetutamente dicono agli abitanti del villaggio, prima di abbatte la casa. Basel deve combattere contro questa percezione che ha dalla sua il potere e la forza, deve combatterla dentro se stesso, contro la depressione e l'inclinazione all'apatia che confessa di provare nei momenti peggiori.

La dissimmetria che incrina ogni piega della vita non risparmia neanche l'amicizia tra Basel (il regista palestinese) e Yuval (l'ebreo). Questi ha libertà di movimento e l'altro no, e dunque non gli è davvero possibile comprendere l'amico fino in fondo, nonostante il suo impegno totale. La separazione passa anche dentro le anime più solidali. C'è chi è soggetto per nascita e diritto (l'ebreo) e chi deve conquistarsi con grande fatica la propria soggettività (il palestinese). Merito dei registi aver fatto anche della loro amicizia un oggetto di rappresentazione, senza alcun melenso sentimentalismo.

All'espropriazione dello spazio, corrisponde quella del tempo. Agli occhi dei coloni e dei soldati i palestinesi sono arretrati, relitto di un passato finito, ed anzi *non hanno storia*, sono una non-storia. Il tempo storico appartiene ai vincitori, in cui si incarna la modernità occidentale, mentre il palestinese vive in un tempo ciclico, ripetitivo, incapace di innovazione. Così si può interpretare lo stupore misto alla rabbia che affiora dalle parole e dalle espressioni dei soldati. Essi letteralmente non capiscono la "testardaggine" degli abitanti a rimanere legati alla terra in cui sono nati. Il tempo dei domi-

natori è quello della *produzione* (di merci, novità, eventi, politica e leggi), mentre quello dei dominati appartiene alla *conservazione*: esso non fa che ripetere la base statica della natura, oggetto manipolabile dello sviluppo che altri dirigono. La storia dei dominati palestinesi è una storia naturale. Il colonizzato viene espropriato e alienato da sé, perché il suo lavoro, quando gli è concesso, alimenta comunque un tempo che non gli appartiene, per uno Stato che non è il suo. Ho scritto altrove sulla logica asimmetrica della colonizzazione.<sup>1</sup> Qui mi limito a sottolineare la vile propensione dei governanti occidentali a fare in Palestina una guerra per procura (in questo caso gli Israeliani contro i Palestinesi), invece di fermare la violenza con trattative possibili e un intervento di pace. Hanno la vista corta. Procedendo in questo modo il loro coinvolgimento diretto diverrà inevitabile, con conseguenze distruttive che è difficile immaginare. Nel 1934 uno dei più grandi filosofi ebrei del '900, Emmanuel Levinas, scrisse un breve saggio sulla *Filosofia dell'hitlerismo*, per mettere in guardia gli Europei d'allora di fronte alla crescente spirale della violenza. E poi successivamente un saggio sull'*Evasione*: non una fuga, ma al contrario l'appello a fuoruscire dall'*Inchiodamento* della violenza mimetica, in cui vedeva precipitare i suoi contemporanei e che oggi in Palestina sembra procedere senza freno. *No Other Land* chiede non solo agli Ebrei e ai Palestinesi, ma anche a noi di muovere con urgenza in questa direzione, e di non illuderci che il vento dissolutivo delle nostre democrazie si arresti da solo, senza una assunzione di responsabilità e un'insorgenza di potere costituente alternativo alla barbarie in atto.

<sup>1</sup> <https://www.altrapolarivista.it/2023/10/18/mario-pezzella-fermare-la-spirale-della-violenza/>

# SITUAZIONI



# Per un'ecologia della riparazione

*Achille Mbembe*

## *La terra mondo in comune e l'eredità diasporica<sup>1</sup>*

«Quello che vorrei fare è condividere con voi un insieme di riflessioni la maggior parte delle quali derivano dal mio lavoro di ricerca attuale sui Futuri della vita e sui Futuri della Terra e da quello che chiamo l'emergere di una coscienza planetaria, un termine che vorrei ben distinguere dai vecchi concetti di universalismo e anche di cosmopolitismo. La riflessione su un mondo comune e su come farlo nascere è da molto tempo in relazione alla questione diasporica, perché l'emergere delle comunità diasporiche è stato visto come una manifestazione di quello che un mondo comune potrebbe essere grazie al movimento delle persone, alla loro mobilità.

Suggerirei che uno dei modi per pensare il fatto diasporico e l'idea di un mondo in comune – che dopo tutto resta un'aspirazione – è di tornare a qualcosa che noi umani tendiamo a dare per scontato e cioè il fatto della nostra esistenza sulla Terra. In realtà la Terra è il terreno stesso della nostra esistenza. Noi viviamo sulla terra e da nessun'altra parte, perché di tutti i pianeti la Terra è l'unico – almeno per il momento – dove forme complesse di vita sono possibili.

Tutto ciò potrebbe sembrare irrilevante ma non lo è – perché? Perché abbiamo ereditato un modo tradizionale di pensare in cui la terra è prevalentemente considerata come una ricchezza naturale che sta lì per esser conquistata e di cui impossessarsi. E il

<sup>1</sup> Testo ripreso dal sito del gruppo di ricerca “clinica della crisi” (<https://clinicadellacrisi.home.blog/2020/11/09/per-unecologia-della-riparazione/>). La trascrizione e traduzione italiana di questo intervento di Achille Mbembe è stato tenuto per il programma pubblico delle Diasporic Schools, organizzato dal Kunstenfestivaldesarts di Bruxelles, che preannuncia la direzione delle sue attuali ricerche. La trascrizione è di Fabrice Olivier Dubosc.

risultato di questo processo di parcellizzazione della Terra viene codificato come legge – il fine ultimo di questa codifica è di determinare quale sia la propria parte, e chi si debba appropriare di quale territorio. In altre parole la terra sta lì per essere presa, per essere suddivisa, per essere posseduta e infine per essere saccheggiata. Dopo aver preso possesso della nostra parte di terra creiamo frontiere che devono segregare, dividere chi sta dentro e chi sta fuori, e di fatto questa è la storia della espansione e della colonizzazione europea dal quindicesimo secolo in poi. Il mondo esterno all'Europa è stato considerato per tutti questi secoli come uno spazio libero, nel senso di un'area aperta all'occupazione europea, dove guerre di conquista, espropriazioni e, se necessario, sterminio potevano accadere.

Se siamo davvero interessati a un'idea di un mondo comune o a un mondo in comune dovremmo abbandonare questo genere di concezioni della terra. Dovremmo invece ripensare la Terra non come una massa di materia – certo è anche quello – ma come una casa e un rifugio per tutti quelli che la abitano, umani e non umani. Quello che dobbiamo fare è immaginare delle modalità di essere nel mondo e di abitare il mondo in cui ci occupiamo consapevolmente della terra.

Ma cosa ha a che fare tutto ciò con le comunità diasporiche?

Vorrei condividere una serie di osservazioni riguardo alla più antica diaspora africana di epoca moderna, quella verso l'America. A causa dei lunghi secoli di schiavitù la terra non è quasi mai stata considerata come quella vasta estensione che è – come quel deposito di vita abbondante che la Terra di fatto è o in ogni caso dovrebbe essere. A causa di questi secoli di schiavitù la Terra è stata interpretata come uno spazio di segregazione piuttosto che come uno spazio di rifugio e protezione. Questo è stato particolarmente vero negli Stati Uniti.

Ora come sapete uno sviluppo cruciale negli Usa è stata la nascita nel 2012 dell'organizzazione *Black Lives Matter*. Ciò è accaduto dopo la morte di Trayvon Martin e Michael Brown. Non sono stati gli unici a perdere la vita, la lista dei morti è quasi infinita. Il che solleva la questione di perché alcune morti segnino l'epoca o la nostra immaginazione più di altre. Ma questa è una cosa che potremmo discutere più tardi. Quel che voglio dire è che non c'è modo che la questione della Terra, della sua abitabilità, o che la questione delle diaspore africane odierne possano essere affrontate senza riferimento a *Black Lives Matter*, una organizzazione che riunisce tutti quelli che vogliono protestare contro le uccisioni arbitrarie di neri in America. Un fenomeno tra l'altro, quello dell'uccisione di neri, che non è assolutamente limitato agli Stati Uniti.

Ora devo aggiungere che ci sono molti tipi diversi di diaspore. Diaspore religiose, diaspore commerciali, diaspore intellettuali. La specificità delle nostre è che nascono come conseguenza del commercio di schiavi e dunque sono diaspore nate da traumi storici profondi, nate sotto il segno di una delle forme più profonde di disumanizzazione e sterminio, nate cioè nel crogiuolo di due cose: il capitalismo e il razzismo. Potete dunque vedere che anche solo col suo nome *Black Lives Matter* esprime la preoccupazione per come vengono trattati gli afrodiscendenti americani. Ma al di là del caso specifico degli Usa, mi sembra che *Black Lives Matter* esprima anche una preoccupa-

zione sul modo in cui le nostre diaspore e le persone nere in generale – ovunque siano, incluso in Africa – sono private di dignità e di diritti umani fondamentali.

Ovunque africani e afrodiscendenti devono far fronte a una maggior vulnerabilità fisica, all'arresto, alla deportazione, all'incarcerazione, a essere fermati, a essere immobilizzati e questa è una realtà di massa. Le loro vite sembrano di poco valore – basti pensare alle sparatorie gratuite della polizia, agli atti gratuiti di aggressione e insulto. Aggiungerei che tutto ciò è una caratteristica cruciale non solo della realtà americana contemporanea, ma anche di quella nigeriana, keniota, camerunense, brasiliana, francese, tedesca, belga, italiana – si tratta di una questione planetaria.

Storicamente tutte queste caratteristiche appartengono alle società coloniali e schiaviste. Sappiamo bene che in queste società i neri non venivano considerati cittadini. Dal punto di vista giuridico erano governati da statuti speciali. Per esempio con i cosiddetti “*Black Codes*” durante la schiavitù e i “*Codes de l'indigenat*” durante il colonialismo. Entrambi i codici testimoniano che queste categorie di persone non avevano importanza – lasciandoci in eredità la percezione che anche se un domani la loro dignità e diritti umani fondamentali fossero riconosciuti potrebbero essere molto facilmente ignorati.

Entrambi questi testi giuridici – *Black Codes* e *Native Codes* – incorporarono nella legge una precarietà fondamentale, istituzionalizzando l'imprevedibilità delle vite... per quale motivo? Si presumeva che [queste vite] appartenessero a una diversa categoria di umani. Questa era una caratteristica cruciale delle società schiaviste e coloniali... società in cui i linciaggi erano comuni, in cui la giustizia dei vigilantes era la norma, specialmente nel XIX secolo.

Così, riflettere sulle diaspore africane ci obbliga a riflettere sul legame di continuità che esiste tra il presente e il colonialismo e la schiavitù, ma con questo legame intendo sottolineare una realtà onnipresente, quella per cui in un solo istante, a causa della sola nerezza, la vita può essere drammaticamente minacciata o tolta, o esposta a una morte prematura... è questo che intendo quando parlo di un legame ininterrotto tra il momento presente e il colonialismo e la schiavitù.

Così per ripensare la modernità diasporica da una prospettiva africana o nera dobbiamo riconoscere questa insicurezza fondativa a cui le persone di origine africana devono far fronte – e non importa dove siano – per la loro sicurezza fisica e per difendere la loro integrità corporea e psichica e le condizioni che sono costretti a sposare in contesti resi sempre inospitali e inabitabili. Questa è la prima serie di considerazioni che volevo condividere rispetto al tema di un globalismo riparativo.

*Il razzismo come disordine relazionale fondante  
che tenta di sopprimere la colpa e la possibilità di riparare*

«Lasciatemi ora passare a una seconda serie di osservazioni.

Ripensare la moderna diaspora africana e ripensare da questa prospettiva l'idea di

un mondo comune o di un mondo in comune significa una seconda cosa: se, come sostengo, le logiche di inospitalità e inabitabilità sono state così centrali nella nostra esperienza del mondo, nella nostra esperienza come abitanti della terra, è anche vero che le diaspore e le comunità africane non si sono rassegnate a questo stato di fatto.

Voglio dire che innumerevoli lotte politiche dei neri o a favore dei neri in generale hanno certamente tentato di garantire i diritti civili e politici fondamentali. E nella maggior parte dei casi – anche se non in tutte – queste lotte sono state vinte. Ma come è dolorosamente evidente, la schiavitù e il colonialismo possono anche essere stati aboliti formalmente, dovrei aggiungere l'apartheid a questa trinità, ma il razzismo non è stato eliminato – nemmeno in Sud Africa, il paese dove i neri sono maggioranza e governano su un numero significativo di bianchi molto potenti, potenti in termini di capitale economico, finanziario, materiale, culturale e intellettuale.

Potenti anche nei termini delle dense connessioni con cui controllano i luoghi centrali della forza lavoro. Ora il razzismo non solo non è stato eliminato ma aumenta ovunque nel mondo. Questa è una questione che dobbiamo affrontare con la massima urgenza se siamo seri nel desiderio di costruire un mondo in comune o un mondo comune.

La questione che non possiamo più rimandare è di chiederci perché il razzismo, in questo caso il razzismo bianco contro i neri, ha acquisito la durata che ha oggi, una durata che sembra resistere ad ogni molteplice evidenza, scoperta o qualifica, comprese quelle addotte dalla scienza e dalla stessa ragione. Chiederci perché – con forse la sola eccezione della casta – solo il razzismo – per utilizzare un termine coniato dal mio amico Arjun Appadurai – chiederci perché il razzismo sia un tale mostro di resilienza.

Quali sono i meccanismi che mantengono in piedi il razzismo? Credo che *Black Lives Matter* ci obblighi a ripensare le politiche diasporiche nella nostra epoca, le politiche di una Terra futura, da questo punto di vista, dall'esperienza fondamentale dell'insicurezza e della vulnerabilità. È chiaro che, per molti di noi, queste preoccupazioni sono per così dire ontologicamente prioritarie rispetto a qualsiasi politica di integrazione o di diritti civili. Perché queste preoccupazioni descrivono una realtà politica più profonda, dove l'integrità corporea, fisica e psichica non è mai del tutto sicura. Significa vivere con la minaccia permanente che il tuo stesso corpo, che la tua integrità corporea e psichica possano esserti sottratte in qualsiasi momento. Si tratta di un'incertezza radicale che circonda la logica dell'esistenza. E questo mi fa dire che queste questioni ontologiche sono prioritarie rispetto a ogni logica di integrazione e di lotta per i diritti civili. E di fatto a me sembra che il lavoro che fa il razzismo, nelle sue modalità più elementali e primitive e nelle sue radici inconse, è di costantemente attivare, di costantemente aggiornare, di costantemente rieditare e rimobilitare queste minacce, le minacce permanenti all'integrità fisica, corporea e psichica. Il razzismo consiste proprio in questo, questo è il lavoro che sente di dover mettere in atto.

Direi che questo fa del razzismo una forma di disordine relazionale – un disordine relazionale nel senso di una prospettiva che non riesce a riconoscere i neri o le persone

di discendenza africana, di riconoscerle come esseri umani singolari per quello che sono e non come emanazione di bisogni bianchi, di desideri bianchi, di fantasie bianche.

Questo è il primo motivo per cui sostengo che il razzismo, il razzismo contro i neri in particolare sia una forma di disordine relazionale. Il razzismo, nella sua tenacia e apparente intrattabilità, dev'essere considerato in questo modo. Perché il razzismo non è solo una costruzione sociale, certamente è anche quello, ma non solo; come dicono alcuni è come la crepa nella Liberty Bell (famosa campana simbolo del movimento abolizionista che ha effettivamente una crepa, nNdT).

Il razzismo è fondativo per il tipo di ordine mondiale reso possibile ed ereditato dalla schiavitù e dal colonialismo. Il razzismo non solo abita le menti ma ha anche una realtà psichica propria, le proprie regole e logiche. Ma ancor più importante, i meccanismi che potrebbero allentarlo restano segregati nell'inconscio. Ciò che testimonia è un'insaziabile domanda di razzismo nel nostro mondo contemporaneo. Per quale motivo le cose vanno così? Se non perché il razzismo serve a sopprimere la colpa? Perché soffoca la possibilità di identificazione empatica e da questo punto di vista il razzismo è un apparato psichico cruciale nell'assicurare – per esempio nel caso degli Usa – che non venga messa in discussione l'idea di una nazione suprematista bianca che esclude ogni idea di riparazione.

Quando parlo di una domanda insaziabile di razzismo nel mondo oggi, a cosa alludo se non alla possibilità di non sentirsi in colpa, di essere razzisti in modo del tutto impenitente?

### *Il divenir nero del mondo – disarmare l'appartenenza*

Vorrei ora affrontare una terza serie di considerazioni prima di passare alla discussione. All'inizio parlavo dell'esperienza diasporica africana. Il fatto è che con le politiche antimusulmane, con le politiche antimigratorie quello che stiamo sempre più osservando dappertutto è il dispiegamento ovunque di una straordinaria crudeltà contro popolazioni minoritarie, a prescindere dal colore, dal colore della pelle. È ciò che ho definito nella mia 'critica della ragion nera' come la potenziale universalizzazione della condizione nera. Il modo in cui i neri venivano trattati si applica sempre più a persone che da un punto di vista fisico e visibile non sono considerate nere. Mi sembra che qui si rinnovi la vecchia questione di determinare chi appartenga e chi non appartenga a un dato contesto.

Per alcuni solo quelli di un medesimo ceppo vi appartengono. Per altri vi appartengono solo quelli a cui è stato concesso un documento ufficiale dallo stato. E da quel documento scorrerebbero diritti e vita.

Quello che stiamo vedendo è un modo di costruire l'appartenenza.

E tutto ciò non accade nel vuoto: accade in un momento in cui innumerevoli regimi antidemocratici vanno al potere ricevendo una sorta di investitura democratica, ac-

cade in un tempo in cui lo Stato si prende il potere assoluto di definire l'affiliazione, l'appartenenza, e l'esistenza legale, e questo processo si sta sviluppando a un ritmo senza precedenti.

Per rendere tutto ciò possibile, è necessario uno sforzo sistematico che prenda di mira alcune categorie della popolazione...

Lo Stato diventa lo sponsor di ogni sorta di violenze nel prendere di mira i leader di alcune comunità, le loro istituzioni, imponendo la loro segregazione in nome della pace e della sicurezza. In altre parole numerosi Stati stanno attivando l'organizzazione di orde, mobilitando dispositivi legali e burocratici polizieschi e militari, nell'intento di ridurre numerosi strati della popolazione a esseri a malapena umani.

Questo accade in un momento in cui proliferano i conflitti. E tuttavia la possibilità di accordarsi sulla legittimità o illegittimità dei conflitti stessi si sta erodendo. Il numero di conflitti che possono esseri contenuti all'interno di un processo politico, quel numero sta diminuendo ovunque molto rapidamente. Di conseguenza posizioni opposte non possono più coesistere all'interno di un ordine discorsivo e istituzionale e ancor meno all'interno di uno spazio simbolico condiviso.

Quello che sto sottolineando è che nella nostra epoca le fondamenta normative minime condivise per una vita democratica stanno evaporando e insieme ad esse le soglie di coerenza minima e di accuratezza empirica – nel senso che non siamo più d'accordo su ciò che è vero e su ciò che è falso, su cosa sia finto... non che fossimo d'accordo su tutto in passato, ma vi erano determinati meccanismi attraverso i quali quel genere di disaccordi potevano essere regolati.

La novità è che punti di vista antagonisti e quasi inconciliabili sulla realtà sociale tendono a prevalere, e le democrazie liberali parlano sempre meno nel linguaggio della negoziazione e sempre più in quello della soppressione. Cosa che mi porta a farmi delle domande sul futuro della dimensione politica, e, potremmo aggiungere, delle politiche.

Sembrerebbe che abbiamo ereditato due concezioni cruciali della dimensione politica. Nella prima accezione, la politica includeva la dimensione conflittuale che era considerata intrinseca alle relazioni umane, coinvolgeva decisioni che comportavano o di raggiungere un consenso o di arrivare a una scelta tra alternative.

Ora ci sono sempre più conflitti per i quali non esistono soluzioni razionali o per i quali non può essere raggiunto un consenso razionale. Le alternative stesse non sono semplicemente conflittuali – sono inconciliabili.

Questo era il primo concetto del politico, ereditato dalla modernità. Ce n'era un altro in cui il compito della dimensione politica era quello di organizzare una coesistenza pacifica, di renderla possibile. E la coesistenza pacifica era resa possibile nella consapevolezza che le sue condizioni erano sempre instabili, e che il ritorno della conflittualità era sempre possibile.

Oggi, simili ordini politici e sociali, apparentemente stabili, affrontano la possibilità di cader preda di spirali di violenza, alcune delle quali sono inconciliabili e allo stesso tempo ineliminabili. Mi sembra che in tal modo le democrazie liberali finiscano in

un vicolo cieco a meno che non riescano a rigenerarsi e uscire dal dilemma mortale tra inconciliabilità e ineliminabilità.

Per sfuggire a questo dilemma abbiamo bisogno di impegni minimi condivisi – forme di vita se preferite o schemi concettuali. Dobbiamo concordare che una serie di credenze collettive non sono accettabili come nel caso del razzismo, come molte altre a partire dal sessismo e così via.

Credo anche che ci tocchi re-immaginare una sorta di impulso a riparare. Se avessi tempo, potrei condividere con voi l'esempio del Sudafrica non perché sia un successo – non lo è – ma perché ha proposto un'immagine di abitabilità e coesistenza che sarebbe un errore trascurare.

Lasciatemi concludere brevemente – abbiamo assolutamente bisogno di costruire un mondo comune e un mondo in comune... quel mondo in comune, quella comunanza, dev'essere composta, dev'essere messa insieme, elemento su elemento, attraverso molte prove e conflitti – e non dovrebbe essere limitata agli umani ma dovrebbe includere tutti gli elementi o entità ritenute parte di questa composizione di un mondo comune. Solo così sopravviveremo sulla Terra e prolungheremo la nostra storia in questa parte dell'universo.»

*Ecologie della cura e della riparazione – aggiustare ciò che è rotto*

Domanda:

*«Hai detto altre volte che dobbiamo fare simultaneamente un lavoro di critica e di proposta – in questo contesto della costruzione di un mondo in comune quali proposte intravedi? Recentemente hai parlato del “diritto universale al respiro” – possiamo connettere questa cosa allo slogan di Black Lives Matters “I can't breathe” ed estenderlo alla biosfera...?»*

«Più che vere e proprie proposte c'è un lavoro preliminare che va fatto per comprendere che cosa sta davvero accadendo – cosa ci impedisce di immaginare un mondo in comune? Dato che di questi tempi ovunque si guardi c'è una richiesta insaziabile di razzismo e apartheid cioè di separazione e sopravvivenza, dovremmo chiederci: che forma prende e perché siamo giunti a questo punto della nostra storia come umanità sulla terra? Perché in questo momento la domanda di razzismo è così alta?

Questo lavoro è essenziale e questo dovrebbe far parte del lavoro della critica.

L'altra parte del lavoro della critica è la cura – le ecologie della cura a anche della riparazione. Ci sono miriadi di piccoli esempi di comunità e di individui che cercano di rimettere insieme quello che è stato rotto. Se viaggiamo nel continente africano, quello che più mi colpisce quando sono a Nairobi, a Lagos, a Kinshasa, Abidjan, Dakar, Douala è il numero di persone occupate a riparare qualcosa. Di fatto, una gran parte del mondo per restare vivo deve riparare qualcosa, riparare delle scarpe, una bicicletta una macchina, una casa, un pezzo di stoffa: certamente moltissima conoscenza

deve essere coinvolta in questo lavoro di riparazione, certamente un diverso concetto di comunità e di coesistenza tra umani e oggetti deve essere vivo in queste pratiche. Mi sembra un immenso laboratorio e se lo esploriamo con l'attenzione che merita cominceremo a vedere emergere modelli che ci allontanano da quel dilemma perverso che il mondo sta sperimentando in questo momento.»

*La sfida planetaria alle pragmatiche dell'identità*

Domanda:

*«In questa prospettiva in cui si ripensa l'agency come riparazione come vedi il pensiero coloniale rispetto a un'apertura non solo in termini di critica dell'umanesimo o dell'universalismo europeo ma in una prospettiva aperta sul futuro o come critica a un modello unico di progresso?»*

«Devo dire innanzitutto che non mi considero un pensatore postcoloniale, malgrado i miei dinieghi molta gente mi considera tale – si vede che quando lo dico non mi prendono sul serio...ma devo dirlo seriamente che non sono un pensatore postcoloniale, anche se non ho nulla contro il pensiero postcoloniale o decoloniale, anzi mi verrebbe da difenderlo, vedendolo assediato in alcune sfere dell'opinione ideologica o politica europea, specialmente in quei luoghi in cui è accusato di tutto e di nulla, come nel caso dell'accusa poco misurata di complicità con l'antisemitismo ... detto questo, il pensiero postcoloniale ha passato troppo tempo a pensare alla differenza. E, di fatto, ciò che mi distingue dal pensiero postcoloniale è che non sono così interessato alla differenza e all'identità. Penso che per certi versi siamo stati catturati dalla pragmatica dell'identità e della differenza e in questo momento specifico della storia della terra del pianeta nell'era dell'Antropocene mi sembra che il potenziale critico e politico che abbiamo debba essere diretto verso ciò che è comune, perché le sfide che abbiamo di fronte sono di natura planetaria – non è una sfida che si pone solo all'umanesimo, è una sfida a quello che chiamo in francese “*le vivant*” – il vivente. Se non siamo in grado di ricalibrare il nostro pensiero in relazione al futuro della vita o al futuro del vivente allora la nostra storia sulla terra potrebbe anche aver fine – così se il pensiero postcoloniale vuole mantenere la sua utilità dovrebbe fare questo passaggio dalle politiche dell'identità e delle differenze alla politica di ciò che è in comune.»

*Aprire l'Africa a sé stessa*

Domanda:

*«Rispetto alle questioni diasporiche nel presente come metti in relazione il momento presente con i momenti storici del passato come la negritude e il movimento panafricano – quella storia può insegnarci qualcosa in termini di politiche della diaspora?»*

«Da un certo punto di vista credo che il compito che abbiamo (quelli di noi che si definiscono africani – che si viva o no sul continente, perché l'Africa è ovunque e non scherzo quando dico che l'Africa è ovunque e che l'Africa è in movimento), il compito che abbiamo è di prendere sul serio una serie di passaggi, innanzi tutto di prendere sul serio il fatto che l'Africa è il suolo originario, la prima casa dell'umanità... e lo dico in un senso filosofico perché ci sono molte conseguenze importanti che derivano da questa proposizione. L'umano, è qui che l'umano è apparso per la prima volta e l'Africa dev'essere letta da questa prospettiva, nei termini della nostra responsabilità – verso noi stessi naturalmente, cura di noi stessi – ma anche come responsabilità verso la razza umana nel suo complesso. Le due cose vanno insieme e siamo in qualche misura responsabili, essendo stati il luogo di nascita dell'umano siamo responsabili per il destino di ciò che è umano, tanto che la svolta planetaria della condizione africana mi sembra cruciale dal punto di vista intellettuale e politico. La seconda cosa in relazione al panafricanismo e a tutti i movimenti che hai menzionato, la seconda cosa è che nessun africano o persona afrodiscendente assicurerà la sua integrità fisica, corporea psichica in nessuna parte del mondo se il continente non diventa la casa e il territorio e luogo di rifugio e protezione per il proprio popolo... se continuiamo a brutalizzare il nostro stesso popolo sul continente ci sarà ancora più brutalizzazione altrove senza alcuno scrupolo – così che dobbiamo trasformare il nostro continente in un luogo di speranza, una casa, un rifugio per chiunque stia fuggendo dall'oppressione a prescindere dal luogo di provenienza o a prescindere da chi lui o lei sia. Così dobbiamo fare questa inversione, dobbiamo avere un posto sulla terra dove essere neri non sia uno svantaggio – e un modo di farlo sarebbe di abolire le frontiere che abbiamo ereditato dal colonialismo e di trasformare il continente in un vasto spazio di circolazione perché questa è stata la nostra storia, una storia di mobilità forzata in cui ci siamo dovuti muovere su percorsi obbligati e ora è giunto il momento di muoverci liberamente.

Così mi sembra che il panafricanismo abbia posto un problema di liberazione ed emancipazione umana – e dev'essere ricalibrato e ripensato a partire dall'idea di aprire il continente a se stesso.»

*La vita futura del pianeta – le basi di una convergenza cruciale*

Domanda:

*«Quale discorso e quali pratiche sarebbero più efficaci nel creare una più ampia alleanza antirazzista per un mondo in comune in questa epoca antropocenica, al contempo nazionalista e globalizzata?»*

«Sono d'accordo sulla necessità di creare convergenze e alleanze. Se leggiamo prospettive come quelle di Du Bois, la maggior parte dei nostri antenati, implicati nella lotta globale contro il razzismo, nella lotta abolizionista per l'abolizione della schiavitù, per l'abolizione dell'apartheid, per l'abolizione della schiavitù; tutti coloro che era-

no coinvolti in quelle lotte abolizioniste insistevano sulla necessità di alleanze. La morte di George Floyd ucciso su un marciapiede in Minnesota ha portato a un grande scontento in cui i neri si sono mobilitati e non solo i neri – e possiamo intravedere, a partire da questi elementi ancora frammentari, l’embrione di una coscienza planetaria. Affinché queste alleanze solidali possano essere ricostituite dovranno essere costruite su un fondamento e questo fondamento deve avere a che fare con la vita futura del pianeta in una sorta di convergenza tra le lotte globali contro il razzismo e le lotte globali per il pianeta, perché di fatto le due cose storicamente sono sempre state connesse. Di fatto il razzismo è sempre stato storicamente, per lo meno dalla nostra prospettiva storica, una forma di disastro ecologico. Così dobbiamo immaginare nuovi modi di accrescere questo inizio di coscienza planetaria emergente che metterebbe insieme diverse forme di lotta per la vita nella nostra epoca.»

*C’è spazio per tutti*

Domanda:

*«Quale può essere il ruolo di noi meticci in questo processo? una domanda dalla Colombia»*

«Guarda, c’è un ruolo per tutti non solo per neri bianchi o per persone cosiddette miste – il punto è uscire dalla gabbia di ferro delle identità razziali o della razzializzazione che assegna alle persone una prigione dalla quale non possono fuggire e se provano a fuggirne pagano un prezzo molto alto. La prospettiva che cerco di coltivare è quella del deconfinamento, l’abolizione di tutte le frontiere comprese le frontiere identitarie e il recupero di una coscienza planetaria che gli impulsi di riparazione possono contribuire a far nascere. Così in questo genere di processo c’è spazio per tutti.»

*Attingere all’archivio profondo – il ruolo dell’Africa*

Domanda:

*«Cosa pensi dell’accelerazione dei capitali di investimento in Africa e come metterli in relazione con la necessità di sviluppare un nuovo genere di co-umanizzazione?»*

«È una grossa questione complicata. Quello che credo veramente è che dobbiamo rimettere sul piatto la possibilità di chiederci se esista un cammino per l’Africa, un cammino di uscita dalla povertà che non si fondi su ulteriori danni all’ambiente – e credo che sia possibile. Credo che buona parte dell’accelerazione dei capitali di investimento sul continente siano basati sulla predazione ed estrazione delle ricchezze dei nostri suoli. Dobbiamo istituire una rottura con quella modalità predatoria ed estrattivista e con quel modello di abitare il mondo. Abbiamo già detto come immaginare un diverso rapporto con la Terra basata sull’idea di cura, l’idea che possiamo essere custo-

di della Terra non solo per noi stessi ma anche per le generazioni che verranno dopo di noi. Un modello che poggia sull'idea di un equilibrio tra umani e non umani, che di fatto era una grande parte della metafisica africana nel periodo che precedette il colonialismo. Per dire che non entriamo nel merito di queste questioni da sprovveduti. Abbiamo un archivio profondo che non abbiamo sfruttato sufficientemente per disotterrare un certo numero di proposizioni cruciali non solo per noi ma per il mondo in generale...continuo a pensare a quell'ingiunzione intellettuale che è anche artistica – come fare cioè per offrire una via d'uscita dall'impasse presente, una via d'uscita per tutti, che esprima anche la responsabilità per il fatto che siamo i più antichi. L'Africa esprime questa posizione di precedenza, voglio rispondere così alla tua domanda.

*Farsi carico dei conflitti  
rifiutando l'ingiunzione a uccidere – rifornire le riserve immaginative*

Un'ultima domanda:

*«Dobbiamo liberare la nostra immaginazione e lo spazio dell'immaginario liberandoci dalla coscienza vittimaria e persino nel modo di immaginare tecniche e tecnologie, tecniche che a volte erano anche preesistenti – qual è lo spazio dell'immaginario nell'arte, cosa può fare l'arte o la narrativa o pratiche di questo genere?»*

Credo che l'immaginazione – come dice sempre il mio amico Arjun Appadurai – sia una delle risorse più rare e preziose specialmente oggi.

Per questo la politica della critica deve rifornire le riserve immaginative, perché esse sono severamente erose dalle forme contemporanee del capitalismo e dalle forme contemporanee di brutalizzazione – le due cose vanno insieme. Il razzismo è una delle forme di brutalizzazione – quello che fa il razzismo è impoverire l'immaginazione perché si diventa prigionieri dei demoni delle finzioni narrative e delle fantasie e delle ansietà e paure di qualcun altro. In quel contesto, le arti in genere devono svolgere un ruolo di riparazione come ecologie della cura e della riparazione: l'arte dev'essere un ingrediente fondamentale nella costituzione di quelle ecologie, il compito è quello di liberarci dalle finzioni narrative di qualcun altro, smettere di essere il prodotto della narrativa altrui e in quel senso mi sembra che possiamo prendere in carico quel disordine relazionale di cui ho parlato, un disordine relazionale – che significa andare nella direzione dell'altro e anche di noi stessi, in un processo di guarigione che non è romantico ma politico e si fa carico del conflitto, al di fuori dell'ingiunzione di uccidere – la metterei in questi termini.



# La scrittura del dolore\*

*Alessandro Poggiali*

Come sappiamo, curare il dolore, il dolore di ogni genere, è un'attitudine umana costitutiva, e non solo umana. Altrettanto lo è rappresentarlo, insieme ai tentativi, alle pratiche di cura. La letteratura soprattutto è permeata da descrizioni di dolore, da sempre. Anche le immagini lo sono e lo sono state. Ma si potrebbe dire altrettanto di ogni creazione artistica. Le arti di ogni tipo sono anche una modalità attraverso cui gli umani curano le proprie pene e ogni sofferenza. Rappresentare il dolore in ogni sua manifestazione pare essere uno dei compiti che gli umani si sono dati e sicuramente in questa prassi di multiformi espressioni della sua presenza, stanno anche le molteplici modalità della sua cura e dei tentativi del suo contenimento e controllo.

Queste considerazioni sono ovvie, ma il loro richiamo vuole essere la sottolineatura del carattere ogni volta spontaneo dell'inizio di ogni pratica espressiva – che poi prenda o no il nome di arte, interessa qui meno. Anzi, questa parola va messa fra parentesi perché potrebbe perfino essere equivoca. Dire arte imprime alle pratiche umane di espressione il connotato forte di un comparto specifico e persino professionale, istituito ormai da tempi lontani. L'arte la fa chi è nominato artista dal mondo in cui vive e da esso riceve questa qualifica per le prove che mostra.

Non intendo stare in questo ambito, ma avere la possibilità di transitare in quello che oggi appronta quasi di continuo risorse per fronteggiare, curare forme di sofferenza di natura psichica o di altro genere, con procedure specifiche. Risorse per dare espressione, dire, esprimere il dolore. Peraltro esiste un'arte-terapia che ha uno statuto psicoterapico autonomo.

Comunque mi tengo nell'alveo ormai molto ampio delle risorse di cura, e vorrei fare alcune considerazioni intorno al fatto che per alcuni, che in vario modo li subisco-

\* Estratto dal libro *Conoscere, sapere, cura di sé*, Altralea Edizioni, Firenze 2024.

no e patiscono, si considera opportuno mettere in scrittura dolori, sofferenze e lutti. Mi pare che la pratica si proponga come una sorta di abreazione che si faccia un più fidabile testo scritto, per l'autorevolezza che ha in sé la scrittura.

La sofferenza è chiamata anche qui a una presenza più certa, consistente, che ci si prospetta di ottenere oggettivandola in scrittura, chiamata a divenire essa stessa corpo sofferente, o a narrare sofferenza. Di nuovo qualcosa che cerca di uscire dalla vaghezza insostenibile delle parole, dando loro il peso maggiore della scrittura e per suo tramite dotarle di un corpo materico, sintattico, fermo.

Di più, a questo in-scriversi del dolore e delle sofferenze, si affida anche la possibilità di un'apertura che muova il possibile rinnovarsi di un orizzonte vitale. Si tratta di una suggestione che può essere accattivante, ma che in misura maggiore mi suscita perplessità e domande. Non dico lo scrivere, che può rimanere insaturo, contingente, in frammenti, quanto, piuttosto, ciò che si fa scrittura, e per essa la forma della sua necessaria strutturazione. Cerco anche di sottrarmi il più possibile alla diffusa qualunquistica e detestabile logica del: "purché funzioni va bene"<sup>1</sup>.

Vengo subito alla prima dirimente domanda già accennata sopra: è la scrittura che deve divenire corpo sofferente, essendo essa stessa sofferenza, nelle parole che adopra e nella loro sintassi, o la scrittura deve proporsi di narrare la sofferenza del soggetto che la prova e ne fa un testo? Sono due prospettive diverse, anche se i confini sono labili, e penso sia piuttosto la seconda che chiama a essere interrogata, in ragione del fatto che se la prima chiede un bel po' di talento (per restare in tempi recenti, viene in mente la raccolta di poesie Chiodi di A. Kristof, o L'anno del pensiero magico di J. Didion) e sapienza poetica e narrativa per poter esser praticata, la seconda, proprio nel suo mettersi in movimento, sollecita l'io del soggetto a organizzare i termini della struttura narrativa, con l'obbiettivo, implicito o esplicito che sia, di una riparazione del senso di sé.

Immagino la scena all'inizio del suo provarsi. Immagino quella particolare congiuntura dove con facilità accade che l'invito alla scrittura, provenendo dalle suggestioni di una cultura scritturale auto-biografica e auto-terapeutica molto diffusa, assuma la forma di un esercizio opportuno. Da lì, da questo inizio, che ha una forte impronta performativa, non riesco a non pensare che presto s'imbocchi una traiettoria che finisca nella seducente costruzione di un'espressività finalizzata, che in più si propone anche come una sorta di procedura data per il riavvio della vita.

Molto dell'uso ordinario del linguaggio è protocollato in formule già pronte e disponibili. C'è solo da augurarsi che il dolore apra delle zone di espressività diverse. Come è anche possibile e augurabile che chi soffre si apra a un'alterità, proprio dal momento che la forza naturale del vivere pare mantenere la sua incerta, e persino ottu-

<sup>1</sup> Essa mi pare la bancarotta di ogni pensare per conoscere. Il mero funzionare affonda nell'opaco della genericità. Se non è il gesto disperato di fronte a eventi radicali in cui è preclusa ogni via d'uscita, altrimenti, il funzionare purchessia, è solo opportunismo e deficit pratico-intellettuale.

sa traiettoria, in una qualche stabilità, anche se spesso solo nell'inconsapevolezza di chi soffre. Ma è dubitabile che ciò possa accadere in relazione a un fare che sia un disporre mezzi adeguati a un fine. Intendo che quella più che misteriosa alterità, di cui si può dire che sia cercata senza intenzione e di cui nessuno sa niente, non possa che essere lasciata alle sue incognite possibilità – se si vuole, a una fede, ovvero a un affidarsi, anche senza che sia fede in qualcosa.

L'apertura, in quanto evento possibile, ha ritmi, cadenze, fisionomie ignote. La narrazione invece impone regole e ritmi propri, è, diviene una procedura seduttivamente esigente, che con facilità assume l'aria di un "come se"; quando non le accada di esser dettata dal proprio interlocutore ideale, o dal suggeritore più corvivo e compiacente. La scrittura dà sempre la possibilità di mostrare una traiettoria sequenzialmente positiva. Evoca e offre ordine di cause ed effetti.

Il dolore, mentre si scrive, si riscrive nell'alveo accogliente della scrittura. Uno svolgimento che di fatto è governato da un io che ne dispone. Una forma di sapere, che come tale si chiude su se stessa. Proprio perché si può essere invitati alla prova anche da figure che hanno autorità, presenti o meno, l'invito diviene facilmente invito a una prestazione. La prestazione distrae, e la distrazione viene plausibilmente cercata da chi soffre. La scrittura con facilità diviene essa stessa l'obbiettivo.

Possiamo dire che arrivi a diventare un'esperienza straniante? Forse. Ma non so quanto sia da augurarselo. Nelle esperienze stranianti quel che si offre non sta solo nell'accedere a una diversità di percezione, ma nella possibilità della comparsa di una tale alterità e in un tale scarto ed eccedenza di percezione, che l'esito può essere uno shock insopportabile. Può accadere tutt'altro, possiamo allontanarci dalla partenza in derivate molteplici. Distrarsi davvero, passare ad altro, anche scivolare in un atto di quasi rimozione di ciò da cui si son prese le mosse, finendo poi negli assetti protettivi della lingua disponibile e a riprodurre la continuità narcisistica. Forse obbiettivo apprezzabile, visto che il dolore la danneggia. Ma di questa perdita narcisistica io voglio invece vedere le sue possibili virtù, piuttosto che la proposizione del mero restauro dell'assetto perduto. Va da sé che non ci debbano essere ingiunzioni di nessun tipo, poiché si tratta sempre di stare in territori molto delicati e difficili da maneggiare.

Certo, è da augurare che si possa recuperare un qualche senso del vivere. Ma pensare di trarlo da una pratica di scrittura sull'oggetto, a meno che essa non goda del privilegio di un consistente e sofferto talento, non corre il rischio che si muova più che altro la scorrevolezza dell'edificazione banale? Peraltro non evoco talento per perorare letteratura, ma solo per provare a salvare una qualche capacità delle parole di disporsi in apertura. Dico questo perché so che in quelle circostanze, a stento si riesce a dire qualcosa in lunghe, frammentate, difficili e soprattutto silenziose sequenze di psicoterapia, dove peraltro, ed è cosa della massima importanza, il giro comunicativo è particolarmente ampio e allentato, poco stringente intorno alla cosa.

Questa esperienza della ferita, incerta, intima, e scomposta, evento assoluto e ogni volta unico, nell'organizzarsi in scrittura che diviene la via, non rischia di farsi maniera

mondana, modello edificante? O che, per la stessa scrittura, il dolore non si perda nell'astrazione? O non finisca nel cono d'ombra dell'impostura che l'autobiografismo imperante si porta dietro?

Peraltro da tempo la lingua che usiamo patisce un deperimento che pare inesorabile. La pochezza, la genericità desolante delle parole nel dire emozioni e sentimenti di ogni tipo è ascoltabile ovunque.

Del possibile evento di un'alterità che sia apertura, le ferite sono il sacco amniotico e la levatrice; ma ciò che può nascere avviene secondo tempi e modi non posseduti da alcuno, si tratta di una gestazione lunga e sconosciuta, dove il silenzio ha un'importanza decisiva.

Solo l'amore (agàpe più che eros) e l'amicizia, che siano riconoscibili e accoglibili dispongono all'apertura. E nondimeno, l'esercizio della medesima sollecitudine verso se stessi: ovvero il necessario indebolirsi del dominio appropriativo dell'Io sull'intero Sé. Va lasciato che le ferite espropriino dal possesso di sé. La loro generatività è nel registro del negativo, esse disorientano, scompongono la modulazione prevalente dell'ordine narcisistico. L'invito alla scrittura espone all'opposto. Quel che può venire è per ciascuno eminentemente idiomático, com'è il senso che viene dato a tutte le ferite; ma l'idioma non è maneggiabile per il soggetto stesso, che ne è semmai governato, e non di meno, sorretto, se gli vien dato il permesso.

Del resto, quanto il dire le esperienze dolorose sia difficile e precario fino a far patire fatica e sgomento, lo sa bene chiunque si trovi solo a provare a dirle. Lo smarrimento per la vacuità, la lontananza delle parole disponibili, l'estraneità che risuona nel pronunciarle, la loro inattendibilità, il vuoto di senso che veicolano, non solo per l'alterità massimamente sconosciuta del continuare a vivere, ma per l'alterità del dolore, irraggiungibile dalle parole. Continuamente esse vorrebbero evocarlo in chi prova a dirle e in chi le ascolta. Piuttosto accade che chi dice spesso adopri le parole facilmente in uso per proteggere il nucleo indicibile della propria sofferenza dalla pressante estraneità di chi le ascolta e di se stesso che le sta dicendo. Viene da pensare che spesso, piuttosto che provare a dire la propria intimità dolorosa, s'imponga di tacerla. Non sto citando Wittgenstein. Le mie notazioni vogliono solo essere problematiche. Peraltro non penso si debba e si possa solo tacere. Il tacere è una mossa contingente, nell'attesa indefinibile di poter dire. È che il dire è indispensabile quanto fallace e deludente. Lo scrivere spesso è illusorio e artificioso.

Mi rendo conto che a fronte di queste note che vertono su di una piccola prassi scritturale auto-terapeutica possa apparire fuori proporzione riferirmi alle pagine che M. De Certeau [cit., tr. it., 2001] dedica al tema scrittura, soprattutto rispetto alla misura storico-antropologica che egli è arrivato a cogliervi.

Del processo che disegna le frastagliate vicissitudini antropologiche occidentali dalla prima modernità in poi, De Certeau pone in evidenza quanto la progressiva intensificazione della presenza della scrittura abbia finito, nel corso di alcuni secoli, per

acquistare egemonia su ogni altra forma di rappresentazione ed espressione umana. È anche nella densità d'implicazioni di questo processo che De Certeau vede le condizioni che favoriscono il prender forma della stessa soggettività moderna. La pagina bianca è

«uno spazio proprio che circonda un luogo di produzione per il soggetto [...] un luogo sciolto dalle ambiguità del mondo, che presuppone una sfera di attività [...] un intervento parziale ma controllabile. Una separazione si opera così nel cosmo tradizionale [...] l'instaurare, attraverso un luogo di scrittura il controllo e l'isolamento di un soggetto davanti ad un oggetto» [pp. 198-199].

Nella scrittura la parola solidifica il proprio legame con la cosa, sembra la faccia esistere come cosa definita, certa e posseduta. Tutto si scrive e tutti scriviamo per attestare potenziare e corroborare presenza, certificare mondo, e presenza in esso. Dare evidenza all'essente proprio in quanto soggetto con ogni suo fare ed essere, e che sia socialmente riconoscibile e legittimo. Tutto del mondo e della sua riproduzione è scrittura, digitale o no che sia. La vita di noi tutti lo è, moltiplicata in scrittura, prodotta ovunque e in ogni modo. Quell'impianto (*Ge-stell*) tecno-burocratico organizzato che procede verso il suo misterioso culmine indefinitamente approssimabile, e che un numero consistente di pensatori e artisti, dalla metà dell'Ottocento in poi, ha descritto e interpretato in più modi, iscrive, tramite documentalità scritta la vita di ognuno legandola alle vite altrui e all'ordine del mondo. *Scripta manent*. Tanto più l'antico motto è divenuto un esergo universale.

Pur assai ampio, quanto poco circoscrivibile, lo spazio delle parole in voce ha perso via via e inesorabilmente affidabilità: quelle mere onde sonore permangono nella misura della presenza di un apparato uditivo disposto alla loro accoglienza, ma sufficientemente prossimo. Se manca, o non ascolta, esse si disperdono nel nulla. A meno che pratiche di registrazione non diano loro un corpo utilizzabile tramite le proprie pertinenti tecnologie.

Dalla prima modernità in poi, la scrittura diviene una delle risorse di cui sempre più il soggetto di tanto s'impossessa di quanto ne viene posseduto, secondo un registro di auto-etero-poiesi via via dominante. Esso trova nella scrittura il luogo e i modi della produttività del suo stesso essere:

«L'isola costituita dalla pagina è un luogo di transito in cui si opera un'inversione industriale: ciò che vi entra è un "ricevuto", ciò che ne esce è un "prodotto"» [p. 199].

Un'altra funzione, altre risorse e un altro senso e presenza della scrittura e dello scrivere vengono a imporsi e chieste a colui che diviene il soggetto della modernità. La scrittura diviene necessaria, intrinseca e circoscritta a quella «produttività del fare» che acquista progressivamente centralità nel disegnare l'antropologia occidentale, e

tanto che finisce per essere tramite non secondario di cambiamento della sua fisionomia, contribuendo a esaurire, fino a svuotarlo, lo spazio di fede e di affidamento in cui si tenevano le vite.

Se «Dire significa credere», come suona il titolo icastico di un paragrafo del testo di De Certeau [cit., p. 269], l'esserci umano, il suo dire il dolore e il piacere, si ricomprendeva in un credere, che non è più riuscito a sostenersi tramite l'affidamento alla parola ricevuta, trovata per fede nell'ascolto che, per un tempo lunghissimo, è stata la Voce del Libro di tutti i libri (riprendo il titolo, Adelphi 2019, dato da R. Calasso a un suo testo in racconto della Bibbia); e di seguito, per l'ascolto del Verbo evangelico (di nuovo voce prossima, addirittura accanto, divenuta poi scrittura anch'essa. Però senza poterne dire la durata temporale. Si rimane sempre incerti quanto il suo tempo sia durato. O se sia possibile dire che è udibile oggi, e semmai in che modi e forme).

Se l'antropologia del nostro mondo e della sua storia (ma nondimeno, insieme a quella che noi scriviamo indagando su ogni altro mondo), progressivamente si è declinata in scrittura, testo, libro, documenti, questo è avvenuto incrementandosi anche al seguito della perdita delle parole udite, ascoltate, ricevute dalla voce di un Altrove perso, proveniente da quel grande Libro che offriva, sollecitava, non tanto la sua lettura, quanto piuttosto l'ascolto di una Voce. Quella che era la scrittura per eccellenza, che già si proponeva come un processo di razionalizzazione di una tradizione orale, in realtà parlava e disponeva all'ascolto. Di essa De Certeau, sobriamente, dice che proferiva una

«parola che poco a poco non si comprende più, che s'è alterata attraverso le corruzioni del testo e le metamorfosi della storia [...] La voce alterata o estinta è questa grande Parola cosmologica di cui ci si accorge che non arriva più: non attraversa la distanza delle epoche» [pp. 201-202].

Con la sua perdita si perde l'identità che se ne riceveva. Essa ora «dipende da una produzione, da un percorso interminabile [in cui] “L'essere si commisura al fare”» [p. 202]. La scrittura è elemento portante di questo fare produttivo che impegna in modo passivo o attivo ogni vita.

Lo scrivere legittima e imprime produttività ai pensieri. Scrivere si colloca in quel regime del fare che produce l'uomo stesso come attore unico e razionalmente orientato a perseguire finalità che in svariate direzioni e forme s'impongono necessarie. Esso è una potenza che attesta la soggettività moderna. Non per caso la scrittura si amplia, in vertigine, con lo svilupparsi del modo di produzione capitalistico, fino a far pensare di poter essere, per il pensare stesso, quel che è il capitale per l'impresa.

De Certeau ci dice che la scrittura la ritroviamo anche centrale nella figura di quel Robinson Crusoe impegnato a cercare di sopravvivere sull'isola del suo naufragio. Il naufrago, nel suo venire a capo della propria condizione di derelitto, è eletto da De Certeau a mito costitutivo della modernità [pp. 200-201].

Robinson fa di quella sperduta e ignota isola la pagina bianca che circonda lo spazio “proprio” di un luogo di produzione per il soggetto, dove si esercita l’incerto, sgomentato fare di colui che cerca di appropriarsi dell’isola de-scrivendola. Il suo obbligatorio stato di autonomia di uomo solo e smarrito, davvero gettato su di un lido misterioso, diviene l’epitome di una condizione originaria di smarrimento. Robinson deve fronteggiare lo spessore denso del reale che lo circonda, e che, ben di più, circonda il suo sguardo indagante e il suo soliloquio in continuo fallimento e lutto per la mancanza dell’interlocutore. Egli inizia un diario dove la scrittura, il produrre del suo scrivere, insieme al produrre del suo fare pratico, sono uno scrivere e de-scrivere a se stesso la sua isola, esplorarla, stabilire punti, fissare appunti, cercare di allontanare l’angoscia per l’alterità radicale e minacciosa che essa è. È in questa chiave, colma di suggestioni moderne, che Robinson e la sua isola divengono l’avventura comune a «tecnici senza voce e al sogno di fanciulli desiderosi di creare un universo senza più padre» [p. 201].

Tutti noi siamo immersi nei segni di questo interminabile passaggio, senza che se ne abbia una gran consapevolezza.

Quel che soprattutto si rende visibile oggi è quanto i segni di questa compiutezza impossibile finiscono col rifluire nelle forme spettrali o negli impasti sfigurati delle disposizioni con cui si accede a quegli atti liturgici che ancora e con frequenza sono chiamati ad alonare di sacro snodi decisivi della vita: nel kitsch disperante dei battesimi, comunioni, matrimoni, in molte imbarazzanti pratiche funerarie, in cui pure si prova ad affidare la fine della vita ad altro che alla terra e alla cenere.

Certo si può anche pensare che in quelle circostanze si renda presente la percezione e il sentimento di uno scarto dall’ordinarietà della vita, forse l’eco di un’apertura inusitata. Ma nell’affidare quel sentimento alle prassi disposte per poter esprimere il sacrosanto della gioia e del dolore che accompagnano le congiunture del nascere, dell’accedere al vivere e del morire – proprio lì, nei luoghi-comuni delle prassi date, accade che quel sentire in gioia e dolore si perda nei seducenti richiami di sovrastanti abitudini mondane. Esse inducono ogni soggetto a esporsi in quell’ordine inesorabile dello spettacolo in cui egli si specchia e concepisce sé. Quell’ordine è come fosse divenuto una macchina trascendentale, l’a priori di un registro nel quale le vite si svolgono e si significano.

D’altro canto, possiamo esser presi inaspettatamente da scene in cui siamo esposti a esperienze particolari e completamente diverse. Può capitare che avvenga di esser presi da un moto di commozione impreveduto, nel trovarsi davanti l’improvvisa epifania di qualcosa dei resti di quella fede. Casualmente può accadere d’imbattersi nelle minuscole sequenze di tracce di parole scritte su tombe di semplici umani – davvero povere anime, perlopiù contadini, pescatori, artigiani, o altri che siano di provata gran fatica e humilitas del vivere – nelle preghiere in ringraziamento apposte agli ex-voto, davanti a tabernacoli malmessi, piccole chiese sparse, luoghi lasciati, come si usa

dire, all'usura del tempo, nei cimiteri di campagna abbandonati, addirittura trovarsi presenti nei resti di cimiteri dimenticati di paesi di mare, brutalmente dismessi a colpi di ruspa. Tombe ridotte a frammenti divenuti ciottoli di spiaggia, su cui può capitare di stare, in vacanza. Lì improvvisamente scorgere frammenti di date, evocazioni di salvezza, nomi consunti che aggrediscono chi l'incontra, stranianti. Chi s'imbatte in questi dimessi, danneggiati poveri luoghi, si trova come a tentare di resuscitare quei nomi e parole del credere e della fede. Nel vederli nominati, apposti in scrittura usurata, dispersa, vilipesa, povere tracce di materia danneggiata, si dicono i resti, i frammenti di quell'affidamento – come chiedessero per la pietà che muovono parole che mancano. La perdita sembra comparire in luoghi sparsi e languire infinitamente in nomi, tracce di vita, di fatiche e di piccole pudiche virtù accennate e depositate in speranze pressoché cancellate.

# There is the alternative. Verso una nuova fenomenologizzazione della modernità

*Francesco Ciuffoli*

## *1. Fine di un'epoca e modernità: un bilancio<sup>1</sup>*

Un'epoca della modernità s'è ormai, a nostro avviso, conclusa. Il capitalismo è infatti divenuto capitalismo universale. [...] la modernità capitalistica, che almeno dal XVI secolo aveva significato [...] crescita progressiva della ricchezza e allargamento dei beni primari a masse sempre più estese di popolazione, sia venendo ormai estenuandosi come paradigma storico indiscutibile della crescita del progresso. Definiamo infatti 'età delle catastrofi' il periodo storico nel quale l'umanità si accinge a entrare, o meglio nel quale è già entrata.<sup>2</sup>

Estremamente chiarificatore dei tempi strani e inquietanti che corrono, quest'introduzione che apre il saggio di Marco Gatto e Roberto Finelli, *Il dominio dell'esteriore* (Rogas, 2024), ci permette non solo di introdurre ma anche di comprendere immediatamente il focus di indagine attorno a cui si svilupperà l'intervento qui proposto. Tentando non solo di indagare limiti e potenzialità del discorso sull'*after-postmodernism* ma anche di proporre nuove possibilità di sviluppo tanto teoriche quanto pratiche – in particolar modo per quanto concerne determinate dinamiche di taglio sociologico e urbanistico –, in questo testo si cercherà con un orientamento filosofico di porre l'atten-

<sup>1</sup> Il seguente testo in versione ridotta è stato precedentemente presentato come intervento presso l'International Conference on Political Sociology, "Democracy and Society: Challenges, Risks and Opportunities for Contemporary Democracy", Bologna, 2024.

<sup>2</sup> Roberto Finelli, Marco Gatto, *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Rogas, Roma, 2024, pp.9-10.

zione verso alcuni dei più occulti e spesso ignorati aspetti della relazione tra spazio e individuo. Con un diverso occhio, uno capace di guardare alle cose *assolutamente*, si cercherà così di sviluppare una prima forse timida trattazione riguardo i rapporti vigenti sull'asse della nuova soggettività ipermoderna e di quelle invisibili forze che – come già affermava all'epoca Bourdieu<sup>3</sup> – sono presenti e lottano nel campo.

In fondo, che ci si stesse avviando verso nuove ma soprattutto inedite forme di modernità, era già evidente a diversi studiosi fin dai primi anni del 2000. Non casualmente nel corso di questi ultimi due decenni abbiamo infatti potuto assistere al progressivo emergere di innumerevoli forme teoretiche riguardanti la categoria di modernità e/o più in generale, riguardanti i cosiddetti tempi che corrono. In tal senso, si pensi per esempio al precoce esordio del concetto di Ipermodernità in Francia<sup>4</sup>, alla ricezione postuma dell'arcinota categoria di Surmodernità dei *Non-lieux*<sup>5</sup>, o, più in generale, a tutte quelle più o meno fortunate teorie<sup>6</sup> che, dopo i tragici eventi dell'11 settembre 2001, riuscirono a imporsi sulla lapidaria *Fine della Storia* annunciata da Fukuyama nel 1992<sup>7</sup>. Tra queste varie e molteplici elaborazioni finora messe in campo dagli studiosi l'unica però che è stata capace di resistere alla prova del tempo – a prescindere dalle 'mode' – è sicuramente la già citata categoria di Ipermodernità. Grazie infatti all'importante contributo di alcuni studiosi italiani, in circa vent'anni, questa teoria è riuscita non solo a sviluppare sempre nuovi spunti, adattandosi ai cambiamenti del

<sup>3</sup> Cfr. Pierre Bourdieu (2015), *Sistema, Habitus, Campo. Sociologia generale vol.2*, Mimesis, Milano, 2021.

<sup>4</sup> Cfr. Gilles Lipovetsky, Sebastien Charles, *Les Temps hypermodernes*, Grasset, Paris 2004; *L'Individu hypermoderne*, sous la direction de N. Aubert, Eres, Toulouse, 2004; Sebastien Charles, *L'Hypermoderne expliqué aux enfants*, Liber, Montréal, 2007; *La Société hypermoderne: ruptures et contradictions*, coordonné par Nicole Aubert, L'Harmattan, Paris, 2011; Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *L'Écran global. Du cinéma au smartphone* [1a ed. 2007, col sottotitolo *Culture-médias et cinéma à l'âge hypermoderne*], Seuil, Paris, 2011.

<sup>5</sup> Anche se Augé stesso non ne ha mai direttamente proposto una storicizzazione del suo concetto di surmodernità. Cfr. Marc Augé (1992), *Nonluoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano, 2002; Cfr. Raffaele Donnarumma, *Ipermodernità: ipotesi per un congedo dal postmoderno*, «Allegoria», XXIII, 64, a cura di Valentina Sestini, G.B. Palumbo & C. Editore, Palermo, 2011, pp.15-50.

<sup>6</sup> Esempio sicuramente più famoso di questo è la teoria di Bauman, studioso postmodernista dalla fine degli anni Ottanta sino a tutti gli anni Novanta e poi teorizzatore della *Liquid Modernity* del 2000. Cfr. Zygmunt Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002. Parallelamente troviamo anche le teorie di: Arjun Appadurai (1996), *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, a cura di Piero Vereni, Milano, Raffaello Cortina, 2012; Ulrich Beck (1986), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000; Matei Călinescu (1987), *L'idea di modernità*, Utet, Torino, 2007. A cui potremmo aggiungere i lavori italiani di: Andrea Graziosi, *Occidenti e modernità*, il Mulino, Bologna, 2023; Elio Franzini, *Moderno e postmoderno. Un bilancio*, Raffaello Cortina, Milano, 2018.

<sup>7</sup> Cfr. Francis Fukuyama (1992), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Utet, Milano, 2023.

presente, ma è stata anche capace di coinvolgere sempre più aree di studio, si pensi ad esempio alla psicologia di Recalcati<sup>8</sup> o alla critica letteraria di Donnarumma<sup>9</sup>, ma non solo<sup>10</sup>.

Non è quindi un caso notare come, progressivamente emancipata da quelli che furono i primissimi studi in materia, al netto di quella che si annuncia essere un'epoca di sindemie<sup>11</sup>, guerre e catastrofi<sup>12</sup>, l'Ipermodernità, grazie alla sua teorizzazione dell'eccesso e dell'accelerazione – sia come iperindividualismo, ipercompetitività, iperconsumo, ma soprattutto come ipercapitalismo<sup>13</sup> –, sembra essere ancora, oggi più che mai, l'unica teoria capace di ricomprendere al suo interno l'attuale quanto fattuale condizione del presente. Uno schema teorico che con tutta sicurezza possiamo ormai intendere – usando questa volta le parole di Arrighi<sup>14</sup> – come il vertice ultimo del processo di mondializzazione economica di lunga durata che volge verso una sua conclusione e, con esso, – parafrasando Finelli<sup>15</sup> – anche la fine del mito del progresso perpetuo, della celebrazione positivista dell'*homo faber*, delle riprese economiche senza scontro, di quelle riprese economiche cioè che non hanno mai trovato l'obbligo di confrontarsi con i limiti di sostenibilità e di uso delle risorse proprie dell'ecosistema dell'interno pianeta<sup>16</sup>. Discordante rispetto a tutte quelle più concilianti teorie sulla 'nuova' modernità in corso; antinomia forse diretta del pensiero analitico positivista;

<sup>8</sup> Riguardo il contesto italiano: Cfr. Massimo Recalcati, *Le nuove melanconie. Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*, Raffaello Cortina, Milano, 2019; Massimo Recalcati (2011), *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano, 2017.

<sup>9</sup> Cfr. Raffaele Donnarumma, *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2014. Ulteriori lavori introduttivi sul tema sono presenti nei diversi contributi pubblicati dall'autore dal 2008 al 2024 in «Allegoria. Rivista semestrale». (<https://www.allegoriaonline.it/byline/raffaele-donnarumma>, ultimo accesso 9 maggio 2025)

<sup>10</sup> Diversi sono infatti i contributi che negli ultimi anni utilizzano la terminologia ipermoderna in ambito, oltre che psicologico e letterario, anche architettonico, filosofico e sociologico.

<sup>11</sup> Cfr. Richard Horton, *Offline: COVID-19 is not a pandemic*, «The Lancet», Volume 396, 26, September 2020.

<sup>12</sup> Cfr. Roberto Finelli, Marco Gatto, *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Rogas.

<sup>13</sup> Cfr. Raffaele Donnarumma, *Ipermodernità: ipotesi per un congedo dal postmoderno*, «Allegoria», XXIII, 64, a cura di Valentina Sestini, G.B. Palumbo & C. Editore, Palermo, 2011, pp.15-50.

<sup>14</sup> Cfr. Giovanni Arrighi, *Capitalismo e (dis)ordine mondiale*, a cura di Giorgio Ceserale e Mario Pianta, manifestolibri, Roma, 2010, pp. 7-28.

<sup>15</sup> Cfr. Roberto Finelli, Marco Gatto, *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Rogas, pp. 13-23.

<sup>16</sup> Al netto di ciò, di notevole interesse sarà inoltre comprendere come, con le prossime crisi, queste "riprese" limitate incideranno sulla già preoccupante curva di crescita della popolazione globale, in particolar modo rispetto al rapporto nascite/morti. Cfr. *United Nations Department of Economic and Social Affairs, Population Division, Global Population. Growth and Sustainable Development, United Nations, New York, 2021, p.24.*

punto di partenza di correnti anche politiche come l'accelerazionismo<sup>17</sup>; lo schema interpretativo dell'ipermoderno sebbene appaia agli occhi dei più scettici come qualcosa di già sentito, dovuto questo solo all'assenza – finora – di una trattazione teoretica adeguata, esso rappresenta in ogni caso il miglior terreno teorico per la formulazione e l'integrazione della maggior parte dei fenomeni del nostro presente. Se volessimo riassumere brevemente l'impostazione di partenza dell'ipermoderno potremmo dire che

l'ipermoderno, che ha abbandonato la fede moderna nel progresso [...] è una compulsione nevrotica che neutralizza i suoi idoli (rapidità, novità, efficienza, fattività...) proprio mentre li innalza. [...] la smania ipercinetica, la rincorsa a profitti sempre maggiori, l'affanno per una produttività sempre più alta [che] sono pronti da un momento all'altro a rovesciarsi nel tracollo. Il meccanismo gira a vuoto, impazzito, spente da lungo tempo le favole feroci degli anni di Reagan e Thatcher. Potremmo allora dire che l'ipermoderno è la risposta e in parte la conseguenza disforica al postmoderno, poiché, esaltandone i colori, finisce per virarli al nero.<sup>18</sup>

Di certo questa definizione nella sua ricomprensione di diverse e numerose dinamiche, ancora fatica a sorprenderci. È però a partire da questa intuizione o impostazione che – soprattutto oltre confine – quasi tutte le 'giovani' analisi sulla società gettano, direttamente e indirettamente, le fondamenta della loro critica sul mondo, guadagnandosi in questo senso – dopo innumerevoli anni di distacco tra massa popolare e sapere – un enorme spazio di interesse non solo all'interno dei quei cosiddetti *cultural studies*, nelle università, quanto e soprattutto in quella certa 'controcultura' o 'cultura alternativa' di taglio 'contro-egemonico', assumendone spesso anche accezioni politicamente molto attive oltre che radicali<sup>19</sup>.

Se infatti queste intuizioni e spunti sulla 'nuova modernità in atto' sembrano tro-

<sup>17</sup> Cfr. Alex Williams, Nick Srnicek (2013), *Manifesto accelerazionista*, Laterza, Bari, 2018; Nick Land, *Collasso*, Luiss University Press, Roma, 2020; Nick Land, *Illuminismo oscuro*, GOG, 2021; Nick Land, *No future*, Luiss University Press, Roma, 2022.

<sup>18</sup> Raffaele Donnarumma, *Ipermodernità: ipotesi per un congedo dal postmoderno*, «Allegoria», XXVIII, 64, a cura di Valentina Sestini, G.B. Palumbo & C. Editore, Palermo, 2011, pp.15-50: 19.

<sup>19</sup> Caso estremamente emblematico, ignorato molto spesso dagli studi e dalle cronache italiane, è certamente *Le Comité invisible*, pseudonimo anonimo collettivo, classificato nell'ultrasinistra dal Ministero degli Interni del secondo governo Francois Fillon (2007-2010) che, sin dalla loro prima comparsa in Francia attraverso il famoso *Appel* ('Proposta I'), testo stampato e distribuito a mano in vari eventi durante le Rivolte del 2005, è riuscito con il tempo a alimentare sia a livello popolare quanto a livello politico, grande fermento e dibattiti intorno alla condizione del presente. Cfr. Comitato Invisibile, *L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*, Nero Editions, Roma, 2019. A questo in senso contrario potremmo aggiungere anche la teoria dell'accelerazionismo, corrente filosofica e politica nata grazie agli scritti dell'autore e filosofo inglese Nick Land e che grazie a ulteriori autori, soprattutto americani, è stata spesso giustamente associata alle azioni e all'ideologia dell'*alt-right*, non solo americana.

vare positivamente spazio e interesse anche al di fuori dell'accademia, parallelamente gli esiti teorici quanto pratici che queste stesse 'giovani' teorie suggeriscono, *speculative realism*<sup>20</sup> in primis<sup>21</sup>, molto spesso si esauriscono – tramite anche l'azione – in distopiche e/o grottesche visioni della società<sup>22</sup>, nel tentativo – anche riuscito – di insinuarsi nel nostro mondo (come un reale puro<sup>23</sup>). Che siano scuole di pensiero secondo cui non esistono più gerarchie tra gli enti (Harman, 2018)<sup>24</sup> o, alternativamente – qualora vengano anche ipotizzate delle gerarchie –, sembra che queste stesse debbano essere necessariamente intese solo all'interno di logiche asimmetriche (Morton, 2013)<sup>25</sup>, o, proseguendo, ci si riferisca invece a scuole di pensiero basate sulla fantascientifica idea di un post-umanismo diviso tra una messa in discussione del primato dell'umano rispetto al mondo naturale in chiave ecologista (Caporali, Procacci, Rizzacasa, 2012)<sup>26</sup> e aspirazioni superomistiche che puntano in estremi casi alla «trasformazione delle razze umane come ora le conosciamo» (Robert Pepperell, 2005)<sup>27</sup> – ipotizzando anche e non solo attraverso la metafora del cyborg il superamento di determinare categorie binare come uomo/donna, naturale/artificiale, nonché corpo/mente in ottica femminista (Haraway, 1989;1991)<sup>28</sup> –; tutte queste varie teorie del presente e del prossimo futuro partono, sì, dall'assunto tipicamente ipermoderno per cui, oggi più che mai, siamo finalmente giunti alla fine di un'epoca, o meglio, di una certa 'umanità' in grado di imporre – come si è pensato e verificato fino al termine del secolo scorso – il proprio primato (sogettivo) sugli oggetti, cioè su tutti quegli enti che in somma compongono la dimensione di exteriorità del suo Reale (anche a un livello anche lacanianamente Inconscio<sup>29</sup>), ma – come dicevamo prima –, nella costruzione stessa di

<sup>20</sup> Cfr. Graham Harman, *Speculative Realism: An Introduction*, Polity, Cambridge, 2018; Mauricio Beuchot, José L. Jerez (2013), *Manifesto del nuovo realismo analogico*, Mimesis, Milano, 2016.

<sup>21</sup> A cui potremmo aggiungere tutti quei manifesti vicini che si propongono come nuovi realismi e che, attraverso la loro analitica, eliminano da ogni discorso il valore del rapporto emotivo.

<sup>22</sup> Un esempio lampante è l'Assalto al Campidoglio degli Stati Uniti d'America del 2021.

<sup>23</sup> Cfr. Rocco Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano, 2015.

<sup>24</sup> Cfr. Graham Harman (2018), *Ontologia orientata agli oggetti. Una nuova teoria del tutto*, Carbonio Editore, Milano, 2021.

<sup>25</sup> Cfr. Timothy Morton (2013), *Iperoggetti*, Nero Editions, Roma, 2018.

<sup>26</sup> Testo sicuramente più moderato rispetto ai corrispettivi di area anglofona ma che, indirettamente, converge sui medesimi esiti dei 'realisti' americani e francesi. Cfr. Fabio Caporali, Silvana Procacci, Aurelio Rizzacasa, *Eco-etica: per un futuro possibile*, Morlacchi editore, Perugia, 2012.

<sup>27</sup> Cfr. Robert Pepperell, *The Posthuman Manifesto*, «ritikos: journal of postmodern cultural sound, text and image», 2, 2005.

<sup>28</sup> Cfr. Donna Haraway, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York, London, 1989; Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, London, 1991.

<sup>29</sup> Incontro/scontro con ciò che è Altro-da-me e su cui io fondo il-mio-Reale. Cfr. Jacques Lacan (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Einaudi, Torino, 2003.

queste teorie e prassi ‘alternative’, tutti questi autori compiono una serie di errori fatali, quelli che poi stanno corroborando l’orizzonte teorico quanto pratico del nostro possibile futuro, consumando proprio in questo senso ogni possibile, autentica e efficace alternativa.

Cercando di fare maggiore chiarezza, facendo adesso riferimento al caso solo esemplare di Timothy Morton (2013) – fervido allievo di Harman e della sua corrente (*OOO*)<sup>30</sup> –, possiamo sinteticamente riassumere la maggior parte di queste teorie in alcuni assiomi fondamentali. Il primo riguarda innanzitutto il problematico riduzionismo dell’individuo a oggetto – ente – immerso tra altri oggetti e *iperoggetti*, questi ultimi molto spesso visti come veri e propri fenomeni incomprensibili da chi li esperisce e che, come nel caso specifico dei disastri naturali (dall’uragano al cambiamento climatico), assumono inevitabilmente, almeno a posteriori – nei fatti cioè concreti –, una connotazione gerarchica di valore. Dice Morton:

non vi è praticamente alcuna differenza tra una persona e un portaspilli. Le relazioni che intercorrono tra queste due entità, comprese quelle causali, devono essere vicarie e dunque relative alla biosfera [...] la nostra conoscenza delle cose, di ciò che le cose sono e del modo in cui appaiono, è costellata di lacune eppure è un fatto di una realtà fin troppo nitida.<sup>31</sup>

Il secondo di questi assiomi riguarda poi, proprio il primato asimmetrico dei rapporti inter(s)oggettivi. Eliminato infatti – e solo in teoria – il primato ontico-ontologico dell’individuo, noi siamo osservatori e osservati pari grado, oggetti (umani) in un certo senso immersi all’interno di altri oggetti (e/o *iperoggetti*) che però come dicevamo «dal momento che [questi ultimi] sfidano e colpiscono di continuo [tutti] i corpi fisici»<sup>32</sup>, compresi noi, non possiamo che definirli entità al di sopra delle nostre capacità di vedere, comprendere, agire.

Arriviamo così al terzo punto, il conseguente senso anti-antropocentrico, tanto enfatizzato per esempio nei testi di Haraway in chiave transfemminista. Questo specifico punto, in Morton, si fa spesso carico di un vero e proprio senso di colpa che, nella sua teorizzazione di Antropocene come era geologica nata in seno all’uomo – quando cioè i primi cumuli di carbone prodotti dall’uomo iniziarono a depositarsi sulla crosta terrestre –, ha sicuramente l’obiettivo «di spodestare l’essere umano dal suo piedistallo e di ricollocarlo sul suolo che gli è proprio»<sup>33</sup>, portandolo però anche a configurarsi quasi come un biblico colpevole, uno destinato a dover espiare – senza riuscirci – antichi e irreversibili peccati.

All’interno di quest’ottica, vera e propria distorsione di ciò che spazio-temporal-

<sup>30</sup> Object-oriented ontology.

<sup>31</sup> Timothy Morton (2013), *Iperoggetti*, Nero Editions, p.27; 169.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.115.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.31.

mente possiamo assumere come Reale, non ci stupirà poi comprendere come in ultima istanza si giunga come quarto punto al relativismo e all'implicito pessimismo rispetto alla dimensione soggettiva di noi stessi (soggetti), nonché rispetto anche al nostro futuro. Tutto è postdatato, i fenomeni secondo questo schema possono solo essere subiti e i soggetti non possono fare altro che prenderne atto, assumersene al massimo grado la responsabilità, rimanendone schiacciati dalla loro impotenza. Di conseguenza, nulla in questo schema assume più senso, tutto diviene corrotto e – contrariamente a quanto auspica Morton – non resta altro che accelerare il processo, andare a vedere che succede alla fine di questo lento declino, come tra l'altro già tenta di fare il fronte alt-right di queste nuove teorie – quelle stesse che hanno fomentato e in parte coadiuvato l'assalto al Campidoglio del 2021<sup>34</sup>.

Tornando ora alla tematizzazione dell'ipermoderno, se da un lato, all'interno di questo schema, possiamo notare come molte di queste attribuzioni rappresentino pienamente e perfettamente il mondo di oggi, la sua cosiddetta 'disforia' – affermata in Donnarumma –, d'altro canto ci appare chiaramente impossibile non assumere nei confronti di queste proposte un naturale e fondamentale atteggiamento scettico, in particolar modo verso quelle estremizzazioni 'anche pratiche' che questa come altre scuole – vicine allo *speculative realism* – alimentano da diversi anni<sup>35</sup>. Soffermandoci però su alcune delle pagine conclusive del saggio *Iperoggetti* di Morton<sup>36</sup>, va anche notato come, in quella che può essere comunque definita un'*Età dell'Asimmetria* e della *Grande Accelerazione*, un cambio estremamente utile in senso ipermoderno c'è e coincide principalmente nel spostamento d'asse da un Io, Inconscio, che intenziona verso l'oggetto, facendo in questo senso esperienza attiva (quasi creativa) dell'Altro, osservato; a un Altro, sia pure questo – e solo per ora – un *iperoggetto*, che effonde da sé nello spazio quel qualcosa (*tode ti*) emotivamente determinante e di cui Io, Inconscio, posso solo farne esperienza – in questo senso – passivamente. Per comprendere meglio quest'ultimo passaggio ci basterà considerare il passaggio in cui Morton afferma come:

io non interpreto [più] il ferma carte come proprietà emergente [bensì] questo concreto ferma carte libera il suo potere, seducendomi con la sua persuasiva rotondità e morbidezza [di significatività prodotte]: eppure non sono in grado di affermare l'essenza del fermacarte [il was ist della cosa], anche se uso il fermacarte, lo ignoro o lo contemplo per il resto della mia vita.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Diverse fonti giornalistiche statunitensi non casualmente riportarono l'ipotesi di un collegamento tra gli eventi accorsi durante l'assalto al Campidoglio del 2021 e le "strategie di destabilizzazione" proposte spesso dall'accelerazionismo.

<sup>35</sup> In parte causata anche dalla parziale e nociva ricezione della teoretica afferente a alcuni 'maestri' europei e che, attraverso la cosiddetta 'French Theory', giunge a essere strumentalizzata per giustificare tutti quei distorti esiti interpretativi riguardo il mondo, la realtà.

<sup>36</sup> Cfr. Timothy Morton (2013), *Iperoggetti*, Nero Editions, pp. 205-260.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.259.

Scendendo ora meglio nel dettaglio, potremmo dire che se fino al secolo scorso, come affermava Lacan, «il soggetto [individualità esperienziale], in inizio, comincia nel luogo dell'Altro in quanto lì sorge il [suo] primo significante»<sup>38</sup>, nell'epoca dell'ipermodernità quel luogo dell'Altro effettivamente non è più considerabile a partire da ciò che il soggetto, Io, pone come *Altro-da-me*, differenza presente sia nell'Inconscio di Lacan quanto nel processo di intuizione-intenzione di Husserl.

Dalla letteratura dell'estremo contemporaneo alle più recenti analisi sociologiche, lo possiamo notare facilmente: il processo di soggettivizzazione negli ultimi decenni si è modificato radicalmente; il mondo e la realtà – nella loro somma di enti –, esterni a noi, ci coinvolgono e imprimono su di noi sempre di più il loro autonomo e assoluto *campo di forze*, uno tale per cui il mondo arriva a esercitare ormai un vero e proprio *dominio* quasi incontrastato e che con la sua certa forza, generatesi spesso nel Capitale – sotto la forma di un *realismo capitalista*<sup>39</sup> o quanto più gramscianamente di *una morale* o in un'*etica* –, esercita un'*agentività* sul soggetto attraverso il rapporto estetico (emotivo), un'*agentività* – visto e considerato l'attuale e il prossimo presente – sicuramente impossibile da ignorare o trascurare. Contrariamente, infatti, a quanto si poteva desumere in tempi moderni o più recentemente postmoderni (anche *avanzati*<sup>40</sup>), il soggetto ipermoderno, fondandosi *attualmente*<sup>41</sup> in quel «luogo dell'Altro»<sup>42</sup> come *Altro-a-priori-da-me* – primo significante carico cioè di proprie, assolute e intrinseche significatività –, viene così a costituirsi oggi attraverso un processo quasi totalmente *passivo* nei confronti della realtà circostante.

Ciò di cui infatti stiamo parlando, va da sé, è qualcosa di radicalmente diverso rispetto a tutti quegli schemi con cui ci siamo abituati a leggere anche solo il nostro quotidiano e riflettendoci, non sembra così difficile credere a qualcosa del genere. Oggi più che mai, dagli anni pandemici a quelli più recenti, non è in effetti difficile immaginare come ogni giorno – a differenza di quanto accadeva alcuni decenni fa – avvertiamo di essere quasi costantemente investiti da *qualcosa*, cioè da un costante flusso estatico – emozionalmente coinvolgente – a partire da certi fenomeni, dalle loro invisibili manifestazioni, persino quando queste ultime non dovrebbero toccarci perché distanti almeno geograficamente. Sintetizzando potremmo quindi affermare come oggi, in tempi ipermoderni, tutti quei fenomeni – che cominceremo a chiamare 'atmosfera' o 'semi-cose' – non solo, come affermato dai vari critici e teorici finora ci-

<sup>38</sup> Jacques Lacan (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Einaudi, p. 193.

<sup>39</sup> Cfr. Mark Fisher (2009), *Realismo capitalista*, NERO, Roma, 2018.

<sup>40</sup> Cfr. Marco Gatto, *L'egemonia della superficie. Per una critica del postmoderno avanzato*, Castelvecchi, Roma, 2024.

<sup>41</sup> Derivato dalla distinzione di *actual facts* e *factual facts* in Gernot Böhme, *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, Milano, 2010.

<sup>42</sup> Jacques Lacan (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Einaudi, p. 193.

There is the alternative. Verso una nuova fenomenologizzazione della modernità

tati, rappresentano delle forze attive, agenti nel campo, anche del nostro banale vivere quotidiano, bensì, azzardando, potremmo persino affermare che queste entità, quasi-cosali, nella loro somma e disposizione (spazio-temporale) determinano, condizionano cioè radicalmente la soggettività di tutti noi, la nostra conseguente quotidianità (*everyday life*).

Una volta affermato questo – distaccandoci da questi schemi così popolari quanto distorti – non possiamo quindi che individuare ora una teoria, nonché una prassi capace di aiutarci davvero all'identificazione di questi fenomeni, cioè di quelle manifestazioni che – in particolar modo rispetto all'abitare urbano – possiamo assumere *ai-steticamente* come spettralità effuse spazialmente che si fanno gioco dei 'vivi', come manifestazioni cioè emotive e assolute (tipiche anche del Capitale), all'interno di quel loro decorrere e manifestarsi nel nostro quotidiano (*everyday life*). Si potrebbe e si dovrebbe in questo senso iniziare a parlare forse – per la prima volta –, usando termini heideggeriani, di veri e propri *Eventi-nel-fenomeno*<sup>43</sup>.

## 2. *There is alternative: verso una nuova fenomenologia, una fenomenologia dell'ipermodernità*

Come detto, mai come prima d'ora, la soggettività è dipesa da quel *venire-a-galla* di *qualcosa*, di quel *tode ti* esteriore a noi e che permea in noi, insinuandosi attraverso la nostra pelle. Nelle torbide profondità del nostro Inconscio, il soggetto con il suo Reale emerge, prende forma e si afferma ancora, ma, in tempi ipermoderni, questo processo – che comunque condurrà alla formazione di un nostro Reale lacanianamente inteso – scopriamo essere in parte o totalmente viziato dalla intrusiva e invadente presenza di questo significante primo a priori da noi, ciò che possiamo ricondurre a noi solo come quel *qui e ora* per qualcuno<sup>44</sup>. In altri termini, parliamo quindi di una soggettività che, prima che dentro di noi, risiede nelle 'cose' stesse<sup>45</sup>; una sogget-

<sup>43</sup> Heidegger non parla mai direttamente in questi termini di Evento, ciò di cui si sta parlando è reso solo intuibile in riferimento ai diversi cambiamenti della sua teoria nel corso del tempo e che non sono attribuibili però – come spesso viene detto – alle critiche che gli furono fatte rispetto alla sua laicizzazione di Dio. Cfr. Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, 2007; Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di Franco Volpi, sulla versione di Pietro Chiodi, 14<sup>a</sup> ed., Longanesi, Milano, 2005.

<sup>44</sup> Definizione di fenomeno presente tra l'altro in Hermann Schmitz, *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*, Christian Marinotti, Milano, 2011.

<sup>45</sup> Sul concetto di 'cose', 'disposizione di' o, come ne parleremo dopo, 'semi-cose', lo spazio di trattazione non ci permette di avanzare ulteriormente nella trattazione. A questo scopo rimandiamo a: Tonino Griffero, *Quasi-cose che spariscono e ritornano, senza che però si possa domandare dove siano state nel frattempo: Appunti per un'estetica-ontologia delle atmosfere*, «Rivista di estetica», 46(33), 2006, pp. 45-68; Tonino Griffero, *Il dolore come semi-cosa: catastrofe o genesi del soggetto?*, in

tività tale per cui, solo a partire da quelle esteriorità (non-umane<sup>46</sup>) – da quelle cioè realtà anche concretamente esterne (spazi, luoghi, iperoggetti<sup>47</sup>, ecc.) – cariche di proprie e assolute significatività, effuse all'interno di quello spazio-concretamente-occupato, noi, agenti immersi in questo vero e proprio *campo di forze* (in primis emotive e poi culturali<sup>48</sup>) – di questo suo specifico manifestarsi –, avvertiamo passivamente (cioè proprio-corporalmente); una soggettività che, nel suo processo di traduzione di quel *quid*, che può essere compreso<sup>49</sup>, verrà influenzata e – a posteriori – influenzerà egli stessa la realtà di cui è circondata attraverso la riproduzione dei rapporti sociali intersoggettiva – all'interno di quello stesso campo –, incidendo ulteriormente su quelle stesse forze invisibili, in un senso o in un altro.

Alcune domande qui – è evidente – sorgono spontanee: potrebbe nascondersi in questo snodo l'obiettivo nel prossimo futuro della sociologia quanto della progettazione architettonica?; potrebbe essere giunto il momento di sviluppare – come aveva già ipotizzato l'ultimo Henri Lefebvre<sup>50</sup> – una tematizzazione teorica su direzione, orientamento e ritmo di determinate forze così presenti sia nel campo quanto, a posteriori, nella riproduzione dei rapporti sociali stessi?; esistono metodi efficaci, capaci anche di indirizzare o anche solo deviare in senso migliorativo determinate forze, influenzando anche positivamente certe dinamiche ancora poco chiare rispetto alla realizzazione di interventi e progetti soprattutto in ottica di riqualificazione di una determinata area? Ecco per rispondere a tutte queste domande bisognerà innanzitutto riprendere in mano come sempre il quadro teorico.

Usciti quindi dallo schema tipicamente postmoderno secondo cui la costruzione del reale può essere, in certi casi, persino intesa come una solo-mente linguistico-informazionale immersa all'interno di un *infosfera*<sup>51</sup>, al pari quindi di una burocratica e *antropocenica*<sup>52</sup> versione del già ben noto paradigma post-strutturalista del 'tutto il mondo è segno e linguaggio'<sup>53</sup>; compreso che oggi ci troviamo, in primis, all'interno

AA.VV., *Il dolore/The Pain*, a cura di Gloria Galloni, Manrica Rotili, «Sensibilia», vol. 4, Mimesis, Milano, 2011, pp. 181-198.

<sup>46</sup> Cfr. Timothy Morton (2013), *Iperoggetti*, Nero Editions, pp. 205-260.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> In quanto ciò che ci investe emotivamente né condiziona anche la riproduzione dei rapporti sociali e quindi la sfera culturale per come è stata già ben descritta da Bourdieu nelle sue lezioni. Cfr. Pierre Bourdieu (2015), *Sistema, Habitus, Campo. Sociologia generale vol.2*, Mimesis, Milano, 2021.

<sup>49</sup> Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1994.

<sup>50</sup> Cfr. Henri Lefebvre (1992), *Elementi di ritmanalisi. Introduzione alla conoscenza dei ritmi*, LetteraVentidue, Siracusa, 2020.

<sup>51</sup> Cfr. Luciano Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano, 2017.

<sup>52</sup> Cfr. Jason W. Moore (2016), *Antropocene o Capitalocene?*, Ombre Corte, Verona, 2017.

<sup>53</sup> Paradigma che in Roberto Finelli giustamente viene indicato come rappresentativo di

un'epoca basata sul ribaltamento del normale paradigma prospettico percettivo tra Io e ciò che è Altro – da cui ne consegue anche quell'inevitabilmente, disforico rapporto con il nostro Reale –; ciò che ci rimane non è altro che questa necessità di muovere le nostre indagini su questa nuova iper-realtà nuovo-moderna partendo in primis dalle fondamenta dell'esperienza, cioè da un'estetica intesa alla sua radice come filosofia della percezione, quella che alcuni autori hanno già ribattezzato con il termine *aistetica*<sup>54</sup>.

Tagliata fuori dal dibattito sul presente per molto tempo; partendo anch'essa da quell'assunta e presunta crisi delle interpretazioni tradizionali nei confronti del reale; La Nuova Fenomenologia – che abbiamo finora solo richiamato velatamente – negli ultimissimi anni, visto e considerato anche la crisi all'interno delle diverse discipline, non casualmente sta trovando oggi sempre più spazio in molto settori disciplinari vicini al tema qui proposto (come ad esempio la psicologia<sup>55</sup> o, in particolar modo, l'architettura<sup>56</sup>). Questa corrente infatti, nata in seno al filosofo tedesco Hermann Schmitz<sup>57</sup> e ampliata grazie al contributo di autori come Gernot Böhme<sup>58</sup>, Hubertus

quell'ultima vera ideologia del nostro tempo. Cfr. Roberto Finelli, Marco Gatto, *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Rogas.

<sup>54</sup> Cfr. Gernot Böhme, *Atmosfere, estasi, messe in scena L'estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, Milano, 2010.

<sup>55</sup> Cfr. AA.VV., *Psicopatologia e atmosfere. Prima del soggetto e del mondo*, a cura di Gianni Francesetti, Tonino Griffero, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2022; Gianni Francesetti, *Fondamenti di psicopatologia fenomenologico-gestaltica: una introduzione leggera*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2020.

<sup>56</sup> Cfr. Elisabetta Canepa, *Architecture is atmosphere. Notes on empathy, emotions, body, brain, and space*, Mimesis International, Milano, 2022; Christian Julmi, *Situations and atmospheres in organizations. A (new) phenomenology of «being in the organization»*, Mimesis International, Milano, 2017; AA.VV., *The affective city. Spaces, atmospheres and practices in changing urban territories*, a cura di Stefano Catucci, Federico De Matteis, LetteraVentidue, Siracusa, 2021; AA.VV., *The affective city. Vol. 2: Abitare il terremoto*, a cura di Stefano Catucci, Federico De Matteis, LetteraVentidue, Siracusa, 2022; AA.VV., *The affective city. Vol. 3 Il contesto emotivo di due siti deindustrializzati a Torino. Officine Grandi Motori e ThyssenKrupp*, a cura di Paola Gregory, Rosalba Belibani, LetteraVentidue, Siracusa, 2022; Federico De Matteis, *Affective Spaces: Architecture and the Living Body*, Taylor & Francis Ltd, London, 2022; Paola Gregory, *Per un'architettura empatica. Prospettive, concetti, questioni*, Carocci, Roma, 2024; Elisabetta Di Stefano, *Estetica urbana. Atmosfere e artificazione negli spazi della città*, Mimesis, Milano, 2023.

<sup>57</sup> Avviata da Hermann Schmitz con *System der Philosophie* (1964-1980) e *Neue Phänomenologie* (1980), quest'ultimo,

testo da cui prende il nome questa corrente. Cfr. Hermann Schmitz (2009), *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*, Cristian Marinotti Edizioni, Milano, 2011, p.5-23; Hermann Schmitz, *Die Neue Phänomenologie ein Gespräch mit Hermann Schmitz (Andreas Brenner)*, «Information Philosophie», 5, Dicembre, 2009, pp.20-29.

<sup>58</sup> Cfr. Gernot Böhme, *Atmosfere, estasi, messe in scena L'estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, Milano, 2010; Gernot Böhme, *L'atmosfera come concetto fondamentale di una nuova estetica*, «Rivista di estetica», 33, 2006, pp. 5-24.

Tellenbach<sup>59</sup>, nonché il suo più importante interprete italiano Tonino Griffero<sup>60</sup>, fonda innanzitutto le sue basi di discorsi attraverso una prospettiva completamente diversa rispetto a quella analizzata precedentemente. Se, come abbiamo visto, i Realisti puntano infatti a avvicinare il soggetto all'oggetto – appiattendone e annullandone la sua dimensione –, Hermann Schmitz, fin dal 1968, ha elaborato un tipo di pensiero che proprio a partire da quella umana troppo umana re-introduzione del concetto di *Leib*, corpo-proprio, riesce, sì, a tenere conto dell'enorme influenza della dimensione esteriore al soggetto senza però perdere in alcun modo quella necessaria centralità del soggetto, banalmente, anche e soprattutto in senso interpretativo rispetto alle questioni che ci toccano realmente e quotidianamente. Leggiamo:

Con “corpo vivo” (*Leib*) intendo tutto ciò che uno può provare su di sé [...] nello spazio del proprio corpo fisico (*Körper*) [...] Nel corpo vivo, così concepito, rientrano tutti i moti corporei quali la paura, il dolore, l'angoscia, la fame, la sete, il godimento, il disgusto, il vigore e la stanchezza, il piacere e il diletto, nonché tutte le forme in cui si può essere affettivamente toccati dai sentimenti, dalla gioia o dalla tristezza, dall'entusiasmo o dallo sgomento, dalla collera o dalla vergogna, dallo spavento o dal coraggio impetuoso, dall'apprensione o dalla nostalgia, e così via. Il corpo vivo, invaso da questi moti, è un oggetto di tipo speciale, del tutto dimenticato nel quadro dell'oggettivazione psicologista-riduzionistico-introiezionistica, quasi fosse precipitato nel crepaccio che separa l'anima dal corpo fisico.<sup>61</sup>

Se questa prospettiva teoretica ci sembra qualcosa di molto lontano dalla tradizione filosofica, ci basterà allora ricordare cosa diceva già Walter Benjamin a proposito di quella che definì essere l'aura: «Ma che cos'è propriamente l'aura? Un singolare intreccio spazio-temporale[:] apparizion[e] unic[a] di una lontananza [...] una catena di monti all'orizzonte oppure un ramo che getta la sua ombra sopra colui che si riposa»<sup>62</sup>.

Arriviamo così a scoprire che proprio a partire proprio da questa particolare tipologia di soggettivizzazione, proprio corporea del *Leib* – diffusamente ignorata dalla tradizione –, ciò che io sento e percepisco, non nasce a partire da un Io, soggetto che pone, bensì dall'aura, dall'atmosfera, cioè da quell'esternalità presente e esistente in *quel dato momento* all'interno di un intreccio spazio-temporale (moto-di-cose e/o pre-disposizione-dei-singoli elementi, oggetti, piani), da ciò che porta per esempio Benja-

<sup>59</sup> Cfr. Hubertus Tellenbach, *L'aroma del mondo. Gusto, olfatto e atmosfere*, Christian Marinotti, 2013; Hubertus Tellenbach, *Melancolia. Storia del problema, endogenicità, tipologia, patogenesi, clinica*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 2015.

<sup>60</sup> Cfr. Tonino Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis, Milano, 2017.

<sup>61</sup> Hermann Schmitz, *I sentimenti come atmosfere*, «Rivista di estetica», 33, 2006, pp. 25-43.

<sup>62</sup> W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1966, p.25. Cfr. Gernot Böhme, *L'atmosfera come concetto fondamentale di una nuova estetica*, «Rivista di estetica», 33, 2006, pp. 5-24.

There is the alternative. Verso una nuova fenomenologizzazione della modernità

min a affermare «di quelle montagne, di quel ramo»<sup>63</sup> una specifica e inequivocabile singolarità, quella condizione intersoggettiva di puro coinvolgimento e emozione, o, meglio ancora, di quel ‘particolare’ (*site specific*) un *vincolo situazionale*, un *qui e ora* con proprie e specifiche significatività – spazialmente effuse –, con tutte cioè quelle sue peculiari e assolute *tonalità emotive* – comunemente liquidate all’interno di una più o meno vasta e indifferenziata gamma di termini avente di solito come comune denominatore il termine “emozioni” –. Proseguendo, possiamo ancora dire che attraverso la lettura dell’Atmosferologia:

Mentre lo spazio fisico fatto di luoghi e distanze misurabili gode di un’astratta uniformità (isotropia e tridimensionalità euclidea), lo spazio ‘vissuto’ rivendica un’assolutezza e irreversibilità legate al corpo-proprio (sopra/sotto, destra/sinistra, alto/basso) e al nostro agire [conseguente al trovarsi e muoversi all’interno di quel dato spazio strettamente fisico-architettonico].<sup>64</sup>

Al fine di comprendere bene come viene a istaurarsi in questo senso la possibile relazione tra spazio e soggetti, nonché la questione pre-intenzionale e passiva di quelle che i neo-fenomenologi chiamano ‘atmosfera’, bisognerà ora – oltre a considerare questa relazione come qualcosa che «mi riguarda con forza, pur avendo [un]’esistenza fugace ed effimera»<sup>65</sup> – notare anche come, passando su un piano sociologico e urbanistico:

A differenza dell’autorità sociopolitica [...] quella atmosferica non presuppone sempre il suo riconoscimento, tanto meno consapevole, presentandosi per lo più in forma chiaroscurale e con un’intensità variabile. Il che spiega perché nessuno possa infatti dall’esterno impormi di provarle: le atmosfere esistono infatti in senso proprio, eccezion fatta per la loro più o meno riuscita progettazione (eventualmente anche controfattuale), solo in atto, come *actual* e non *factual facts*, cioè solo quando se ne sente presentemente l’autorità.<sup>66</sup>

Facendo poi una breve distinzione in cui bisogna intendere da un lato, per *actual facts*, ‘la cosa in atto’, ciò che percepiamo esserci, l’atmosfera, «la tonalità cromatica e affettiva assunta dallo spazio [stesso]»<sup>67</sup>, e dall’altro lato, inversamente, per *factual facts*, ‘la cosa di fatto’, materiale, «la realtà fisica dell’immagine [...] le proprietà [cioè] obiettive che vi si trovano [all’interno di quella data situazione]»<sup>68</sup>; possiamo

<sup>63</sup> *Ibidem.*

<sup>64</sup> Tonino Griffero, *Il ritorno dello spazio (vissuto)*, in *Spazio fisico/Spazio vissuto*, Sensibilia, 3-2009, Mimesis, Milano 2010, pp. 207-239.

<sup>65</sup> Tonino Griffero, *Chi ha paura delle atmosfere (e della loro autorità)?*, «Thaumàzein», 2, 2014, pp. 505-532.

<sup>66</sup> *Ibidem.*

<sup>67</sup> Gernot Böhme, *Atmosfere, estasi, messe in scena L’estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, p.57.

<sup>68</sup> *Ibidem.*

ora avanzare nel discorso sostenendo, con chiarezza, che volendoci affidare a questo discorso sulle ‘atmosfera’ e sul ‘corpo proprio’, non bisognerebbe qui più tanto stabilire se nelle nostre valutazioni e interpretazioni del mondo serva porre un nuovo, diverso e assolutizzante piano delle cose – al pari di ciò che sembra desumere la teoria dei Realisti attraverso una totale astrazione dal contesto materialistico delle cose –, quanto piuttosto riconoscere innanzitutto la sempre più rilevante presenza delle esternalità come quel «qualcosa di più chiaramente sperato dall’io, qualcosa che sta piuttosto dalla parte delle cose o [...] delle semi-cose [...] sempre codeterminate, in ciò che sono, dal polo egologico [e dalla sua effettiva quanto inevitabile presenza]»<sup>69</sup>.

In fondo se «sentiamo le atmosfere quando ne siamo affettivamente coinvolti»<sup>70</sup>, non abbiamo la necessità di darne neanche un’esistenza a priori della nostra presenza avvertente/percepiente come fanno i Realisti con la ‘seduzione’ di un certa «persuasiva rotondità e morbidezza»<sup>71</sup> dell’oggetto ‘ferma carte’. Possiamo così sintetizzare un primo importante principio, quello secondo cui l’atmosfera, all’interno dell’asse Io-Oggetto, è e deve essere inteso come «un “tra” anteriore a soggetto e oggetto, una relazione che precede i relati [in ottica anti-analitica e anti-oggettivistica]»<sup>72</sup>. Partendo infatti dall’assunto che le atmosfere, come afferma anche Böhme, «non sono qualcosa di relazionale bensì la relazione stessa»<sup>73</sup>, ciò che possiamo comprendere è che nell’indagine di questi particolari fenomeni<sup>74</sup> non possiamo ora che concentrare il nostro focus di indagine proprio su quelle tanto citate ‘emozioni’, cioè sulle tonalità emotive presenti, intendibili qui come tutti quegli esiti intersoggettivi dell’esperienza di chi in primis all’interno di specifici spazi, avverte, percepisce e vive determinate *situazioni*.

Cercando infatti di seguire una certa genealogia dell’esperienza, a partire in primis dalla raccolta di dati qualitativi – attraverso interviste e altri approcci di ricerca sul campo –, potremmo in questo senso già da ora dire di essere capaci anche di rintracciare forse e finalmente tutti quei possibili ‘marcatori’, cioè tutte quelle coordinate non tanto psico-territoriali quanto emotivo-territoriali che, come *agenti primari* sul *campo*, determinano anche il possibile setting emotivo-relazionale attraverso cui si de-

<sup>69</sup> Gernot Böhme, *Atmosfere, estasi, messe in scena L’estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, p.82.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Cfr. Timothy Morton (2013), *Iperoggetti*, Nero Editions, p. 259.

<sup>72</sup> Tonino Griffèro, *Estetica patica. Appunti per un’atmosferaologia neofenomenologica*, «Studi di estetica», XLII, IV serie, 1-2, 2014, pp.161-183.

<sup>73</sup> Gernot Böhme, *Atmosfere, estasi, messe in scena L’estetica come teoria generale della percezione*, Christian Marinotti, p.92.

<sup>74</sup> Dove per fenomeno qui intendiamo «per qualcuno in un certo momento uno stato di cose di cui colui che si pone la questione non può seriamente negare che si tratti di un fatto» (Hermann Schmitz, *Nuova Fenomenologia. Un’introduzione*, Christian Marinotti, p.32).

terminano anche l'habitus degli individui, nonché l'imprinting attraverso cui questi riproducono i rapporti sociali stessi<sup>75</sup>.

### 3. Verso una teoria che significa prassi

Dal *sopralluogo* all'intervento; dallo *spazio progettato* – *site specific* – allo spazio in cui si realizzano concretamente lo *spazio percepito* e quello *vissuto* degli abitanti – *fruitori* in primis ma anche *agenti (secondari)* in quello stesso spazio –; negli ultimi anni in ambito urbanistico, non è infatti stato raro assistere a un considerevolmente aumento delle attività di ricerca improntate, in Italia e non solo, verso la costituzione di metodi di studio e approcci di intervento alternativi, possibilmente anche orizzontali e inclusivi, sicuramente più efficaci a determinare sensibili miglioramenti nell'abitare.

La continua concentrazione della popolazione, in ottica spesso di progressivo sovrappopolamento e/o disagio abitativo all'interno delle grandi città nonché di tutti quei conglomerati urbani di *appendice* (quelli determinati cioè da un certo fenomeno di *sprawl ex-provinciale*), – come sappiamo – ha generato infatti, nei suoi vari e complessi meccanismi, una vera e propria crisi dell'*abitare*, una che sembra ormai progredire a livello endemico su tutto il territorio europeo e su quasi ogni aspetto della vita delle comunità locali quanto del singolo individuo (abitante). È in questo senso allora, in parallelo a questa – così percepita – inarrestabile crescita dell'urbano (intesa soprattutto secondo termini lefebvriani), che oggi più che mai si può e si deve rilevare questo certo riformato interesse verso l'urbanistica e l'architettura. Poiché è, proseguendo, all'interno di questo contesto di ricerca – in seno all'emergere di queste nuove e inedite forme dell'ipermodernità –, che deve prendere piede una vera e propria rivoluzione dei saperi e delle tecniche messe in campo. Come è accaduto ieri, accade oggi. Si deve cioè prendere coscienza quanto prima di come non si può più pretendere di risolvere i problemi di oggi e del prossimo futuro con strumenti innanzitutto ontologicamente desueti, incapaci cioè di comprendere alla radice il campo e le sue forze (dove oggi si è più chiamati a intervenire).

Non è infatti un caso notare come – parallelamente a quanto abbiamo già detto –, a partire cioè da questa crisi *sindemica* del sistema urbano, il settore dell'architettura e dell'urbanistica oggi non è soltanto chiamato a soddisfare un bisogno più o meno im-

<sup>75</sup> Questo dovuto principalmente all'alterazione esercitata dalle atmosfere sugli habitus, cioè sugli schemi di percezione di quel dato spazio abitativo. Una volta alterato dall'atmosfera, il soggetto, individuo, inevitabilmente riprodurrà dei rapporti sociali 'alterati' con gli altri individui e che nel caso di atmosfere e spazi 'negativi' come le periferie, non potrà fare altro che alimentare quel certo stato di abbandono e in-curanza verso le periferie stesse. Cfr. Pierre Bourdieu (2015), *Sistema, Habitus, Campo. Sociologia generale vol.2*, Mimesis, 2021.

pellente, ma anche a innestare un nuovo discorso su tutto ciò che riguarda il cosiddetto *everyday life*, concetto tanto rilevante sul piano nazionale quanto su quello europeo<sup>76</sup>.

Senza scendere però in una panoramica delle politiche economiche e dello stato dell'arte in riferimento a questo fenomeno, possiamo dire che questo rinnovato, necessario interesse – inteso qui come tentativo di comprensione, interpretazione e intervento della realtà che ci circonda oggi –, seppure venga ancora, dai più, sottovalutato (tentando di giustificare vecchie tipologie di ricerca attraverso testi *catchy* e più giovanili), sta già trovando ottimi riscontri in alcuni, rari e virtuosi progetti.

Da questo punto di vista – al fine di non dilungarci ulteriormente – ci soffermeremo, volgendo così verso la fine di questo intervento, su uno specifico progetto di studio, uno che – se letto in ottica atmosferologica – potrebbe ben rappresentare un vero salto in avanti nella disciplina, l'approdo verso uno studio totale, uno che permetterebbe a progettisti, urbanisti e esperti di comprendere *autenticamente* come ottimizzare al meglio le risorse messe a disposizione. Parliamo di un progetto molto particolare e che forse non ha ancora espresso del tutto il suo potenziale<sup>77</sup>, i cosiddetti *Studi sul Qui*<sup>78</sup>. Il progetto, ideato da Daniele Ietri<sup>79</sup> e Eleonora Mastropietro<sup>80</sup>, vede infatti da diversi anni la presenza di gruppi di ricercatori e artisti italiani e internazionali impegnati nella realizzazione di una mappatura profonda di vari territori (circoscritti). Il concetto alla base di questo tipo di ricerca trae origine più specificatamente dalla rielaborazione del cosiddetto *deep mapping*, il cui primo riferimento – utile anche comprendere la capacità multidisciplinare di questo progetto – deve, per intenderci, la sua nascita al mondo letterario<sup>81</sup>. Sorvolando però sulla strana e intricata storia su cui si fonda questa disciplina<sup>82</sup>, possiamo dire che il *deep map* in senso contemporaneo, in particolar modo per come la intendono Ietri e Mastropietro, è «una metodologia di ricerca sul campo che realizza mappature fini dei luoghi, utilizzando una molteplicità

<sup>76</sup> La cui connessione sappiamo bene essere legata a stretto giro alla questione internazionale dei bandi di concorso e, più in generale, alla gestione dei cosiddetti fondi per la ricerca dell'Unione Europea.

<sup>77</sup> Almeno non nei termini di ciò che finora si è potuto leggere da quei pochi e primissimi lavori.

<sup>78</sup> Cfr. AA.VV., *Studi sul Qui. Deep mapping e narrazioni dei territori. Stagione 1*, a cura di Daniele Ietri, Eleonora Mastropietro, Mimesis, Milano, 2020; AA.VV., *Studi sul Qui. Residenza nel paese interno. Stagione 2*, a cura di Daniele Ietri, Eleonora Mastropietro, Mimesis, Milano, 2023. A cui si aggiungono altre due lavori in corso di pubblicazione, da quanto è consultabile sul sito del progetto. Cfr. <https://www.studisulqui.it/>, ultimo accesso: 6 Aprile 2025.

<sup>79</sup> Daniele Ietri è professore ordinario di geografia alla Libera Università di Bolzano.

<sup>80</sup> Eleonora Mastropietro è geografa e autrice di film documentari, nonché professoressa associata presso l'Università degli studi di Milano.

<sup>81</sup> William Least Heat-Moon, *PrairieErth (a Deep Map)*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1991.

<sup>82</sup> Daniele Ietri, Dorothy Louise Zinn, *Studi sul Qui. Il deep mapping per i territori dei "marginari"*, in *L'invenzione delle aree interne*, a cura di Domenico Copertino, Vita Santoro, Marina Berardi, «archivioldietnografia», anno XVII, n. 1 – 2022, Edizioni di Pagina, Bari, 2023, pp.43-65.

di strumenti (in modo autenticamente multi-mediale), di competenze (scientifiche, professionali, artistiche) e operando sui territori aprendo alla più ampia partecipazione e interazione tra l'insider e l'outsider»<sup>83</sup>. Continuando, grazie soprattutto all'apporto di questi gruppi di ricerca così multidisciplinari e in strettissima comunicazione con lo spazio e gli abitanti di quei luoghi – perché lì in 'residenza' –, il deep mapping, a differenza di altre metodologie di studio e approccio sul campo, non solo ci permette di comporre (ricostruire) un vero e proprio racconto composito e stratificato del presente di quelle comunità e di quei territori presi in analisi, ma anche di sintetizzare – potenzialmente – nella formula di uno o più oggetti (contributi scritti, artistici, multimediali) tutto ciò che è presente in quel territorio, comprendendo – anche e soprattutto attraverso un certo taglio di tipo *aistetic*o – tutte quelle invisibili forze presenti nel campo, più ontologicamente tutti quei differenti e possibili toni emotivi che si intrecciano al suo interno sotto il nome di atmosfere (o entità semi-cosali).

Se questo discorso sulla partecipazione diretta per gli esperti, lettori di questo articolo, di certo non sembrerà una novità all'interno degli studi sul campo, mai come in questo caso va notato come qui sussista però, per la prima volta, la presenza di un *autentico* tentativo di 'toccare con mano' certe questioni rimaste fino a oggi solo su un piano teorico e/o speculativo, quelle che sono sempre state lette indebitamente al pari di un libro interpretabile solamente come fonte di intrattenimento o, al massimo, come esercizio di svago accademico<sup>84</sup>.

Seppur finora questo progetto si sia focalizzato quasi esclusivamente come un progetto specificatamente culturale e etnografico, il cui obiettivo si fonda sul recupero di una narrazione autonoma e autentica dei luoghi (dimostrando così anche una forte vicinanza ai lavori di stampo *meridiano* o *postcoloniale* di Franco Cassano<sup>85</sup> o Edward W. Said<sup>86</sup>, per esempio), il potenziale di studio in senso sociologico, urbanistico, nonché filosofico – lo ribadiamo – rimane comunque evidente. Prendendo già solo e limitatamente come esempio gli *Studi sul Qui*, possiamo infatti capire benissimo come il terreno di studio che ci si apre oggi davanti – rispetto alla possibilità di dare fondo a ogni possibile interconnessione con altre discipline (compresa l'aestetica o l'arte stessa) – è senza alcun dubbio una questione impellente per riuscire a lavorare in senso pieno anche sugli aspetti più pratici e politici della nuova modernità in forte ascesa.

Lavorare più generalmente in questi termini significherebbe inoltre potersi aprire alla possibilità anche di sviluppare delle mappature legate, sì, alla questione emotiva e culturale in aree considerate periferiche ma anche non limitatamente in quadranti più specifici di diversi agglomerati urbani, tutti quegli spazi e luoghi cioè dove le 'forze in-

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>84</sup> Qui si fa in particolar modo riferimento agli ultimi studi di Pierre Bourdieu.

<sup>85</sup> Cfr. Franco Cassano (2005), *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari, 2017.

<sup>86</sup> Cfr. Edward W. Said (1993), *Cultura e imperialismo: Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano, 2023.

visibili' e le atmosfere quanto più tipicamente ipermoderne sono fortemente pressanti, oltre che similari. Poiché è solo attraverso l'utilizzo di ogni mezzo (audio-visivo, racconto, intervista e produzione letteraria<sup>87</sup>) che si potrebbe persino arrivare a fissare determinate questioni, creando in questo modo un vero e proprio *oggetto raccoglitore*, uno per cui il risultato finale di studio potrebbe anche superare la somma delle parti raccolte, dimostrandosi in questo modo uno strumento non solo maggiormente incisivo per gli esperti ma anche uno strumento capace di mettere 'subito' in luce e più efficacemente necessità, bisogni e desideri degli abitanti stessi, di coloro cioè che possono alimentare e/o contrastare questo tipo di fenomeni attraverso la loro riproduzione dei rapporti sociali.

Spingendoci ulteriormente in là, ciò di cui *in summa* si sta cercando di suggerire è quindi la possibilità di trasformare anche la metodologia attraverso cui intendere quanto più generalmente la ricerca sul campo, attraverso magari l'introduzione di 'gruppi permanenti' di ricerca in residenza – i cui membri si potrebbero scambiare a rotazione con altri ricercatori provenienti da altri siti (di ricerca e non) –, promuovendo anche in quest'ottica una continua implementazione di nuovi sguardi, tecniche e capacità di studio-intervento.

In questo senso si potrebbe allora, oltre che produrre un continuo scambio e dialogo con i territori e le rispettive comunità, formulare e generare attivamente – all'interno di quel dato spazio (caso di studio) – grazie a progetti di intervento, ancora più specifici, dei veri e propri *contro-vettori* emotivo-culturali, tutti quelli *autenticamente* più utili a contrastare drasticamente determinate forze e atmosfere negative che, già da ora, sappiamo essere lì, presenti all'interno di quel dato campo. Giusto per fare un esempio finale dell'importanza e dell'impatto di questi discorsi all'interno delle diverse discipline, ci basterà pensare ora, lasciandoci anche guidare da un senso utopico di rilancio, alla possibile applicazione di tutto ciò che abbiamo finora detto in riferimento a tutti quegli studi e interventi oggetto di dibattito che ruotano, banalmente quanto limitatamente, intorno a tutti quei quartieri considerati in 'stato di degrado' e per questo inclusi, direttamente o indirettamente, all'interno di quel famoso Decreto Caivano<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> Quest'ultima, risorsa ancora non impiegata in questo tipo di studi. Da questo punto di vista si segnala come esempio utile, quello già realizzato recentissimamente e involontariamente da Antonio Perozzi con il suo libro *on land* (Prufrock Spa, 2024). In dozzina allo Strega Poesia di quest'anno, il libro di Antonio, attraverso una descrizione estetica e affettiva di determinati spazi – segnalati questi ultimi da vere e proprie coordinate geografiche che affiancano ogni parte testuale –, nonché grazie alla sua forte denotazione stilisticamente a-soggettiva, non casualmente ci restituisce quanto più fedelmente molte delle emozioni presenti, di quelle forze cioè invisibili che sono presenti e vivono all'interno di quel determinato campo che viene raccontato, quello cioè della provincia romana. Cfr. Antonio Francesco Perozzi, *on land*, Prufrock Spa, 2024.

<sup>88</sup> Decreto-legge, 15 settembre 2023, n. 123 (in Gazzetta Ufficiale – Serie generale – n. 216 del 15 settembre 2023), coordinato con la legge di conversione 13 novembre 2023, n. 159.

*Bibliografia*

- AA.VV., *Studi sul Qui. Deep mapping e narrazioni dei territori. Stagione 1*, Daniele Ietri, Eleonora Mastropietro (a cura di), Mimesis, Milano, 2020;
- AA.VV., *Studi sul Qui. Residenza nel paese interno. Stagione 2*, Daniele Ietri, Eleonora Mastropietro (a cura di), Mimesis, Milano, 2023;
- Arjun Appadurai, (1996), *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Raffaello Cortina, Milano, 2012;
- Giovanni Arrighi, *Capitalismo e (dis)ordine mondiale*, manifestolibri, Roma, 2010;
- Marc Augé, (1992), *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano, 2002;
- Zygmunt Bauman, (2000), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002;
- Ulrich Beck, (1986), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000;
- Walter Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 1966;
- Gernot Böhme, *L'atmosfera come concetto fondamentale di una nuova estetica*, «Rivista di estetica», 33, 2006, pp. 5-24;
- Gernot Böhme, *Atmosfere, estasi, messe in scena*, Christian Marinotti, Milano, 2010.
- Pierre Bourdieu, *Sistema, Habitus, Campo. Sociologia generale, vol. 2*, Mimesis, Milano, 2021.
- Matei Călinescu, (1987), *L'idea di modernità*, Utet, Torino, 2007;
- Fabio Caporali, Silvana Procacci, Aurelio Rizzacasa, *Eco-etica: per un futuro possibile*, Morlacchi, Perugia, 2012;
- Franco Cassano (2005), *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari, 2017;
- Raffaele Donnarumma, *Ipermodernità: ipotesi per un congedo dal postmoderno*, «Allegoria», XXIII, 64, Palermo, 2011, pp. 15-50;
- Raffaele Donnarumma, *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2014;
- Roberto Finelli, Marco Gatto, *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Rogas, Roma, 2024;
- Mark Fisher, (2009), *Realismo capitalista*, NERO, Roma, 2018;
- Luciano Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano, 2017;
- Elio Franzini, *Moderno e postmoderno. Un bilancio*, Raffaello Cortina, Milano, 2018;
- Francis Fukuyama, (1992), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Utet, Milano, 2023;
- Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1994;
- Tonino Griffero, *Quasi-cose che spariscono e ritornano...*, «Rivista di estetica», 46(33), 2006, pp. 45-68;
- Tonino Griffero, *Il dolore come semi-cosa*, in *Il dolore/The Pain*, Mimesis, Milano, 2011, pp. 181-198;

- Tonino Griffero, *Chi ha paura delle atmosfere (e della loro autorità)?*, «Thaumàzein», 2, 2014, pp. 505-532;
- Tonino Griffero, *Estetica patica. Appunti per un'atmosferologia neofenomenologica*, «Studi di estetica», XLII, IV serie, 1-2, 2014, pp. 161-183;
- Tonino Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis, Milano, 2017.
- Tonino Griffero, *Il ritorno dello spazio (vissuto)*, in *Spazio fisico/Spazio vissuto*, Mimesis, Milano, 2010, pp. 207-239;
- Donna Haraway, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York-London, 1989;
- Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York-London, 1991;
- Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, Pietro Chiodi (a cura di), Longanesi, Milano, 2005;
- Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano, 2007;
- Jacques Lacan, (1964), *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino, 2003;
- Nick Land, *Collasso*, Luiss University Press, Roma, 2020;
- Nick Land, *Illuminismo oscuro*, GOG, Roma, 2021;
- Nick Land, *No future*, Luiss University Press, Roma, 2022;
- Henri Lefebvre, (1992), *Elementi di ritmanalisi. Introduzione alla conoscenza dei ritmi*, LetteraVentidue, Siracusa, 2020;
- Gilles Lipovetsky, Sébastien Charles, *Les Temps hypermodernes*, Grasset, Paris, 2004;
- Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *L'Écran global. Du cinéma au smartphone*, Seuil, Paris, 2011;
- Jason W. Moore, *Antropocene o Capitalocene?*, Ombre Corte, Verona, 2017;
- Timothy Morton, (2013), *Iperoggetti*, Nero Editions, Roma, 2018;
- Antonio Francesco Perozzi, *on land*, Prufrock Spa, 2024;
- Robert Pepperell, *The Posthuman Manifesto*, «ritikos: journal of postmodern cultural sound, text and image», 2, 2005;
- Rocco Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano, 2015;
- Edward W. Said (1993), *Cultura e imperialismo: Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano, 2023;
- Hermann Schmitz, *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*, Christian Marinotti, Milano, 2011.

## Alla ricerca di un diverso stupore. Su *Canzone nera* di Wislawa Szymborska

Marco Rizzo

«Quale sarà la prima cosa che farai quando sarai libera?»  
«Ballare.»  
(da *Jojo Rabbit* di Taika Waititi)

Dal 2022, grazie alla traduzione di Linda del Sarto e alla curatela di Andrea Ceccherelli, anche il pubblico italiano ha la possibilità di leggere le poesie giovanili di Wislawa Szymborska, composte tra il 1944 e il 1948 e raccolte in un dattiloscritto poi non pubblicato per volontà dell'autrice: *Canzone nera*, questo il titolo del volumetto di *Adelphi*<sup>1</sup>. Poesie di guerra e di dopoguerra, scritte da una poetessa poco più che ventenne che deve ancora trovare la propria voce più matura e inconfondibile. A sfogliarle oggi, un pubblico che è chiamato di nuovo a fare i conti, se non con la guerra vera e propria, certo con un teso pre-guerra carico di preoccupazioni e smarrimento. Già solo questo sarebbe sufficiente a farci guardare con interesse a queste liriche, di cui proverò a delineare alcuni fili conduttori.

Prima di tutto, c'è il disorientamento dell'io di fronte alla violenza della guerra. Alcuni, in questi casi, dispongono di una fede religiosa o politica, o di una filosofia della storia, che possa rendere intelligibile e dicibile quel panorama di morte e distruzione che la Polonia ha attraversato tra la doppia occupazione del paese nel settembre del 1939 e la Liberazione avvenuta nel gennaio 1945. La giovane Szymborska non è tra questi. Da qui il suo tentativo di sondare le possibilità della poesia di ricomporre in un ordine precario le macerie di senso della catastrofe collettiva appena vissuta, non meno pesanti di quelle materiali che ingombrano le città distrutte. Esso emerge bene in un testo come *Cucire la bandiera*, di cui cito appena pochi versi: “– è dallo stupore / che sorge il bisogno di parole”; “– il mio dire / sarà sempre come il pathos. Troppo poco” (p. 79). O anche lo troviamo, con un titolo programmatico, in *Cerco la parola*, dove

<sup>1</sup> Tutti i riferimenti di pagina riportati di seguito nel testo appartengono a questa edizione, ove non diversamente specificato.

l'autrice si interroga sull'inadeguatezza della poesia per qualificare la violenza efferata degli occupanti tedeschi, sul senso di scacco di una poesia politica incapace di farsi voce di collera, o almeno sconvolgente e veridica testimonianza. Tale bisogno di purezza e verità, etica prima che poetica, di risposte definitive, verrà in seguito abbandonato, lasciando il posto a uno scetticismo ironico e vitalista (istruttivo in tal senso, il confronto con un testo come *Tutto*, contenuto nella raccolta *Attimo*).

Per essere dunque chiari, non troviamo ancora qui quella capacità di abbracciare con grazia e ironia la gratuità dell'essere che è tipico delle raccolte mature. È dunque, per certi versi, una voce insolita e straniera quella che i lettori e le lettrici che già conoscono e apprezzano la scrittrice polacca incontreranno sfogliando questa raccolta. Lo stupore non cinico di fronte all'assurdo, contrassegno della Szymborska a noi più familiare, non è qui assente ma è certo trattenuto, compresso dalla ferocia inaggirabile di tutto ciò che la circonda, dalla sua cruda persistenza anche a guerra finita. Eppure, per quanto ancora in competizione con altri sentieri e approdi stilistici, i tratti di quell'inquietudine senza tragedia, di quella grazia malinconica che la distingueranno in seguito, sono già in formazione e capaci di risultati alti, come questo:

*Un tempo sapevamo il mondo dalla A alla Z:  
– era così piccolo da stare fra due mani che si stringono,  
così facile da lasciarsi descrivere con un sorriso,  
familiare come l'eco di antiche verità in una preghiera.*

*La storia non ci ha accolto con fanfare trionfali:  
– ci ha gettato negli occhi sabbia sporca.  
Davanti a noi c'erano lunghe strade cieche,  
c'erano pozzi avvelenati e pane amaro.*

*Il nostro bottino di guerra è la conoscenza del mondo:  
– è così grande da stare fra due mani che si stringono,  
così difficile da lasciarsi descrivere con un sorriso,  
singolare come l'eco di antiche verità in una preghiera. (p. 25)*

Ad essere investite e più profondamente segnate da tale sconvolgimento sono l'infanzia e la giovinezza, costrette a un ingresso precoce e feroce nella storia, che per molti ha coinciso con il vedersi interdetta la possibilità stessa di raggiungere l'età adulta. Ancora oggi, qui si consuma lo scandalo inaccettabile di ogni guerra: nessun discorso su torti, ragioni e prezzi accettabili pur di vincere o resistere, potrà mai cancellare e riscattare il vedersi strappare via una sola vita bambina in più. Quale può essere infatti lo spazio specifico dell'infanzia quando tutto attorno è morte e violenza? Nel testo *I bambini di Varsavia* – riferimento all'insurrezione antinazista della città

nell'estate 1944, da non confondere con l'altrettanto nota rivolta del ghetto ebraico dell'anno precedente; durò circa due mesi, dopo averla debellata i tedeschi decisero di radere al suolo la città, poi ricostruita da capo nel dopoguerra – i bambini giacciono infatti riversi per strada, privati della possibilità di capire la differenza tra la pace e la guerra, per sempre. Un testo che difficilmente può evitare un rimando, letto oggi, alle infanzie falcidiate di Gaza.

Pure va detto che, nella poesia di Szymborska, lo scandalo della guerra riesce a scuoterci e a sventare il rischio di anestesia del dolore perché siamo messi di fronte non a delle pure vittime, ma a delle tragiche piccole comparse che hanno maneggiato fucili, lanciato molotov, sono avanzate sotto il tiro nemico prima di morire: "... e forse anche per questo / ci strozza ogni momento / un *perché*, il più mesto, / un silente *ma ha senso* / – corpi di bambini caduti" (*I bambini di Varsavia*, pp. 15-17). Un'esplicita allusione da parte dell'autrice alla crociata dei bambini del 1212 divenuta oggetto di racconto grazie a Marcel Schwob, si incarica di collocare queste immagini al di là della singola ed eccezionale contingenza, facendone materia di una dolente interrogazione universale che continua ad accompagnarci, senza trovare risposta. Altrove nella raccolta, lo sguardo dei "figli della guerra" ricorre spesso, sembra trafiggere i sopravvissuti e incombere come un implacabile giudizio sul mondo degli adulti, sui loro tristi giochi a cui anche i più piccoli finiscono per prendere gusto, o per rimanerne imprigionati: "Come un passante di luoghi e giorni / – i luoghi e giorni di una dimensione devastata – / il ragazzino ripeteva per sempre / il ricordo della casa, dell'esplosione e del cielo." (*Dimensioni*, p. 81)

Passiamo ora a un altro aspetto di non poco conto, vale a dire il sentimento ambivalente nei confronti della guerra che a mio avviso permea qui la sensibilità della giovane autrice. Da un lato si percepisce il desiderio che la macchina bellica in quanto tale si arresti, che torni la pace, restituendo spazio alla dignità e autonomia delle esistenze private, che le fredde logiche della geopolitica calpestano e dimenticano; per converso emerge l'aspettativa di una liberazione anche politica, che passa dalla sconfitta della principale potenza occupante, la Germania. Appena pochi versi per dare conto di questa contraddizione, che non cessa di abitare e di dividere ogni popolazione che si ritrova una guerra in casa: "Precederà i comunicati la gioiosa sirena dei cuori. [...] // Nelle grida, nei discorsi, nei canti / parole tutte deludenti, tranne una: *finalmente*." (*Pace*, p. 23); "...per il fumo dei camini, / per il libro estratto senza paura, / per una striscia di cielo limpido / lottiamo" (*Per qualcosa di più*, p. 13).

La frattura qui non è solo con un nemico, ma anche con la retorica politica della propria parte e delle sue parole con la maiuscola. Nessuna monumentalità cerimoniale, laddove il confronto con gli affetti perduti in guerra è qualcosa di privato e di appartato: "Lui per i vostri versi si rabbuierrebbe / come per una dipartita altrui. // Non

voleva essere un eroe” (*Il bacio del milite ignoto*, p. 55). Del pari, nessuna fascinazione per la forza militare, per parate di divise schierate. Con ciò non si rinnega affatto e anzi si fa emergere con più sincerità l’urgenza esistenziale e collettiva della resistenza. La scelta di combattere trova spazio quindi come necessità e come moto interiore liberamente maturato, al di fuori di qualunque coscrizione di Stato. In tal senso, particolarmente bella e struggente oltre che carica di valenze letterarie, è *Janko Il musicante*, una storia in cinque movimenti (l’attesa prima della scelta, l’addio, la preghiera del ritorno, la ricerca della tomba, il messaggio dall’aldilà) dedicata a un amante partigiano. Lascio parlare i versi, anche solo per brevi frammenti: “Il tempo dell’addio lo scrive la candela / con un filo di lacrime di cera.”; “Pregherò per il tuo ritorno / tutti gli dèi del mondo.”; e infine, sulla tomba dell’amante morto: “La cerco solo con la tristezza / che il mondo conosce da tempo: – dov’è sotterrato?” (pp. 29-33). E infine, in un secondo testo che fa da coda, di visita dell’io lirico presumibilmente proprio a quella stessa tomba: “Una doppia vita: la vita e te. / Una doppia morte: la morte ed io. / Un doppio vuoto: tu – tuo figlio, / che mai darò alla luce” (*Il ritorno del rimpianto*, p. 89).

Tra la tensione resistenziale e patriottica e le ragioni intime della poesia c’è dunque, in diversi testi, un costante corpo a corpo, come inevitabilmente è giusto che avvenga quando ci si trova di fronte a versi scritti con la storia a caldo. Si può quindi perdonare all’autrice quando la seconda non riesce a difendere adeguatamente i propri spazi, intuendo tuttavia, dal titolo di una lirica esortativa (*Dedicati alla poesia*), che una scelta di campo è già stata compiuta ed è in via di maturazione; che la ricerca di una propria voce poetica distinta, che separi i propri testi dai “pigri poeti al sole più deboli dei loro versi” è già riccamente iniziata.

Qualche annotazione anche sulle dimensioni dello spazio e del tempo nella raccolta. Lo sguardo della giovane Szymborska tende a indugiare su spazi vuoti, paesaggi desolati e feriti (più frequenti nelle poesie dell’immediato dopoguerra), ma anche su immagini di strade, luoghi brulicanti e affollati per la festa, per la lotta, per il gran movimento di mezzi militari. In ciò marcando una differenza di prospettiva rispetto ai tanti civili che allora, in tutta Europa, si rifugiarono nelle campagne per sfuggire ai bombardamenti e agli assedi delle città durante gli anni di guerra, il paesaggio, si definisce qui come mancanza e lontananza, generando un senso di inquietudine che angoscia e attanaglia. Possiamo trovarne traccia in un testo significativo come *Ricordo di settembre* (riferimento al 1939, all’inizio della guerra ad opera della Germania e all’occupazione tedesca e poco dopo anche sovietica del paese), dove l’autrice dà sfogo a un accorato e disperato dialogo con il paesaggio, con le pianure, le colline, i boschi e i fiumi della Polonia, come se questi potessero resistere al sopruso e alla barbarie quando le forze degli esseri umani non bastano a ciò. Ed è pure particolarmente evidente in un verso lapidario e lacerante, dedicato a chi in quegli stessi anni stava vivendo la più terribile

delle prigionie e delle forme di annientamento: “Là fuori è il mondo intero” (*Il convoglio di ebrei*, p. 91).

Szymborska ci invita però a osservare anche quella quotidianità che comunque esiste e persiste in mezzo ai crateri della storia, nella vita brulicante delle strade, nella presenza di mendicanti e mutilati, nel bisogno di evasione che troviamo ben condensati in un testo come *Uscita dal cinema*, che ci chiama a riflettere sul rapporto per noi, oggi, sempre più sfuggente tra immagini, finzione e realtà:

*Luccichio di sogni sulla tela bianca.  
Un paio d'ore di scaglie lunari.  
C'era l'amore su melodia languida,  
c'era il ritorno felice dal vagare.*

*A favola finita il mondo è plumbeo, spento.  
Qui facce e ruoli non sono studiati.  
Un soldato canta lamenti partigiani,  
una ragazza suona il suo lamento.*

*Torno da voi, torno al mondo reale,  
pieno di nebbia, di folla, di fato –  
da te, giovane mutilato all'angolo del viale,  
da te, ragazza dallo sguardo vacuo. (p. 47)*

Desiderio di vita che riprende però alla fine, dopo l'avvenuta liberazione della Polonia meridionale ad opera dell'Armata Rossa nel 1945 (*Ricordo di gennaio*) nella calca di un ballo in *Canzone nera*, nel ritrovato diritto alla gioia dopo aver preso congedo dal rischio di restare intrappolati nei lutti del passato (*Il Giorno dei Morti*).

Leggere questi testi oggi, lo abbiamo detto all'inizio, non è attività oziosa né puramente memoriale. Si tratta invece di attraversare (consci del lusso di poterlo ancora fare, ma chissà per quanto, in maniere sicure e indirette), il vissuto interiore di una giovane donna chiamata a diventare grande in mezzo alla più terribile delle tragedie collettive. Quella tragedia (mai cessata fuori al di fuori), ben prima del 2022 o del 2014 si era già ripresentata in Europa, nella Jugoslavia degli anni '90. Proprio in quegli anni un autore italiano come Giuliano Mesa, che ha fatto delle violenze della Storia una presenza pervasiva nella sua poesia, immaginava un ideale dialogo a distanza tra due voci di poeti dell'Est e dell'Ovest (Osip Mandel'stam e Cesar Vallejo), mai incontratisi ed entrambi dipartiti nel buio crepuscolo degli anni Trenta europei: “e cadde, Spagna, e dopo / i suoi nemici / strinsero un patto, e gli altri, / altri nemici, li guardavano, / sperando che finisse tutto lì / (Varsavia a uno, all'altro qualcos'altro)” (*Da recitare nei*

*giorni di festa V<sup>2</sup>*). Mesa alludeva qui al patto Molotov-Von Ribbentrop del 23 agosto 1939, alla spartizione della Polonia tra Germania e Unione Sovietica che sarebbe avvenuta di lì a poche settimane. Come pure, probabilmente, all'illusione che quel patto (che, come è noto, prevedeva anche l'impegno reciproco di non aggressione tra i due paesi) avrebbe tutelato l'Unione Sovietica dal regime hitleriano. Così non fu. Come non fu di garanzia, beffardamente, il patto di non aggressione tra Germania e Polonia firmato nel gennaio 1934, uno dei primi atti importanti della politica estera di Hitler, revocato pochi mesi prima, nell'aprile 1939.

Allora, per la Polonia e per altre popolazioni europee, la minaccia principale veniva da Ovest, quella secondaria da Est. Che si pensi il contrario, oppure lo stesso, rispetto al ritorno di un orizzonte di guerra incombente nell'Europa di oggi, trovo che i versi di Mesa siano un prezioso antidoto a certi abbagli geopolitici e alle retoriche manichee, proprio per la lucidità con cui sa indicare, alle vittime sacrificali delle logiche di potenza, una *pluralità di nemici*; i quali sono spesso, e in primo luogo, alla testa dei propri Stati. Sarebbe prezioso ricordarlo soprattutto in questi nostri anni Venti, di fronte a guerre che minacciano sempre più di estendersi e allargarsi e ai vuoti di memoria e realtà di cui è sintomo un cieco ritorno al nazionalismo e al militarismo, alla logica della supremazia e dell'imposizione dei propri interessi con la forza ai danni dei più deboli. Dell'inquietante ripresentarsi di tutto questo, la stessa Szymborska si era parimenti avveduta negli anni '90 di fronte ai massacri in Jugoslavia, scrivendo un testo intitolato *La fine e l'inizio*, che riprendeva il dialogo con i temi delle sue liriche giovanili e che ripropongo in conclusione. Con l'auspicio che la poesia possa mantenersi strumento in grado di fornirci uno sguardo obliquo sulla realtà e di farci immaginare nuove fini e nuovi inizi, al di là delle false soluzioni e delle mistificazioni propagandistiche che ancora una volta sentiamo risuonare, in questa nuova e impreveduta notte in cui l'Europa, e forse il mondo intero, sta precipitando.

*Dopo ogni guerra  
c'è chi deve ripulire.  
In fondo un po' d'ordine  
da solo non si fa.*

*C'è chi deve spingere le macerie  
ai bordi delle strade  
per far passare  
i carri pieni di cadaveri.*

<sup>2</sup> Giuliano Mesa, *Poesie 1973-2008*, La camera verde, Roma 2010, p. 233. Il gruppo di poesie da cui ho tratto questi versi è disponibile anche sulla rivista online "Nazione Indiana" tramite seguente link: <https://www.nazioneindiana.com/2006/04/11/da-recitare-nei-giorni-di-festa/>

*C'è chi deve sprofondare  
nella melma e nella cenere,  
tra le molle dei divani letto,  
le schegge di vetro  
e gli stracci insanguinati.*

*C'è chi deve trascinare una trave  
per puntellare il muro,  
c'è chi deve mettere i vetri alla finestra  
e montare la porta sui cardini.*

*Non è fotogenico  
e ci vogliono anni.  
Tutte le telecamere sono già partite  
per un'altra guerra.*

*Bisogna ricostruire i ponti  
e anche le stazioni.  
Le maniche saranno a brandelli  
a forza di rimboccarle.*

*C'è chi con la scopa in mano  
ricorda ancora com'era.  
C'è chi ascolta  
annuendo con la testa non mozzata.  
Ma presto  
gli gireranno intorno altri  
che ne saranno annoiati.*

*C'è chi talvolta  
dissotterrerà da sotto un cespuglio  
argomenti corrosi dalla ruggine  
e li trasporterà sul mucchio dei rifiuti.*

*Chi sapeva  
di che si trattava,  
deve far posto a quelli  
che ne sanno poco.  
E meno di poco.  
E infine assolutamente nulla.*

Marco Rizzo

*Sull'erba che ha ricoperto  
le cause e gli effetti,  
c'è chi deve starsene disteso  
con la spiga tra i denti,  
perso a fissare le nuvole.*<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Wislawa Szymborska, *La gioia di scrivere. Tutte le poesie (1945-2009)*, Adelphi, Milano 2009, pp. 503-505.

## Gli autori

Francesco Ciuffoli (Roma, 1999), laureatosi in Scienze Politiche presso l'Università del Salento, frequenta attualmente la facoltà di Scienze Filosofiche. Nel biennio 2023-2024 ha partecipato a alcuni convegni tra cui l' AIS – International Conference on Political Sociology (2024). Sempre nel 2024 è risultato inoltre vincitore del Lemmermann Foundation Scholarship di Roma (2024). I suoi interessi di ricerca si concentrano principalmente sulla relazione tra spazio e individuo in autori come Tonino Griffero, Gernot Böhme, Henri Lefebvre, Mark Fisher, Gilles Deleuze. Alcuni suoi contributi scientifici e non sono disponibili anche online.

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 *Ticontre*, 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.

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, 2005 e *Un parricidio compiuto*, Jaca Book, 2015). I suoi scritti, assai critici della scuola di G. Della Volpe e di L. Colletti come dell'operai-smo, provano a ripensare un «nuovo materialismo» e una nuova teoria dell'emancipazione, fecondata dalla psicoanalisi e dall'*Etica* spinoziana (cfr. *Per un nuovo materiali-*

smo. *Presupposti antropologici ed etico-politici*, Rosenberg & Sellier, 2019; *Filosofia e tecnologia. Una via d'uscita dalla mente digitale*, Rosenberg & Sellier, 2022). La sua ultima pubblicazione, in collaborazione con Marco Gatto: *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Rogas, Roma 2024.

Renato Foschi è professore ordinario di storia della scienza alla Sapienza Università di Roma. Ha scritto numerosi contributi di storia della psicologia e della psicoterapia. In particolare si è occupato di sogno, intelligenza, educazione, personalità e politica. Tra i suoi libri *La psicologia italiana e il Novecento* (con Giovanni Pietro Lombardo, 1997); *Maria Montessori* (2012); *Storia critica della psicoterapia* (con Marco Innamorati, 2020); *Storia della psicologia e della mente* (2020).

Rino Genovese (Napoli, 1953) si occupa di teoria sociale e di estetica. È presidente della Fondazione per la critica sociale. Ha pubblicato, tra l'altro, *Convivenze difficili* (Feltrinelli 2005), *Un illuminismo autocritico* (Rosenberg & Sellier 2013), *Il destino dell'intellettuale* (manifestolibri 2013), *Totalitarismi e populismi* (manifestolibri 2016). È autore del dittico *Socialismo utopico, socialismo possibile* (Quodlibet 2021) e *L'inesistenza di Dio e l'utopia* (Quodlibet 2023).

Luca Lenzi (Firenze, 1954) ha dedicato studi e commenti all'opera di Vittorio Sereni, Franco Fortini, Guido Gozzano, Giuliano Scabia e altri autori novecenteschi. Ha diretto la Biblioteca Umanistica dell'Università di Siena dal 1989 al 2021 ed è coordinatore del Centro di ricerca interdipartimentale Franco Fortini. È membro della redazione di *Altraparola*.

Gérard Macé è un poeta, saggista, critico, traduttore e fotografo francese, nato a Parigi il 4 dicembre 1946. La sua opera mescola una varietà di generi letterari ed è relativamente inclassificabile. In particolare, è uno scrittore della memoria vivente e creativa, intesa come processo in cui si fondono invenzione, memoria e fantasticherie. È anche un fotografo del mondo fluttuante.

Alvise Marin, ha fatto il programmatore, ha insegnato laboratorio di matematica/statistica, filosofia e si è occupato di formazione politica. La sua ricerca si svolge attorno alla questione del soggetto tra arte, psicoanalisi, pensiero filosofico e critica economico politica. Animatore culturale, si dedica alle presentazioni di libri e all'organizzazione di convegni. Scrive su *Altraparola*, *Rizomatica*, *Comune-info*, *Quaderni della decrescita*, *Consecutio Rerum*, *DazebaoNews* e *artemagazine*. Cofondatore e responsabile scientifico del progetto *decentraMenti* (decentramenti.org).

Achille Mbembe, (Camerun, 1957) è tra i massimi teorici del postcolonialismo, docente di Storia e politica presso il *Wits Institute for Social and Economic Research* di

Johannesburg. Ha concentrato i suoi studi sulla concettualizzazione occidentale delle differenze e sull'elaborazione delle coordinate identitarie dell'Africa postcoloniale, individuando la permanenza nelle fasi successive alla decolonizzazione di una ideologia della razza e della violenza. In italiano sono state pubblicate le seguenti opere: *Postcolonialismo* (Roma: Meltemi, 2005); *Necropolitica* (Verona: Ombre Corte, 2016); *Emergere dalla lunga notte. Studio sull'Africa decolonizzata* (Roma: Meltemi, 2018); *Nano-razzismo. Il corpo notturno della democrazia* (Bari: Laterza, 2019); *Critica della ragione negra* (Como: Ibis, 2019); *Brutalismo* (Bologna: Marietti1820, 2023).

Vincenzo Mele, ha studiato ed insegnato in Italia, Germania, Stati Uniti e Messico. Attualmente è professore associato di sociologia generale all'Università di Pisa (Dipartimento di Scienze Politiche) dove insegna sociologia, immaginario e mutamento sociale e sociologia della modernità. Tra i suoi temi di ricerca ci sono la metropoli come origine della modernità occidentale e le sue trasformazioni, l'estetica sociologica, l'immaginario del crimine organizzato e la sociologia degli intellettuali. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Fragments of Metropolis. City and Modernity in Georg Simmel and Walter Benjamin*, Palgrave 2022; *L'accademia e il fuori. Il problema dell'intellettuale specializzato in Italia*, Orthotes, Napoli 2023 (curatela insieme a Fabio Mengali, Francesco Padovani, Alessia Tortolini); *The gangster as "divine trickster". Pathways to an archetypal analysis of male imaginary in mass culture*, Sociétés 2024/4 (N° 166). È direttore della rivista "Simmel Studies".

Mario Pezzella ha insegnato Estetica ed Estetica del Cinema in diverse università italiane e straniere. È attualmente direttore della rivista *Altraparola* e redattore della rivista *Il Ponte*, per la quale cura la rubrica cinematografica 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).

Alessandro Poggiali vive a Firenze. Ha insegnato nell'università di Firenze e a lungo in quella di Urbino "Sociologia della conoscenza" e "Forme della memoria culturale". Ha pubblicato scritti sulla presenza della psicoanalisi freudiana in alcune prospettive teoriche delle scienze umane contemporanee e in alcuni autori della scuola di Francoforte, su aspetti e questioni inerenti a problematiche della tradizione freudiana e junghiana. Esercita la professione di psicoterapeuta a orientamento psicoanalitico. Le sue pubblicazioni più recenti sono: *Lettera di un non credente ad un amico sacerdote*, in rivista "Filosofia e Teologia", 2019; *A proposito del Libro Rosso di Jung*, in rivista "Set-

ting”, 2021; e il volume *L’ortolano di Maria Maddalena*, Altralinea Edizioni, Firenze, 2021.

Paolo Rabissi è nato a Trieste e vive a Milano. Ha insegnato nelle scuole superiori e creato eventi alla Libreria Calusca di Primo Moroni. Ha pubblicato saggi sulla poesia italiana e raccolte di poesie: *Città alta* per DIALOGOlibri, con nota di Giampiero Neri (2001), *La ruggine, il sale* per Lietocolle, prefazione di Tiziano Rossi (2005), *Maschile plurale* per DIALOGOlibri (2009), *I contorni delle cose*, edizioni Stampa, prefazione di Maurizio Cucchi (2010). Cura il blog [www.righeeveri.blogspot.it](http://www.righeeveri.blogspot.it) e con Franco Romanò [www.diepicanuova.blogspot.it](http://www.diepicanuova.blogspot.it) (da cui è derivato il volume *Di epica nuova. Laboratorio di poesia critica*, Youcanprint 2024). È redattore di *overleft.it*.

Marco Rizzo è nato a Lucca nel 1992, nei suoi studi presso l’Università di Pisa si è occupato del rapporto tra letteratura e censura e di processi intentati contro romanzi e opere poetiche e successivamente della rappresentazione del male nel Voyage di Céline. A partire dal 2019 insegna discipline letterarie negli istituti superiori della Toscana. Attualmente è in servizio presso l’Isis Carducci-Volta-Pacinotti di Piombino (LI). Ha pubblicato alcuni scritti di argomento politico e letterario su vari blog e riviste online, tra cui “Machina”, “La Balena Bianca”, “La letteratura e noi”, “Carmilla” e la stessa “Altraparola”.

Alessandro Simoncini insegna Filosofia Politica all’Università per Stranieri di Perugia. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Società della merce, spettacolo e biopolitica neoliberale*, Milano, Mimesis, 2022; *Sulla «guerra giusta». Note genealogiche*, in “Altraparola”, 8, 2023; *Il neo-populismo come rovescio osceno del neoliberalismo*, in D. Palano (a cura di), *L’appello al popolo. Indagini sulla logica populista*, Milano, Mimesis, 2024; *Note sulla biofagia del capitalismo di piattaforma: tra data relations e governamentalità algoritmica*, in V. Estremo, F. Giordano, M.T. Soldani (a cura di), *Cronofagia e media. La gestione e il consumo del tempo fra cinema, arti visive, TV e web*, Meltemi, 2024.

Electra Stamboulis (detta Elettra) è dirigente scolastica, curatrice d’arte e scrittrice. Figlia di esiliati politici greci, è nata a Bologna nel 1969. Eletta consigliera alla Facoltà di Lettere di Roma “La Sapienza” nel 1989, partecipa al movimento della Pantera, coordina le attività in particolare di Lettere Classiche e rappresenta gli studenti dell’ateneo romano nel dialogo istituzionale. La sua attività politica da quel momento in poi è dentro i movimenti nonviolenti e nel movimento femminista. Partecipa al gruppo delle *Donne in Nero* e prende parte a diverse manifestazioni internazionali organizzate da questo movimento. Cura mostre d’arte dal 1996 e come curatrice definisce la sua azione come “visualmente militante: sostiene e cura mostre di artisti emergenti, dissidenti, attivisti, che in qualche modo con la propria azione artistica incidono sul reale.

Tra gli altri ha lavorato con Marjane Satrapi e Joe Sacco, Zehra Doğan, Badiucao, Victoria Lomasko, Khalid Albaih. Viene nominata nel 2008 Assessore Istruzione e politiche internazionali per il Comune di Ravenna, incarico che terrà fino alla fine del mandato della prima giunta del sindaco Matteucci. Con la scissione di “Rifondazione Comunista”, si iscrive a “Sinistra Ecologia e Libertà” fino al 2013. Partecipa al movimento “Diem25” dal 2017, fa parte del coordinamento nazionale di “MEra25” e dal 2025 è membro dell’*advisory board* di Metacpc, l’istituzione culturale e di ricerca vicina al movimento di Varoufakis. Oltre a numerosi articoli e alla curatela di cataloghi d’arte in Italia e all’estero, ha scritto la sceneggiatura di diverse *Graphic Novel* tra cui *Cena con Gramsci*, *Pertini tra le nuvole*, *Arrivederci Berlinguer*, *Piccola Gerusalemme*. Ha scritto la sceneggiatura e il progetto di *Zodiac*, uscito nel gennaio 2024 negli Stati Uniti, realizzato insieme ad Ai Weiwei e Gianluca Costantini, tradotto in francese, tedesco, portoghese, thai e italiano (Oblomov edizioni). Ha pubblicato articoli e interventi in riviste e quotidiani italiani e stranieri, su temi relativi all’educazione e l’arte politica. Ha vinto il Premio Micheluzzi del Napoli Comicon come migliore sceneggiatura per *Zodiac* nel 2025.

Jean-Charles Vegliante è romano di nascita e di formazione francese. Ha pubblicato i saggi *D’écrire la traduction* e *Comme celui qui voit (Dante poète)*, e tradotto molti poeti italiani, da Dante a Pascoli ai contemporanei. Ha ricevuto, per l’insieme della sua opera, il *Grand prix de poésie de l’Académie française* nel 2008. Ultime raccolte: *Trois cahiers avec une chanson* (L’Atelier du grand tétras 2020), *Rauco in noi un linguaggio* (cura di Mia Lecomte, premio Ceppo-Bigongiari 2021); le prose *Fragments de la chasse au trésor* (Tarabuste 2021); il saggio *Territoires de Philippe Denis* (Condeixa-a-Nova, 2021). L’ultimo volume di poesia plurilingue pubblicato è *Incontri, seguito da Altre Babeli* (InternoPoesia, 2023).

