

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

5, 29, 2021

GENNAIO 2021

ENDOXA

Prospettive sul Presente

---

**V:** Università  
degli Studi  
della Campania  
Luigi Vanvitelli  
*Dipartimento di Giurisprudenza*



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

*[www.endoxai.net](http://www.endoxai.net)*

ISSN 2531-7202



*Endoxa – Prospettive sul presente*, 5, 29, GENNAIO 2021

### HIC SUNT DRACONES

7	RICCARDO DAL FERRO	<i>Hic sunt dracones-Editoriale</i>
11	RICCARDO DAL FERRO	<i>A misura dello smisurato: breve guida filosofica per affrontare i draghi</i>
15	FERDINANDO MENGA	<i>“Tempo da draghi”: l’antropocene e la terra incognita della nostra noncuranza</i>
21	PIER MARRONE	<i>Draghi nella mente</i>
29	PAOLO CASCAVILLA	<i>I luoghi oscuri (contesi e perduti) delle periferie</i>
35	ALESSIO DEL GIUDICE	<i>Dalle primavere arabe alla possibilità di una cultura politica mediterranea</i>
41	MITOCON	<i>Le malattie mitocondriali: un rebus per la medicina</i>
45	FABRIZIO CONTI	<i>L’uomo di fronte all’ignoto: riflessioni sul futuro passando dalla storia</i>
51	ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA	<i>Spazio cosmico e dominio</i>
55	PEE GEE DANIEL	<i>Adulti e vaccinati</i>
61	CRISTINA RIZZI GUELFI	<i>La sola cosa che scoprì Colombi è che si era perso</i>
65	ULDERICO POMARICI	<i>Draghi nella città: divagazioni intorno a un romanzo</i>
69	PIER GIUSEPPE PUGGIONI	<i>Un drago al confine del diritto: il migrante fra alterità ed estraneità</i>
77	ANDREA RACITI	<i>Fiori di strada tra le rovine: che ne è della città?</i>

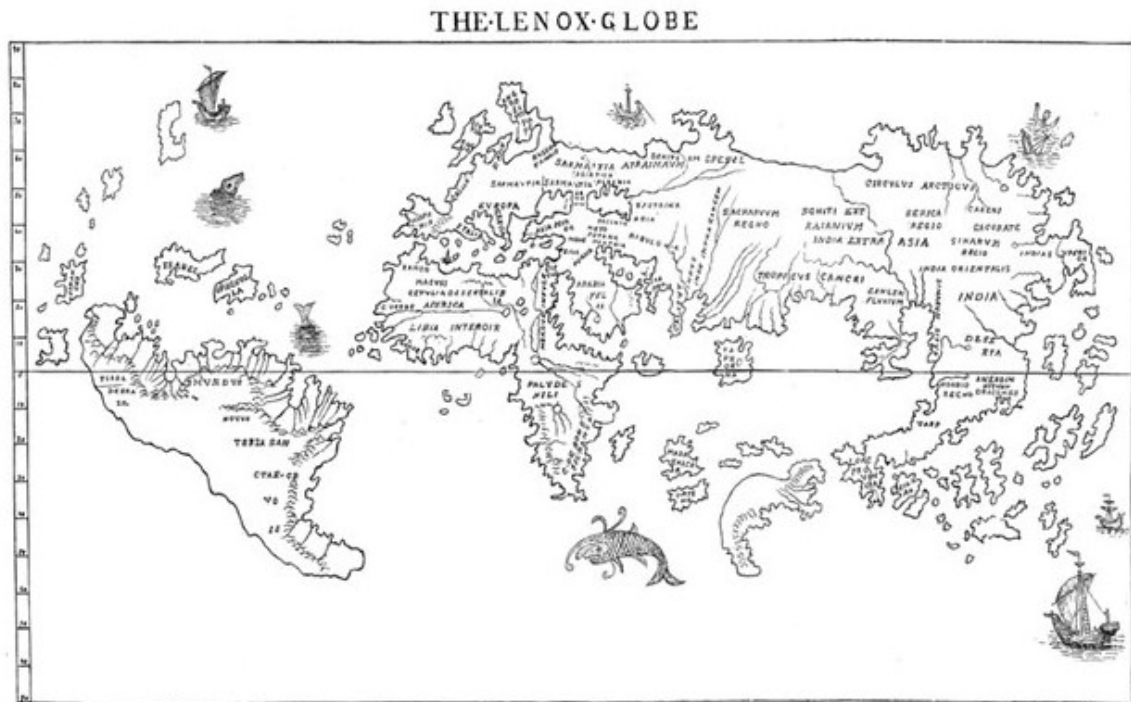
4

- 87 LETIZIA ROMUSSI *Consapevolezza soggettiva e liberazione dal biopotere*
- 91 MATTIA ZANCANARO *Un mondo senza Dio: la proposta di Bonhoeffer*
- 97 NICOLA LIBERATI *La vita nell'oggetto in fenomenologia, postfenomenologia, nuovo materialismo e arte*
- 97 INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

**HIC SUNT DRACONES**



## HIC SUNT DRACONES- EDITORIALE



**HIC SUNT DRACONES**

### **RICCARDO DAL FERRO**

Fare filosofia, tra le altre cose, significa essere consapevoli dei limiti. Prima di tutto, i limiti dell'intelletto, come in quel celebre brano di Locke dove il filosofo afferma che l'essere umano è un po' come il marinaio che, scandagliando il fondale con un filo di piombo, prima o poi arriverà ad una profondità che il suo scandaglio non raggiunge: **la nostra mente è il filo di piombo e il mondo, ci piaccia o meno, arriva a profondità impensabili e irraggiungibili** anche per il più acuto tra noi.

In secondo luogo, i limiti dell'etica, quando ci rendiamo conto che l'idea di "bene" si circoscrive intorno ad alcuni principi che di volta in volta negoziamo come invalicabili, e che prima o poi verranno messi in discussione, valicati e forse divolti.

In terzo luogo, i limiti della percezione, che alcuni vorrebbero estendere all'infinito usando l'idea abusata di "resilienza" e che invece si dimostra

sempre al di sotto di quanto vorremmo sopportare, fare, sostenere. Ci piacerebbe essere Atlante, ma siamo fortunati se riusciamo a sostenere la nostra quotidianità, altro che l'intera volta celeste. **Siamo meno resilienti di quanto vorrebbe il nostro psicologo** (lui compreso). Oltre i limiti ci sono **i draghi, i fuochi, il vuoto, il mostro**, ovvero tutto ciò che esulando dal campo della nostra capacità di comprensione si trasforma in mera Possibilità. Entro i limiti abbiamo la Realtà, ciò di cui possiamo formarci un'immagine, ciò di cui abbiamo molteplici rappresentazioni; oltre i limiti abbiamo la Possibilità, intesa come smisuratezza, sublimazione, improbabilità. Entro i limiti abbiamo la Storia, ciò che nella mappa è rappresentato dai sentieri già tracciati che possiamo imitare; oltre i limiti abbiamo l'Oblio, i luoghi già percorsi da qualcuno che però abbiamo dimenticato o cancellato, e che perciò ci impone di ripetere i suoi passi, inconsapevolmente.

La filosofia è l'esercizio di equilibrio tra i due versanti: la capacità di rafforzare le mappe al di qua pur gettando un occhio sull'abisso al di là. E da questo punto di vista, il filosofo è esattamente come l'esploratore: capisce la bellezza di ciò che ci siamo rappresentati e nutre il desiderio per ciò di cui ancora non abbiamo rappresentazioni. Come Deleuze che, vicino alla morte, rilasciò un'intervista dicendo: "Datemi un po' di Possibile, vi prego, altrimenti soffoco", il filosofo dovrebbe guardare in faccia l'abisso e dire: "Datemi un po' di Draghi, vi prego, altrimenti a cosa serve tutto questo?" Attenzione: qui ci sono i Draghi.







## **A MISURA DELLO SMISURATO: BREVE GUIDA FILOSOFICA PER AFFRONTARE I DRAGHI**



### **RICCARDO DAL FERRO**

C'era un mondo completamente a disposizione, c'era la convinzione che ogni cosa fosse a portata di mente, di parola, di concetto, c'era la visione di un essere umano che potesse misurarsi con ogni evento del cosmo. **E poi ci siamo svegliati tutti sudati.**

Il sogno razionalista di un mondo a misura d'uomo ci ha fatto dimenticare che l'uomo non è a misura di cosmo, ma soltanto a misura di sé. E il risveglio da questo sogno è stato brusco, ricordandoci che i confini esistono e che oltre quelle linee tracciate non arbitrariamente le ombre sono smisurate, mostruose, gigantesche e senza forma. Il brusco risveglio lo si osserva nell'attualità politica, dove la violenza erompe non nonostante bensì in virtù delle conquiste scientifiche del nostro tempo; lo si vede nella crisi filosofica di un Occidente impotente di fronte allo spostamento dell'asse globale verso est; lo si subodora nell'infragilimento democratico di cui la pandemia Covid

è solo la proverbiale goccia che rovescia il vaso. Insomma, ci siamo svegliati e siamo ancora intontiti dal profondo sonno, ma ci risulta sempre più chiaro il fatto che i draghi esistono e non eravamo preparati ad affrontarli.

Nell'antichità, "hic sunt leones" oppure "hic sunt dracones" era la frase scritta sulle mappe, oltre i confini di ciò che era conosciuto. Si trattava del monito dedicato ai viandanti e agli esploratori, un monito che presupponeva un fatto sconcertante e conclamato: non tutto era stato esplorato, ovvero c'era una porzione di realtà di cui non potevamo sapere nulla, al massimo inventare storie. Oltre il confine della nostra "misura", oltre quello di cui avevamo rappresentazione, c'era l'informe che soltanto potevamo immaginare: **il Drago, la belva ferina, il Mostro, l'ignoto**. Era un concetto familiare a chi sapeva di avere mappe imperfette e approssimative, a chi ammetteva che oltre l'orizzonte c'era ancora molto da vedere, sia di meraviglioso che di terribile. Ed è un'idea che mano a mano si è assottigliata, per lasciare spazio all'arroganza dello smisurato, che oggi iniziamo a pagare a caro prezzo.

Ad un certo punto della storia, le mappe hanno iniziato a perfezionarsi, a completarsi: gli strumenti scientifici hanno permesso di assottigliare lo iato tra il territorio e la rappresentazione del territorio, rendendo più affidabili le mappe (non solo quelle geografiche, ma quelle scientifiche, linguistiche, filosofiche, concettuali), e i mezzi di esplorazione hanno chiuso il mondo e saputo disegnare ogni profilo, ogni promontorio, ogni isola presente sul nostro orizzonte. Ci siamo crogiolati nella duplice idea che il mondo fosse un posto chiuso e finito, e che il nostro intelletto fosse a misura di cosmo. Ci siamo convinti che i Draghi non esistessero e che i confini fossero tutti arbitrari. Abbiamo cambiato atteggiamento e cancellato lo spazio oscuro che nell'antichità era occupato dall'ignoto, pensando che, in fin dei conti, tutto quello spazio fosse pronto per essere abbrancato e rappresentato. Il grande sogno razionalista occidentale.

Sono tre gli autori che nel 900 hanno saputo denunciare, in modi diversi, questa tendenza alla smisura che l'essere umano ha incarnato dopo la rivoluzione scientifica: **Günther Anders, Carl Gustav Jung e Viktor Frankl**.

**Anders**, nel suo testo *L'uomo è antiquato*, descrisse il nazionalsocialismo come il trionfo dell'idea secondo cui la mente umana sia capace di sopportare qualsiasi quantità e qualità di Realtà. La "fabbrica di cadaveri" rappresentata dai lager nazisti, secondo Anders, partiva dal presupposto che la creatura umana possa sopportare non solo l'idea o l'esperienza di un cadavere, ma di dieci, mille, milioni di cadaveri, senza per questo venirne sconvolta. Anders ci ricorda, al contrario, che la misura di sopportazione della nostra mente e del nostro animo fatica ad immaginare una persona

morta, figuriamoci dieci o cento persone morte: l'etica non è inventata arbitrariamente e i suoi confini sono il risultato di un dato di fatto, di un limite disegnato sulla base di come funzioniamo. Il collasso del nazionalsocialismo è in primo luogo da imputarsi a questo fraintendimento: "hic sunt dracones" era scritto a chiare lettere di fronte al folle progetto hitleriano, ma qualcuno decise di non dare importanza a quelle parole, e la Germania e l'Europa furono inghiottite da un Drago di impensabili dimensioni.

**Jung**, dal canto suo, anticipò di qualche anno questa consapevolezza quando si rese conto che il simbolo ha la funzione di rappresentare in modo efficace proprio quei confini, e che l'immagine del "Drago" non è semplicemente una convenzione, ma la traccia di qualcosa che perdura nel tempo, nella cultura e nell'animo dell'uomo. Non immaginiamo draghi perché ci è stato insegnato durante l'infanzia, ma perché il simbolo si manifesta come orma millenaria che ci dà la misura di quel che siamo e dei pericoli che fronteggiamo. L'arroganza della smisuratezza incarnata dall'uomo moderno ha avuto l'ardire di considerare i simboli come semplici figure effimere e prive di valore, ma ciò che scopre Jung durante il suo percorso di auto-analisi (il famigerato "Libro Rosso") è che i simboli sono sedimenti antichi utili a tracciare percorsi sulle mappe della nostra vita e che un uomo privo di simboli è un uomo pronto a venir travolto dalla Realtà. Di nuovo torna il tema della misura: il Simbolo ha la funzione di collocarci in un contesto, di dare casa alle nostre rappresentazioni, di tracciare un confine oltre il quale tutti i segnali ci dicono che è meglio non spingersi. L'uomo moderno, figliol prodigo dei propri Simboli, considera ogni confine e ogni misura come arbitrari e perciò artificiosi, opzionali, e si convince di potersi misurare con qualsiasi cosa. Finché si misura con le sue stesse rappresentazioni tutto sembra procedere bene, ma quando tenta di misurarsi con ciò che sta oltre i confini, ignorando i Simboli di cui la storia lo ha circondato, a quel punto la Realtà è pronta a travolgerlo.

Infine **Viktor Frankl** che, da sopravvissuto ai campi di sterminio, dà un significato nuovo alla locuzione "senso della vita", intendendo con questa espressione la necessità dell'individuo di ritrovare la misura entro cui agire. Anche secondo Frankl il problema della smisuratezza e dell'incapacità di dare valore ai propri limiti è un fattore decisivo nella sensazione di smarrimento dell'uomo contemporaneo. Nel testo "L'uomo in cerca di senso", Frankl compie l'analisi di quello smarrimento partendo dal presupposto che l'essere umano è una creatura limitata e che "pensare" significa prima di tutto essere consapevole dei propri limiti. Un po' come il marinaio di **John Locke**, il cui lavoro è quello di scandagliare il fondo con un filo di piombo per poi arrivare ad un abisso troppo profondo per quel filo, il filosofo deve essere

consapevole che il proprio intelletto arriva solo fino ad un certo punto, ed entro quel limite deve trovare il proprio senso.

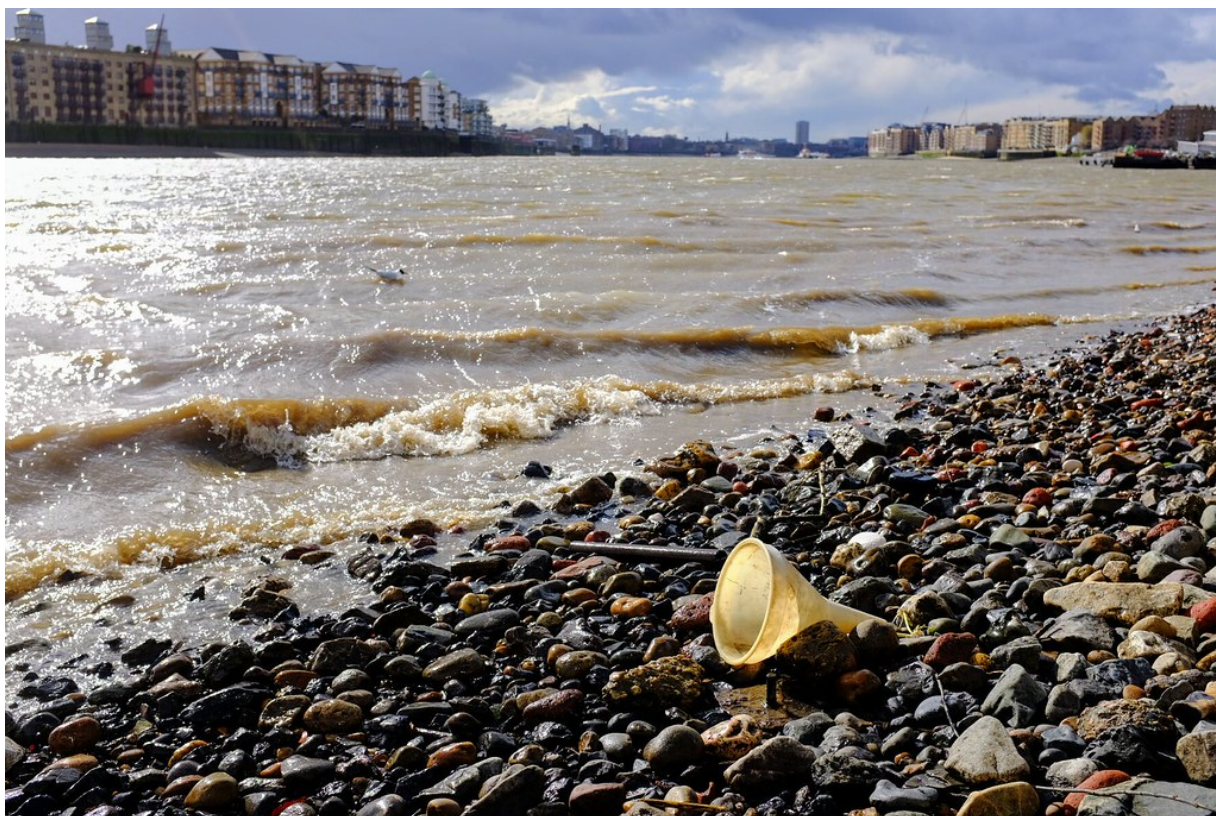
Quel senso, il significato che ognuno di noi attribuisce alla vita, esiste in contrasto con quello che sta al di fuori. “Hic sunt dracones” non è soltanto un segnale di avvertimento per un pericolo imminente, è anche il confine entro cui l’individuo può trovare la propria dimensione esistenziale: non volendosi misurare con il mondo e le utopie, ma con il suo talento e i suoi difetti; non con il senso di onnipotenza e immortalità, ma con la consapevolezza che prima o poi morirà; non con il presupposto di poter raggiungere ogni luogo e ogni tempo, ma con il senso di limitatezza, nella durata e nello spazio. Un’etica del limite è quella che ci viene proposta dal segnale di avvertimento “hic sunt dracones”, un’etica che si sbarazzi della convinzione che raccontandoci le cose nel modo giusto tutto sarà possibile. No, non tutto è possibile, tutto però è a portata di mente all’interno dei propri limiti.

Questo non significa che i limiti non vadano mai messi in discussione: l’esploratore si arrischierà sempre oltre i confini del mentale e geografico per ampliare la propria sfera d’azione. Ma nell’etica del limite lo farà consapevole di star prendendo un rischio e che oltre i suoi limiti ci sono i Draghi, c’è l’informe, c’è l’ignoto. Presupponendo, insomma, che non tutto è a disposizione del nostro agire, e agire di conseguenza senza credersi una divinità.

Forse è giunta l’epoca desiderata da **Ricardo Peter**, quando scriveva: “La coscienza del limite è qualcosa di più della presa di coscienza e dell’accettazione dei propri limiti. È il cammino dell’uomo in quanto tale. Nella coscienza del limite l’uomo si apre e si orienta verso la sua umanità. Essere umani è la vera meta a cui si dirige il nostro essere.” Forse, i problemi che stiamo vivendo sono il risultato dell’aver sopravvalutato le nostre capacità: cambiare il mondo non è nelle mie corde, ma cambiare me stesso sì; considerare il mondo come prodotto della mia mente non è una buona idea, ma considerare la mia mente come prodotto del mondo sì; credermi immortale, smisurato, imbattibile non è la strada corretta, ma sapermi fragile, imperfetto e migliorabile potrebbe portarmi un minimo di serenità. I Draghi lì fuori non sono il pretesto per il dominio di qualcuno, ma sono un monito alla mia individualità: considerare i miei limiti e accordarli ai limiti altrui significa dare voce alle possibilità di ognuno, ed entro i nostri confini disegnare una vita a misura umana.

Imagine: "Hic sunt dracones" by Rrrodrigo is licensed with CC BY-NC 2.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.0/>

## “TEMPO DA DRAGHI”: L’ANTROPOCENE E LA *TERRA INCOGNITA* DELLA NOSTRA NONCURANZA



**FERDINANDO MENGA**

I

Da qui in là ... i leoni, oppure i draghi; insomma, i tendenzialmente sconosciuti, i probabilmente pericolosi, certamente quelli da temere e che, in ogni caso, è bene tenere a debita distanza. Con essi non dobbiamo mescolarci. O meglio, a rigore, *non possiamo* neppure mescolarci, giacché entrare nel loro territorio implicherebbe varcare un confine che ci condurrebbe in habitat popolati da **entità disuman(izzat)e**, che possono acquisire tanto fogge animali, quanto figurazioni fantastiche. È una **demarcazione spaziale**, questa, come sappiamo, ricca di storia, di sapore mitologico e di stilemi narrativi che occupano quella soglia che separa, in modo oscillatorio, l'esperienza del fascinoso e del tremendo.

Oggigiorno, a ben vedere, una tale **demarcazione** disumanizzante potrebbe detenere anche una sua peculiare connotazione non soltanto spaziale, ma anche **temporale**. Una delimitazione tale, però, non tanto da circoscrivere ciò che, da un certo punto in poi, mette in moto ataviche reazioni di paura o terrore, quanto piuttosto da segnare l'inizio dello **sconfinato tempo** a partire dal quale possiamo dar libero sfogo al nostro disinteresse e alla nostra **noncuranza**. Insomma, per dirla in soldoni: *non* “da questo punto in poi” c'è da aver paura, *bensi* “da questo momento in poi” possiamo infischiarcene.

Nell'epoca dell'**Antropocene** e dell'**emergenza ambientale** che stiamo vivendo, l'elevata posta in gioco di siffatta demarcazione temporale è ormai sotto gli occhi di tutti: salvare o condannare il pianeta è legato a doppio filo all'impegno o disimpegno nei confronti dei destini dei nostri **discendenti prossimi, ma anche remoti** – discendenti i quali hanno altrettanto diritto quanto noi di godere appieno di esistenze degne di essere vissute in un ambiente tendenzialmente salubre. Hanno cioè diritto, per dirla con la forte espressione dell'intellettuale francese – recentemente scomparso – **Bernard Stiegler**, a non essere trattati come una “necromassa noetica”, ovvero come un più o meno indistinto “insieme di esseri viventi dotati di ragione”, la cui dimensione vitale è ormai pensata a partire dalla **nuova condizione trascendentale di un mortifero sopravvivere** e il loro spazio d'azione irrimediabilmente condannato all'accontentarsi dei nostri pochi e avvelenati resti. O, come Stiegler più precisamente lo chiama: un “**nutrirsi delle tracce accumulate dai loro avi**”.

## II

Semmai ce ne fosse bisogno, è la **crisi pandemica attuale** a offrirci rinnovata prova della grande posta in gioco che si consuma nella connessione appena evocata fra emergenza ambientale e questione della responsabilità intergenerazionale.

La crisi pandemica che stiamo attraversando, in effetti, ci sta insegnando molte cose. Tra le tante, ci ha messi e ci sta mettendo di fronte, in modo inesorabile, alla fragilità attorno a cui ci siamo scoperti tutti accomunati. **Vulnerabilità** che l'imperante discorso del nostro tempo, votato al progresso e al benessere, ha sempre cercato, in diversi modi, di dissimulare.

L'attuale crisi dovrebbe però farci udire anche un altro monito, forse meno appariscente, ma, non per questo, meno urgente: l'evento della pandemia dovrebbe insegnarci infatti che **la fragilità or ora evocata non è, in alcun modo, esclusivo appannaggio degli individui che abitano il nostro presente**, ma piuttosto condizione che lega noi contemporanei ai fragili destini del pianeta e alle sorti, per nulla “magnifiche e progressive”, ma altrettanto precarie, degli abitanti futuri che popoleranno la terra. Abitanti futuri che,



in effetti, potrebbero avere ben **diritto a vivere esistenze individualmente significative** e piene, vite riferite a nomi con storie singole e singolari degne di racconto, piani di realizzazione perseguibili; **non, invece, esistenze** – come appena rilevato attraverso le parole di Stiegler – condannate a essere confinate e **ammassate nell’indeterminata discarica di un futuro informe: terra incognita**, o meglio, **tempo incognito della nostra noncuranza**.

### III

Come abbiamo esperito negli ultimi tempi – e come, peraltro, ci ha ricordato sempre lo stesso Stiegler nel suo ultimo libro (*Qu’appelle-t-on panser? 2. La leçon de Greta Thunberg*) – è stata soprattutto l’azione di protesta di molti giovani – di **Greta Thunberg** e dei suoi *Fridays for Future* – ad averci rammentato, in modo inesorabile, che abbiamo un obbligo indifferibile nei confronti dei fragili destini del pianeta e delle precarie sorti delle **generazioni future**.

E se si approfondisce il filo rosso che attraversa la crisi pandemica odierna e l’azione di protesta di queste ragazze e questi ragazzi, probabilmente, si potrebbe cogliere una comune dinamica assai peculiare e, oserei dire, inconsueta per la nostra contemporaneità: **gli spazi pubblici** e gli ordini politici attuali **si ritrovano interpellati a partire da istanze di vulnerabilità** divenute oramai troppo pervasive e ingombranti per essere sottaciute. Sono istanze, queste, che incalzano a un necessario cambio di rotta nel corso corrente delle cose e, così facendo, invitano alla **figurazione di un futuro alternativo**. Per dirla con maggiore enfasi, è come se, in tali icone di vulnerabilità, a rendersi udibile e presente fosse una sorta d’**ingiunzione verso un poter-essere-altrimenti del mondo**: un futuro altro che intima a lasciar spazio, per davvero, a **un futuro degli altri**; cioè, a un avvenire che non si limiti più a essere spazio residuale accordato a gentile concessione di noi contemporanei.

Peraltro, che la marginalizzazione dei più vulnerabili, nonché il sacrificio dei futuri, costituiscano il tendenziale risvolto di ogni forma d’impresa comunitaria a corto respiro – come quella tipica delle nostre democrazie contemporanee – è considerazione già magnificamente effettuata da **Nietzsche**, qualche secolo fa, allorquando al suo **Zarathustra** – che, non a caso, è descritto come amico degli animali e alleato dei futuri – mette in bocca le seguenti parole: «I più lontani devono scontare il vostro **amore del prossimo**; e già quando siete radunati in cinque, deve sempre morire un sesto».

Più che mai profetica si rivela, quindi, questa descrizione nietzscheana alla luce degli eventi che stanno solcando il palcoscenico della nostra epoca attuale: epoca in cui è l’intervento dell’uomo a decidere le sorti del pianeta e

i destini dei suoi abitanti tanto del futuro prossimo, quanto – se non soprattutto – di quello remoto.

#### IV

L'appello di Greta a favore dei vulnerabili di domani, ma anche l'ingiunzione dei vulnerabili di oggi, veicolata dall'emergenza pandemica che stiamo attraversando, ci impongono così di pensare a un vero e proprio **rivolgimento etico** nel segno di una **politica rivolta alla "cura"** delle fragilità che legano intimamente presente e futuro.

Attualmente, peraltro, si sta parlando moltissimo di *recovery fund* o *recovery plan*. E, come sappiamo, uno dei sensi del lemma *recovery* rinvia esattamente all'area semantica del "guarire", del ristabilire da uno stato d'indigenza.

Ma qui la scommessa sta, di nuovo, proprio sull'intendersi circa l'estensione stessa dello spazio d'accoglienza a cui una tale misura intende applicarsi. Insomma, la domanda è: **cura per l'indigenza di chi?** A chi, in ultima istanza, sarà concesso di far parte della schiera di quei titolari di vulnerabilità, a cui l'azione di *recovery* appunto si impegna a rispondere?

L'evento pandemico, proprio perché esperienza diffusa e pervasiva, che ci ha esposti a un legame di fragilità condivisa, non dovrebbe legittimare un'opzione politico-culturale che si limita a guardare ancora soltanto ai presenti. Non dovremmo, cioè, proseguire lungo la scia di ciò che il filosofo ambientalista statunitense **Stephen Gardiner** definisce, a ragione, l'ormai endemico atteggiamento delle democrazie odierne a perpetrare una «**tirannia dei contemporanei**» ai danni del pianeta e a detrimento dei futuri.

Peggio ancora, la crisi pandemica attuale non dovrebbe essere utilizzata, addirittura, come espediente per un atteggiamento istituzionale che mette nuovamente tra parentesi le esigenze dei posteri a motivo di un'emergenza dal carattere eccezionale, tale da imporci di dare assoluta precedenza agli indigenti di oggi. La logica della "**situazione eccezionale**", che giustifica con buona coscienza – e con le proverbiali migliori intenzioni – una politica della procrastinazione ai danni dei futuri si rivela un pendio scivoloso tanto seducente, quanto pericoloso.

La situazione d'estesa e condivisa difficoltà che stiamo vivendo a livello planetario dovrebbe spingerci, invece, a un **cambio radicale di paradigma**. Insomma, l'esperienza di trasversale precarietà, che stiamo affrontando, dovrebbe condurci non a sospendere, ma ad approfondire, piuttosto, l'alleanza tra i vulnerabili di oggi e i vulnerabili di domani.

#### V

È un messaggio, questo, che, si badi bene, non ci proviene soltanto da eteree speculazioni filosofiche. In fondo, esso richiama – giusto per citare un esempio – il monito sotteso all’intero discorso tenuto, l’agosto scorso, da **Mario Draghi** al *Meeting* di Rimini, allorché questi, anziché soffermarsi su tecnicità economiche, ha preferito virare l’attenzione sulla necessità di giungere a un «momento della **saggezza nella scelta del futuro** che vogliamo costruire», pronta ad attuare «riforme anche profonde dell’esistente» e spinta da «una ragione morale che» fa perno su questo punto: cioè che «privare un giovane del futuro è una delle forme più gravi di diseguaglianza».

È un monito etico, questo di Draghi – probabilmente, uno come **Derrida** non avrebbe mancato di soffermarsi, qui, su una così vistosa coincidenza (o riapparizione) spettrale dei *dracones* –, che ci riporta proprio nel quadro di quanto sopra tematizzato. Monito che, peraltro, non risulta per nulla distante dal tono dell’oramai celebre *“How dare you!”-Speech* pronunciato da Greta Thunberg, il 23 settembre 2019, alle Nazioni Unite. Certamente, lo stile adottato dalla giovane attivista è meno compassato e sobrio rispetto a quello dell’ex presidente della Bce, ma si sofferma, in fondo, sul medesimo avvertimento. Anzi, la schiettezza della sua conclusione ne trasmette, con impareggiabile enfasi, tutta l’urgenza e perentorietà. Così esclama Greta: «**Gli occhi di tutte le generazioni future vi sono addosso; e vi dico: se scegliete di deluderci, non vi perdoneremo mai!**».

## VI

Ora, di questo senso d’obbligo oramai epocale, la cui altissima posta in gioco è il destino stesso dei futuri, ne dobbiamo fare qualcosa, a meno di non voler imitare, come nella celebre scena già precedentemente evocata dello *Zarathustra* di Nietzsche, **gli ultimi uomini**: sì, gli ultimi uomini, i quali, all’altrettanto epocale annuncio della morte di Dio, rispondono facendo finta di niente e limitandosi a una strizzata d’occhio. Peraltro, non voglio dilungarmi qui in ulteriori e curiosi parallelismi, là dove, per esempio, sempre nella scena or ora richiamata, Zarathustra dipinge l’ambiente abitato dall’ultimo uomo in un modo che qualche inquietante similitudine la getta sul nostro presente. Così esclama Zarathustra: «**La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l’ultimo uomo**, colui che tutto rimpicciolisce. [...] [L’ultimo uomo] **ama anche il vicino** e a lui [...] si strofina».

Come sappiamo, però, se c’è un qualcosa che, per Zarathustra, può redimere e portare oltre l’ultimo uomo, questo qualcosa passa innanzitutto per l’esercizio di apprendimento e pratica di un **amore dei lontani e dei futuri**.

Così si interroga il profeta dell’oltre-uomo: «Forse che io vi consiglio l’amore del prossimo? Preferisco consigliarvi la fuga dal prossimo e l’amore

per il remoto! Più elevato dell'amore del prossimo è l'amore del remoto e futuro: più elevato dell'amore per gli uomini è **l'amore per le cose e i fantasmi**. Il fantasma che corre via davanti a te, fratello, è più bello di te: perché non gli dai la tua carne e le tue ossa? Ma hai paura e fuggi presso il tuo prossimo».

Questo passo richiederebbe un commento attento e dettagliato. Ma mi limito qui soltanto a concludere con l'esprimere un desiderio: mi piacerebbe pensare, infatti, che nella schiera delle **figure fantasmatiche** che ci corrono davanti, e a cui Nietzsche raccomanda di dedicare anima e corpo, possano entrare a far parte anche tutte quelle **entità fantastiche** che popoleranno il nostro tempo futuro: che abiteranno – come a dire –, finalmente, un **“tempo da draghi”**.

## DRAGHI NELLA MENTE



### PIER MARRONE

Sulle mappe geografiche dove c'erano le terre incognite non ancora esplorate o al di là di qualsiasi esplorazione si indicava con una scritta generica e minacciosa che vi erano o mostri (magari ibridi animale-uomo) o belve feroci, che avrebbero messo in pericolo l'integrità dei viaggiatori. Questo non ha fermato gli esploratori, spesso avventurieri e persone ai margini della società, della quale mal tolleravano i confini.

Il filosofo della scienza **Karl Popper** ha sostenuto la tesi che la scoperta scientifica è resa possibile da ipotesi sempre in concorrenza tra di loro, che sono scientifiche perché possono essere eventualmente confutate in maniera chiara. Da questa epistemologia traeva la sua idea che la ricerca scientifica non ha mai fine, perché ogni asserto scientifico contiene in sé le condizioni della propria confutabilità. Però esistono dei settori dove la ricerca scientifica sembra essersi effettivamente esaurita. Uno di questi è la geografia, intesa

come la scoperta di terre incognite. Una volta che una scoperta è stata fatta in questo campo è ben difficile dire quali sono le condizioni che la confutano. Non puoi scoprire le foci del Nilo due volte, insomma.

Questo sembra valere anche per l'anatomia umana macroscopica, un settore del sapere sostanzialmente esaurito nelle sue grandi linee. Credo che una delle ultime scoperte che vi sono state è quella che ha accertato che le dimensioni del *clitoride* femminile sono maggiori di quanto si pensava. Ma anche qui, se sei uno studioso di anatomia e non un adolescente in piena tempesta ormonale, come fai a scoprirlo due volte?

Però è vero che la maggior parte delle conoscenze che si aggiungono al nostro patrimonio conoscitivo non è di questo genere, anche perché il sapere è generalmente poco rassicurante dal momento che non ha una dimensione dimostrativa. Popper stesso sosteneva che nulla si dimostra se non in logica o matematica e confondere questi due domini con quello molto più vasto della razionalità è l'occasione per i più grandi errori.

Non era quindi del tutto errato, almeno dal punto di vista di un eccessivo principio di prudenza e di una strategia assicurativa di minimizzazione dei rischi porre sulle carte geografiche quella scritta cautelativa ai confini del mondo conosciuto. Il confine nel senso di geograficamente sconosciuto non esiste più, almeno per le terre emerse, ma certo fa parte della nostra esperienza ogni giorno.

Ma non è di questo confine che intendo occuparmi, anche se coloro che premono ai nostri confini spesso sono concettualizzati come *dracones* e *leones* dalle propagande che si rivolgono alla parte più primitiva del nostro cervello, quella parte che ognuno di noi ha attiva, per ragioni evolutive, e che ci fa preferire il familiare allo sconosciuto. Questa parte della nostra costituzione biologica ci impedisce di affrontare in maniera razionale problemi che ci sono sempre stati, se non con uno sforzo della ragione, della quale, sebbene episodicamente, siamo tutti più o meno dotati.

Il confine che mi interessa particolarmente è quello che **separa la ragione dalla follia, la normalità comportamentale dalla anormalità**. I confini sono naturalmente dubbi, ma che la follia esista credo che pochi abbiano intenzione di negarlo. Io, come anche altri (che però trovano sconveniente dirlo), ho grandi difficoltà a stare fisicamente vicino a persone che hanno evidenti problemi di natura mentale. Non ne temo l'aggressività (di solito non sono affatto aggressivi), ma vedo le loro patologie e le loro sofferenze come una possibilità che mi riguarda per il fatto stesso di essere umano, ossia come una possibilità della mia stessa ragione. È il medesimo motivo che mi rende difficile stare accanto a persone obese. Entrambi i casi li vedo come la possibilità di precipitare nell'informe, che probabilmente un informe non è, ma è un territorio semplicemente per me troppo sconosciuto. Vedo gli

ancoraggi che obesi e folli hanno nella realtà come poco solidi. Mi sembrano persone che vorrebbero fuggire costantemente da un'altra parte o in un altro corpo.

Che ci sia un'epidemia di obesità nel ricco mondo occidentale è cosa nota da tempo. Certamente i disturbi alimentari hanno a che fare con forme serie di disagio mentale. Ma l'obesità in questa forma così diffusa non è mai esistita. E allora vale la pena di interrogarsi su quali potrebbero essere le variabili sociali che innescano comportamenti patologici. Se queste variabili esistono, non è un'ipotesi azzardata pensare che alcuni disturbi si manifestino in determinati epoche e magari scompaiano in altre. A partire da questa ipotesi, il filosofo della scienza **Ian Hacking** ha ricostruito lo strano caso di un'epidemia che rientra in quell'insieme di sindromi psichiatriche difficili da definire e da decifrare, se non con una paziente contestualizzazione delle coordinate sociali e culturali dove queste patologie si manifestano.

Questa epidemia venne identificata da una tesi di dottorato in medicina di **Philippe Tissié** pubblicata nel 1887, il cui titolo è per lo meno curioso: *Les aliénés voyageurs*. La malattia individuata è quella che verrà chiamata *sindrome dei viaggiatori folli*. Identificata la prima volta in un addetto alla manutenzione del gas non ancora trentenne, **Albert Dadas**, si diffuse da Bordeaux in tutta la Francia, in Italia, e da quanto ne sappiamo anche in Germania e in Russia. Questa sindrome era caratterizzata dall'incapacità dei soggetti di fermarsi in un unico luogo, mentre erano preda di una compulsione che li costringeva costantemente a mettersi in viaggio. Ricoverato in ospedale a Bordeaux "Piangeva perché non poteva fare a meno di partire quando il bisogno lo attanagliava; allora posseduto e sottomesso da un desiderio imperioso, abbandonava la famiglia, il lavoro, la vita di tutti i giorni per camminare il più veloce possibile, sempre dritto, a volte percorrendo a piedi 70 chilometri al giorno, finché alla fine non lo arrestavano per vagabondaggio e lo mettevano in prigione".

Eravamo ben lontani dalla moda odierna del Cammino di Santiago, che ha contagiato persone insospettabili, ma che ha reso l'attività di camminare per lunghi tratti durante le proprie vacanze un'attività accettata. Non molti anni fa, tuttavia, **Noam Chomsky** raccontò che era stato fermato dalla polizia perché camminava in strada, atteggiamento che era ritenuto sospetto. Forse i poliziotti se avessero saputo che avevano di fronte lo studioso che aveva scritto *Linguistica cartesiana* si sarebbero comportati in altro modo, chi lo sa.

L'epidemia dei viaggiatori folli fu piuttosto piccola, ma è oramai ben documentata e aveva le sue etichette linguistiche, che volevano anche essere diagnostiche. Ad esempio, in Germania era conosciuta come **Wandertrieb**,

istinto errante, oppure in Francia e in Belgio come **automatisme deambulatoire**, mentre naturalmente venne nobilitata da grecismi, come **dromomania** e **poriomania**, ossessione per la corsa o mania per il viaggio. Queste fughe compulsive spesso avvenivano in stati di consapevolezza diminuita.

Ma esiste realmente una sindrome specifica come la dromomania alla quale dare un nome che la incasella, la qualifica, la distingue, la rende riconoscibile? In fin dei conti, quella che era una piccola e interessante epidemia europea non ha avuto ulteriori manifestazioni. Forse sono le condizioni socio-culturali della diagnostica medica, del controllo sociale, delle strutture familiari ed educative e chissà quanti altri fattori a forzare quell'identificazione univoca. Ad esempio, esiste realmente la **SPM**, la **sindrome pre-mestruale** oppure una categoria professionale, gli psichiatri, a larga prevalenza maschile non ha fatto altro che categorizzare in questa maniera persone semplicemente irritabili? E il **deficit di attenzione** causato da bambini iperattivi ai quali viene prescritto uno steroide, il **Ritalin**, è realmente un disturbo psichiatrico oppure è il sistema attraverso il quale insegnanti, genitori, educatori, psicologi e psichiatri tengono a bada bambini che sono difficili da controllare? Non è però forse vero che un bambino è spesso molto attivo, e anzi se non fosse attivo noi cominceremmo a preoccuparci? E che cosa dire di disturbi alimentari come la **bulimia** e l'**anoressia**? Sono realmente delle patologie mentali o non piuttosto dei comportamenti indotti da una **patologica adesione** a schemi di bellezza femminile difficilmente raggiungibili? E cosa dire dell'**epidemia del disturbo da personalità multipla** che si diffuse a partire dagli Stati Uniti dall'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso?

Come spesso accade nella classificazione di queste patologie non è affatto chiaro chi sia stato identificato come "**paziente zero**". Forse si trattava di Kenneth Bianchi, una persona sospettata di essere un serial killer, che veniva chiamato dai media e dagli investigatori lo **strangolatore di Hillside**, l'area della California dove erano stati rinvenuti i cadaveri. Bianchi venne sottoposto ad ipnosi da uno specialista dell'università del Montana, John Watkins. Durante il trattamento sembrò emergere un'altra personalità, che si qualificò come Steve, la quale odiava Kenneth, perché questi si ostinava a fare il bravo ragazzo. Durante una seduta, sotto ipnosi, Steve confessò di essere l'autore dei delitti, che aveva commesso, così disse, "per sistemare Ken". Dopo che riemerse dall'ipnosi, Watkins suggerì a Kenneth che certamente doveva aver conosciuto Steve durante la sua infanzia, ma Kenneth rigettò questa ipotesi. Alla fine Kenneth venne dichiarato non colpevole per infermità mentale, mentre lui stesso addossò tutte le colpe a



quel cattivo ragazzo che non era lui, ma con il quale in certi momenti condivideva lo stesso corpo.

Si apriva a quel punto un campo di battaglia legale che avrebbe assorbito i tribunali americani per quasi vent'anni e avrebbe appassionato il pubblico delle radio, delle televisioni, dei giornali, ma anche le comunità di psicologi, psichiatri, filosofi. Questi ultimi erano forse particolarmente propensi ad interessarsi del problema, perché il disturbo da personalità multipla mette in questione una delle convinzioni più tenaci del senso comune (e uno degli atti fondativi dell'atteggiamento filosofico è proprio la messa in discussione del senso comune), ossia la permanenza di una cosa chiamata "io" e "personalità". È chiaro a tutti che la nostra personalità cambia nel corso del tempo, ma questo non impedisce di considerare le esperienze passate come delle esperienze nostre, ossia fatte proprio da noi e non da qualcun altro, anche se si tratta di esperienze realmente lontane.

Un dirigente di polizia mi raccontò che anni addietro era riuscito a individuare un killer mafioso rifugiato in un paese del Sud America e a farlo estradare. Questa persona però nel frattempo non era più quel killer inseguito dalle polizie di mezzo mondo, ma era divenuto un pilastro della comunità dove oramai si era fatto un'altra vita, stimato e apprezzato da tutti. Così era percepito dai suoi concittadini, da lui stesso, dai poliziotti stessi che avevano scoperto dove si era rifugiato e la nuova vita che stava conducendo, una vita di riscatto sotto ogni apparenza. Eppure non poteva certo sottrarsi alla pena per efferati crimini passati anche se non era più quella persona.

Poco dopo il caso di Kenneth Bianchi ottenne risonanza il caso di una cameriera d'albergo accusata di aver ucciso un'anziana. La donna dichiarò che la colpevole era una personalità che era insediata nella sua mente nella forma di una bambina di nove anni. Venne assolta e trascorse sei anni in un ospedale psichiatrico. Una volta di nuovo in libertà si rese colpevole di due rapine a banche. Sostenne anche questa volta che la colpevole non era lei, ma venne condannata a tre anni di carcere.

Il caso che, tuttavia, si impose con una enorme risonanza mediatica fu quello descritto nel romanzo *Sybil*, che descriveva il disturbo da personalità multipla di una donna, **Shirley Mason**. Il libro venne pubblicato nel 1973 e vendette più di sei milioni di copie. Tre anni dopo ne venne tratto un film, che fu visto da un quinto della popolazione americana. Il disturbo da personalità multipla si era oramai imposto come un vero e proprio fenomeno *pop*. *Sybil* e la sua terapeuta, Cornelia Wilbur, grazie anche alle interpretazioni di **Sally Field** e **Joanne Woodward** divennero personaggi familiari per decine di milioni di americani. Il film venne premiato con quattro Emmy Award. Sally Field ne ottenne uno per la sua impressionante interpretazione delle numerose personalità ospitate da Sally: una bambina

di nome Peggy Lou e poi Veronica, Ruthie; almeno due personalità maschili, due falegnami; una personalità ossessionata dalla religione, Mary e poi una pittrice, una scrittrice e altre ancora. Queste personalità presunte emergevano quando a Sybil venivano iniettati dei barbiturici mentre era sotto ipnosi.

Il successo mediatico del libro e del film scatenò un'epidemia di diagnosi di disturbo da personalità multipla. Prima del 1973 se ne contavano pochi, ma successivamente, nel corso di un decennio, ne vennero documentati diverse decine di migliaia. I talk show si scatenarono alla ricerca di persone che potevano vantare qualche personalità multipla. Un'attrice, Roseanne Barr, sostenne di possederne almeno trenta. Avere più personalità divenne qualcosa di glamour. Ma queste personalità non erano necessariamente degli avatar umani. Articoli pubblicati su prestigiose riviste scientifiche documentavano casi di alter (così si cominciò a chiamarli, forse perché si rischiava di perderne il conto) in forma di animali e di demoni. Non c'era da stupirsi viste le dimensioni di questa epidemia.

Cominciarono anche a essere resi pubblici i primi dubbi. Venne alla luce che Kenneth Bianchi aveva incontrato Sybil in carcere prima di affrontare una perizia psichiatrica decisiva. Una ricerca successiva documentò che quasi il 20% di psichiatri e psicologi che avevano in cura pazienti con una diagnosi di disturbo da personalità multipla, a loro volta avevano sofferto o di questa patologia o di una patologia dissociativa. Lo psicologo **Nicholas Peter Spanos** gettò tutto il peso del suo prestigioso scetticismo su questa epidemia diagnostica, paragonando i terapeuti a quelle personalità che nelle culture tradizionali, dopo aver vissuto episodi di possessione, arruolano adepti per quello che nelle nostre società secolarizzate non è più un fenomeno religioso esteso, ma una sorta di culto privato.

Spanos si era già formato una convinzione scettica sulla **reale natura dell'ipnosi**, che lui mostrò essere non una distinta forma di coscienza, ma una forma cooperativa tra paziente e terapeuta, una tecnica al quale il paziente aderiva coscientemente e non uno stato mentale alterato che poneva in contatto con altre personalità. Quanto valeva per l'ipnosi non poteva valere quindi anche per il disturbo da personalità multipla? Per quale motivo non era stato riscontrato precedentemente? Come si spiega l'esplosione di un'epidemia con decine migliaia di casi?

Qui non si tratta di un virus che fa il cosiddetto *spillover*, ovvero il salto da un animale all'uomo. Ma forse uno spillover invece c'è stato, a meno di ammettere che tutti i casi diagnosticati siano falsi, sebbene possano forse riferirsi a una patologia descritta male o a patologie tra di loro distinte. E lo spillover è quello tra menti diverse, tra i pensieri ossessivi di persone che si accostano, forse, come suggerisce Spanos, tra le menti di terapeuti a loro

volta ossessionati e pazienti che desiderano dare un nome alla propria condizione di dolore. Perché anche se queste patologie fossero inventate dalla scienza psichiatrica e non esistessero nella realtà, ovvero se la loro identificazione, come nel caso dei bambini considerati iperattivi, fosse dovuta a esigenze di controllo sociale estranee a patologie, rimane il fatto che quando noi andiamo da uno specialista della salute perché ci troviamo in una qualche condizione di disagio e sofferenza, quello che vogliamo sapere è che cosa ci sta succedendo. E quale risposta migliore che dare un nome a una cosa? Un nome che è un'etichetta, una categoria, una sorta di cassetto dove ci sono altri casi come i nostri. Qualcosa che rassicura tanto noi quanto i terapeuti, che fa apparire la terra incognita della nostra mente meno sconosciuta e promette di addomesticare i draghi che in ognuno di noi vi abitano.



## I LUOGHI OSCURI (CONTESI E PERDUTI) DELLE PERIFERIE



### PAOLO CASCAVILLA

Marta, Sara, Piero terminano un po' preoccupati l'ultimo incontro con il professore di sociologia, che ha assegnato una ricerca su un tema ancora da definire, ma che ruota intorno alle periferie, alla marginalità, a quelle aree segnate da insicurezze e paure.

**Marta.** Perché hai fatto la proposta di un documentario? Sai come è il prof. Quando ci sono delle novità... e non è lui a lavorare!

**Piero.** Ho fatto un'ipotesi, se troviamo delle difficoltà... ci rinunciamo.

**Sara.** Era stato più chiaro nell'incontro in presenza di giugno scorso. Stavolta, con la modalità on line... ha continuato a mantenersi su linee generali. Siamo noi ora che dobbiamo chiarirci e dividerci i compiti. I suggerimenti sui film mi sembrano datati... Accattone, Brutti, sporchi e cattivi, Los Olvidados, più interessanti la Haine (l'odio), La Capagira... meglio alcune fiction...

**Marta.** Ha detto che vuole una ricerca sul campo... le periferie, i ghetti... ha citato i ghetti di Capitanata, forse perché sa che sono di quelle parti... A proposito che senso ha quella frase, che ha ripetuto spesso: *hic sunt dracones*?

**Piero.** Alcune mappe antiche pare avessero questa scritta... un segno, un limite... qui termina ciò che conosciamo e là... un confine, un territorio... che nessuno attraversa.

**Silvia.** Tenete presente che ha parlato di piste, di una ricerca aperta... Dobbiamo essere noi a delimitare questo mondo oscuro, posto ai margini... e vuole un discorso sull'oggi... Lui poi conosce la società americana, le aree marginali e la polarizzazione in atto che ha portato Trump quattro anni fa alla vittoria e a tentare ora un'opposizione pericolosa. Sostenuto da coloro i quali hanno subito pesantemente i processi di globalizzazione e sono visceralmente contro tutto e tutti; lo sostengono, nonostante la pessima gestione del coronavirus.

**Marta.** Impotenti di fronte ai mutamenti, alle disuguaglianze... Chi ha perso tutto si vede spinto ai margini di una vita decorosa... e importa poco il virus, che prima o poi finirà, la perdita del lavoro e di tutto ciò che vi è collegato, invece, dura a lungo.

**Piero.** Un fenomeno planetario. Dovremo stare attenti a non cadere nell'elenco delle situazioni marginali. Dovremo cercare un filo conduttore. Utilizzando magari testimonianze di persone che si trovano sul posto. La situazione francese mi sembra interessante. Marisa insegna in una scuola di periferia a Parigi. Ci ha già raccontato di questi territori perduti dalla Repubblica. Spazi, aree dismesse, piccole enclaves, quartieri, condomini nei quali vi è una diffusa percezione della perdita della sovranità delle regole civili e delle forme di convivenza. Chi vi entra, si trova spaesato, con gli occhi addosso, in un altro paese.

**Silvia.** Non in tutte le periferie vi sono fenomeni di criminalità organizzata, in tutte vi sono forme marcate di ghettizzazione, che riguardano in Francia le generazioni nate su suolo francese da genitori e nonni immigrati. Sono queste figure che comunicano ferite antiche e sostengono i giovani nel loro radicalismo. La rabbia odierna si somma a quella antica.

**Marta.** "Soffitte di cristallo", bella questa immagine usata da Marisa. La mobilità sociale è bloccata ma è visibile, illusoria e teoricamente possibile, e questo non fa altro che soffiare sul risentimento delle banlieue. E' una situazione diversa dai campi Rom. Dove il problema non è di piccole comunità chiuse, poche centinaia, nelle quali ci si può andare, e ci vanno assistenti sociali e pure parlamentari. Non sono qui i dracones. O meglio non sono solo qui. Il problema è la rottura comunitaria intorno. La comunità o non c'è, non si manifesta, o esplose in forme di rabbia e di comunicazione

aggressiva contro le istituzioni... Voglia di comunità? Sì. Ma quale? Una comunità chiusa, che esclude il diverso, è carica di risentimento e si organizza di fronte al silenzio delle istituzioni e della politica. Vuole risposte immediate. Qui ci sono i dracones! Una voglia di comunità figlia della rottura di un patto sociale.

**Silvia.** Di fronte all'immigrazione, ai grandi flussi, vi è una linea di confine che attraversa le nostre città, i quartieri, le comunità locali... Due mondi separati e conflittuali: da un lato sradicamento e deterritorializzazione di persone e gruppi, e dall'altro riterritorializzazione delle identità. Amici e nemici.

**Marta.** Non usiamo queste parole che al professore non piacciono. E' per la sociologia narrativa! In queste situazioni i dracones sono di due tipi: immigrati irregolari, gruppi etnici distinti e spesso contrapposti e comunità impaurite che fanno quadrato, si recintano... chiamiamola voglia di comunità. E' l'arrivo del mondo in casa nostra, con flussi di immigrazione e barconi da un lato e dall'altro immagini di violenza e ostilità nei nostri confronti, due elementi di una comunicazione ambigua che crea insicurezza e ansia.

**Silvia.** Tutto acuito dalla crisi di organizzazioni sociali e comunitarie. La discussione pubblica è spenta. Mancano forme di mediazione in un mondo dove svaniscono i pilastri su cui poggia il patto di cittadinanza tra individuo e Stato: residenza, formazione, lavoro, sicurezza... Una frantumazione che produce solitudini e vite marginali, e che fa perdere la capacità di stabilire relazioni significative. Se a questo si unisce l'insicurezza quotidiana, la sensazione di essere esposti alla violenza, al danneggiamento, al furto senza qualsivoglia logica, per caso o per sfortuna... Allora dentro la comunità il linguaggio e la comunicazione basata sulla paura e il sospetto sembra essere l'unico collante. E dobbiamo ancora verificare gli effetti del lockdown.

**Piero.** I giovani occupano un posto centrale... Parliamo dei Neet, quelli senza lavoro e percorsi formativi. Sono i più ostili o indifferenti a ipotesi di coinvolgimento, disprezzano tutti, infastiditi dai discorsi di politici e operatori sociali che non sanno come tirarli fuori dall'inferno. Giovani refrattari perché si sentono esclusi da tutto e da tutti. E nelle periferie ci sono due modi per resistere: sfoggiando i muscoli e aggregandosi al gruppo. La stessa parola integrazione è usata con fastidio. Fa sentire stranieri nel proprio paese di appartenenza.

**Marta.** A Borgo Mezzanone i neofascisti di Forza nuova hanno tentato di organizzare gli abitanti della borgata. Con scarsi risultati. Borgo Mezzanone è a pochi chilometri da Foggia. Fin dalla fine degli anni Ottanta era il terminale per coloro che venivano da fuori. Addirittura, dai paesi del Nord Africa, c'erano giovani che arrivavano con l'indicazione precisa di treni e

autobus per giungere a Foggia e poi nella borgata. Sulla pista di un vecchio aeroporto vi è da anni il Centro di accoglienza per richiedenti asilo, a fianco un insediamento di irregolari, altri ghetti piccoli e grandi sono sparsi nel Tavoliere.

**Piero.** Borgo Mezzanone è nato durante il fascismo, nel tentativo di colonizzare il “deserto” Tavoliere, che con la dogana delle pecore aveva privilegiato dal ‘400 la pastorizia transumante e aveva visto scomparire forme residenziali antiche. Insediamenti provvisori o ghetti sono nati per la raccolta del pomodoro. Sotto i ponti, in casolari abbandonati nascono ricoveri improvvisati, molti di essi scompaiono alla fine della raccolta.

**Marta.** Sì. I ghetti sono nati per la raccolta del pomodoro. Il Tavoliere è un territorio vasto e spopolato, strade non transitabili, estese aree basse che attirano l’attenzione della criminalità per la dispersione dei rifiuti pericolosi. Io l’ho percorso durante l’estate scorsa... Poderi, masserie abbandonate, i villaggi dell’Ente Riforma, in estate, quando tira il favonio, somigliano a quegli agglomerati fantasmi del cinema western italiano... In questi luoghi spesso diroccati... si insediano famiglie singole e gruppi di immigrati.

**Silvia.** Dovremo analizzare perché in tanti anni non si è intervenuto. Tu mi dicevi anche di un film, “Le vite accanto”, di Luciano Toriello.

**Marta.** Sì. Un documentario interessante, racconta quattro storie di immigrati ed è girato proprio a Borgo Mezzanone. I campi di pomodori sono sparsi in una piana sconfinata. I coltivatori sono stati sollecitati a dare ospitalità alla manodopera che impegnavano nella raccolta. Alcuni hanno provveduto con roulotte... Un progetto regionale, albergo diffuso, non ha funzionato. I braccianti stagionali preferiscono una sistemazione provvisoria vicina al luogo di raccolta o affidarsi al caporale. La nuova legge sul caporalato ha affrontato il problema, ma non è risolutiva. Ci sono luoghi di accoglienza in alcuni paesi limitrofi, tentativi di tendopoli per assicurare subito sufficienti condizioni igieniche e permettere ai minori di andare a scuola... Si è compreso che occorre procedere per gradi, ma in una visione di insieme, nella consapevolezza che tutto il Tavoliere presenta aspetti critici. La provincia possiede 14 case cantoniere abbandonate e utilizzabili, in alcuni ghetti sono presenti volontari, un camper ha provato a censire la situazione dei minori, un servizio scuolabus porta i bambini nelle scuole di Borgo Mezzanone, Tressanti...

**Silvia.** Hackney a Londra. Fino a una decina di anni fa era una delle aree più a rischio. Polizia ogni sera. Risse e accoltellamenti. Scontri etnici e intolleranza. Era chiamato: Murder mile, un omicidio ogni miglio. Oggi Hackney è il primo quartiere di Londra per diversità, creatività, tolleranza. Come è avvenuto il cambiamento? Negli ultimi anni sono state create nuove scuole, centri per l’infanzia e la famiglia, nuove library, e poi concerti,



murales, parchi, pub... Per rigenerare un quartiere così complesso (il 60% della popolazione è immigrata) vi è stata la partecipazione dell'intera popolazione. In particolare il contributo di giovani, imprenditori creativi, comunità di volontari (cartelli nei parchi ricordano i tanti che hanno piantato alberi o hanno composto mosaici e murales), e poi dipendenti pubblici (public servants) molto motivati. L'amministrazione pubblica ha fatto molto nel sostenere l'accessibilità degli spazi pubblici. Le library sono 8, tengono corsi di lingua per immigrati, incontri di lettura, decine e decine i computer a disposizione. I centri per l'infanzia e le famiglie sono una trentina, frequentate da donne (soprattutto immigrate) con bambini piccoli. Lì incontrano altre mamme, possono lasciare i figli per seguire corsi di inglese, essere informate di opportunità di lavoro. Ci sono effetti collaterali nel quartiere: la rigenerazione fa aumentare il prezzo delle case e degli affitti.

**Marta.** Abbiamo pure l'esempio di Matera. Nel 1945 l'uscita del libro "Cristo si è fermato a Eboli", con le descrizioni delle grotte, la promiscuità tra persone e animali, la mortalità infantile..., provoca una vasta eco. Olivetti si interessa alla città lucana dopo la lettura del libro. Per Matera, città "simbolica" del mondo contadino, prefigura un intervento sociale, culturale e di risanamento urbanistico. In Basilicata trasferisce competenze e crea, con un fertile confronto tra progettisti, assistenti sociali, ingegneri... un laboratorio a cielo aperto, in cui lavorano giovani del luogo e professionisti esterni. La comunità è sollecitata ed educata a pensare attraverso la diffusione di riviste, l'istituzione di biblioteche, corsi di cultura popolare, attività sportive e ricreative.

**Piero.** Il prof. ha sollecitato una riflessione sulle politiche pubbliche e quelle assistenziali... Esaminare il loro contributo nella formazione delle identità individuali e collettive. Centrale è il nodo delle relazioni, il rapporto tra chi porta aiuto e chi lo riceve, insomma la questione del rispetto nelle nostre società diseguali. Attraverso quali esperienze, comportamenti, parole, strutture si costruiscono forme di reciproco riconoscimento. Il rispetto è qualcosa che si vive giorno per giorno. E il welfare deve abbandonare forme assistenziali e modalità rigide di controllo burocratico. La dipendenza non deve avere uno stigma negativo, ma deve mantenere le giuste aperture perché chi riceve sostegno si percepisca come soggetto autonomo e capace di partecipare alla relazione in modo consapevole.



## DALLE PRIMAVERE ARABE ALLA POSSIBILITÀ DI UNA CULTURA POLITICA MEDITERRANEA



**ALESSIO LO GIUDICE**

Nel mondo occidentale, ed europeo in particolare, l'espressione *Hic sunt dracones!* può indicare ancora oggi un atteggiamento radicato che va ben al di là delle leggende cartografiche dell'era premoderna. Un atteggiamento che non è certamente generato dalla rappresentazione idealtipica di uno straniero generico o di terre semplicemente inesplorate. Si tratta, invece, di una tendenza emotiva prodotta dalla percezione dell'estraneità quale caratteristica che sarebbe in grado di contraddistinguere certi stranieri e non altri, certe terre e non altre. Basterebbe questo per comprendere come lo **straniero** non equivalga necessariamente all'**estraneo**. Essendo, il primo, prodotto di una qualificazione politica, a differenza del secondo che sorge in virtù di un'esperienza esistenziale, seppur possibilmente fondata su elementi di tipo religioso, morale e culturale nel senso più ampio del termine.

In relazione all'estraneo, che per il mondo europeo è prevalentemente (nonostante importanti differenze) colui che vive nelle terre africane, arabe e orientali, si apre, entro una certa misura, l'orizzonte di significati evocato dalla famigerata indicazione sulla mappa: *Hic sunt dracones!* Si tratta di mondi che contengono, nella percezione diffusa, un ché di ignoto e pericoloso. Con tutte le conseguenze reattive (e spesso ostili) che così si producono nei rapporti con tali mondi, come è testimoniato dalla prevalente rappresentazione del fenomeno della migrazione come problema.

Da un punto di vista politico-giuridico, la percezione di estraneità a cui ho fatto riferimento si alimenta anche in virtù della tradizionale distanza, dalla forma democratico-liberale, di gran parte degli assetti istituzionali in vigore nei mondi citati (con importanti eccezioni, come nel caso del Giappone). Per questa ragione, riflettere su alcune vicende relativamente recenti, potenzialmente in grado di ridurre tale distanza, potrebbe tornare utile al fine di demistificare la categoria stessa dell'estraneità. Al fine, cioè, di coglierne, quanto meno da un punto di vista politico e giuridico, un tratto strutturalmente dinamico e contingente, in contrapposizione a qualsiasi lettura essenzialista. Il focus su cui intendo soffermarmi si localizza, in senso geopolitico, nell'ambito del **Mediterraneo**, e ha per oggetto le condizioni di possibilità per la costruzione di una comune cultura politica entro tale contesto.

Come è noto, nella riflessione sorta intorno alla costruzione di una cultura politica in grado di includere le popolazioni che si affacciano sul Mediterraneo, un particolare rilievo è stato attribuito ai processi di cosiddetta democratizzazione che hanno riguardato (circa 10 anni fa) alcuni Paesi della sponda meridionale. Scarseggia, invece, o, quanto meno, non assume la portata di una riflessione ampia e sistematica, l'analisi intorno alla possibile istituzione dello Stato di diritto, dei suoi principi e delle sue dinamiche, negli stessi luoghi del Mediterraneo meridionale nei quali si è tentato di determinare un'inversione storica rispetto a una tradizione politica di stampo autoritario. Da questa constatazione, in qualche modo generica, traggio spunto per riflettere sul senso stesso e sulle potenzialità, in prospettiva, di una **comune cultura politica mediterranea**. Credo sia superfluo sottolineare quanto sia importante la traduzione istituzionale di questa riflessione rispetto alle questioni che oggi sono di interesse generale dal punto di vista pratico (al netto della crisi pandemica): dalla sicurezza internazionale alla gestione dei fenomeni migratori, passando attraverso l'attuale disordine geopolitico per giungere al futuro stesso dell'esperimento istituzionale denominato Unione Europea.

L'enfasi posta sui processi di democratizzazione, a discapito dell'attenzione intorno all'istituzione dello Stato di diritto, ci ricorda la

**necessità di distinguere tra democrazia e Stato di diritto.** Al netto delle molteplici accezioni di questi termini e delle molteplici configurazioni del rapporto che tra essi storicamente esiste, sul piano descrittivo e, per quanto possibile, valutativo, si può pensare alla democrazia come quella forma di governo che individua nel popolo il soggetto sovrano legittimo. La democrazia ha quindi comunque a che vedere con l'individuazione del soggetto e dei soggetti legittimati ad esercitare il potere. Lo Stato di diritto, invece, comprende soprattutto quel complesso di principi, norme e procedure che, regolando gli ambiti e le modalità di esercizio del potere, garantisce uno spazio di libertà e di azione al soggetto privato, inattaccabile dagli altri soggetti individuali e soprattutto da chi detiene il potere politico. Si possono precisare i nessi, i reciproci condizionamenti, apparentemente inestricabili, tra democrazia e Stato di diritto (autogoverno, separazione dei poteri, diritti civili, politici e sociali). Tutto questo non comporta comunque la loro sovrapposizione sistematica. **Da una parte abbiamo a che fare con la fonte del potere politico, dall'altra con i limiti del suo esercizio.** Del resto, tanto la concezione democratica moderna quanto quella relativa allo Stato di diritto scaturiscono, attraverso percorsi diversi, dai lumi europei, dalla passione ragionevole di Rousseau e dalla diversa razionalità di Locke, Kant e Montesquieu.

Con questa griglia concettuale, relativa alla distinzione tra democrazia e Stato di diritto, propongo di leggere il fenomeno, relativamente recente, che, più di altri, ha reso evidente la possibilità di tornare a riflettere su una cultura politica mediterranea. Mi riferisco, naturalmente, alle **Primavere arabe**. E cioè a quelle mobilitazioni che tra il 2010 e il 2011 hanno coinvolto ampi strati delle popolazioni della sponda meridionale del Mediterraneo, in Tunisia, in Egitto e in Marocco ad esempio, innescando processi che in quei giorni venivano chiaramente qualificati come democratici. Vi erano, in queste aree, regimi autoritari che godevano del sostegno dei Paesi occidentali, un sostegno che dopo l'11 settembre si era notevolmente rafforzato. Regimi che si basavano su una sorta di patto sociale in cui, pur negandosi diritti civili e politici, si garantiva un moderato benessere. Le rivolte del 2011 non sono, di certo, giunte dal nulla. Le ha generate, infatti, una miscela esplosiva di corruzione, diseguaglianza e nepotismo, che la crisi economica globale ha contribuito a innescare. Se si rileggono alcuni commenti scritti nel 2011, 2012 e anche 2013, la distanza che oggi ci separa da quegli eventi, e anche dalla lettura e dalla interpretazione che se ne dava, pare abissale. Si comparavano gli *indignados* di Madrid con ciò che accadeva in Egitto, al Cairo, in piazza Tahrir. Oggi, i più sostengono che **la gran parte di quei movimenti abbia prodotto molto poco**. Alcuni, anzi, sottolineano come, a parte i casi più drammatici e peculiari di vera e propria guerra civile (Libia

e Siria), negli altri Paesi ci sia stato un ritorno all'*ancien regime*. Altri, ancora, constatano come, comunque, delle Primavere arabe abbiano beneficiato essenzialmente gli islamisti che mirano all'imposizione della legge islamica come legge suprema dello Stato. In particolare, in Marocco e in Egitto, ma anche in Tunisia, nelle prime elezioni libere e democratiche si è registrata una vittoria dei partiti e dei movimenti islamisti. Movimenti o partiti che, anche quando non palesano l'obiettivo esplicito di trasformare in senso islamico lo Stato, una volta giunti al potere favoriscono, in ogni caso, le condizioni per una islamizzazione dal basso della società. Un processo, quello appena descritto, che ostacola in molti casi l'istituzione dell'assetto tipico dello Stato di diritto, poiché l'utilizzo della *Sharia*, sebbene astrattamente coerente con la logica della limitazione dell'esercizio del potere, si contrappone, in realtà e in linea generale, alla tutela della libertà e dei diritti del soggetto, cioè all'obiettivo ultimo dello Stato di diritto. Una contrapposizione che si spiega in virtù del diverso interesse, rispetto allo Stato di diritto, che la *Sharia* tutela. Esso non coincide, infatti, con quello dell'individuo, bensì con quello dell'*Ummah*, cioè della comunità dei fedeli. Sembra quindi che l'introduzione di elezioni libere non riesca ad impedire l'emergere dell'islamismo. Anzi pare proprio che lo favorisca. Di conseguenza, si potrebbe sostenere che, in molti casi, il processo innescato con le Primavere arabe sia stato in grado di incidere in senso democratico sul principio di legittimazione del potere, ma senza produrre quel peculiare sistema di limiti all'esercizio del potere stesso che è tipico dello Stato di diritto.

Se ci fermassimo qui, ci troveremmo di fronte a un ostacolo significativo rispetto alla possibilità di pensare una comune cultura politica nel Mediterraneo. Potremmo davvero scrivere nella nostra mappa concettuale: *Hic sunt dracones!* In realtà, le matrici culturali vanno considerate nel loro complesso e in ragione del loro carattere dinamico. È un caso, infatti, che ancora oggi, rispetto al fenomeno delle Primavere arabe, si parli di **eccezione tunisina**? La Tunisia è riuscita ad approvare una Costituzione rispondente agli standard della democrazia costituzionale, con un procedimento costituente che ha visto una partecipazione effettiva della società civile, e in virtù di un consenso tra i diversi partiti politici. Le prime elezioni erano state vinte dal partito religioso *Ennahda*, il quale però non ottenne la maggioranza assoluta nell'assemblea costituente e fu dunque costretto a negoziare con gli altri partiti. Successivamente, la Costituzione è entrata in vigore e si sono svolte le elezioni. Inoltre, quasi tutti gli organi previsti dalla Costituzione democratica sono stati regolarmente istituiti.

Certo, se andiamo a guardare più da vicino ciò che è accaduto in seguito in Tunisia, ci rendiamo conto di come il Paese non sia soltanto diventato un

obiettivo primario del terrorismo internazionale, proprio a causa del successo della transizione democratica. Esso ha anche mostrato un'evidente vulnerabilità istituzionale. In altre parole, la democrazia costituzionale, il patto raggiunto, la Costituzione scritta in cui si trova un equilibrio tra tutela dei diritti umani, pluralismo e ruolo dell'Islam, sono ancora oggi estremamente fragili. Del resto, non è un caso che l'eccezione sia rappresentata dalla Tunisia, cioè dal Paese che ha adottato la prima Costituzione del mondo arabo nel 1861, e in cui si è costituito il primo Partito politico del mondo arabo nel 1920. Non è un caso perché siamo di fronte all'esito di un lungo processo di ibridazione culturale. Esempio di un **complesso istituzionale meticcio** alimentato da fonti che provengono dalle diverse sponde del Mediterraneo. D'altra parte, la fragilità dello Stato di diritto democratico in Tunisia fa il paio con la fragilità dell'assetto europeo, e non solo dell'UE. Infatti, lo **Stato di diritto non è (diversamente) fragile anche in Europa?** Basti pensare alla pervasività delle restrizioni alla libertà personale poste in essere, a seguito della minaccia terroristica, in Stati come la Francia o il Regno Unito, soprattutto a discapito dei cittadini che provengono dalla sponda meridionale del Mediterraneo. O si pensi, ancora, da una parte alle discutibili modalità con le quali analoghe restrizioni sono state imposte in molti Paesi europei a seguito dell'emergenza pandemica, e dall'altra alla destrutturazione stessa dello Stato di diritto in Paesi come l'Ungheria o la Polonia.

Tutto ciò può indurre a cogliere una diversa prospettiva riflettendo sulle potenzialità della comune cultura politica mediterranea. Le difficoltà, e anche i successi o le eccezioni, che incontrano i processi di trasformazione politica nel Sud del Mediterraneo si incrociano, infatti, con i molteplici fattori di crisi del contesto europeo e globale. Da questo stato di cose possono scaturire, e non è un paradosso, non soltanto le condizioni per un rinnovato dialogo culturale, ma anche l'esigenza pratica di guardare al Mediterraneo come uno spazio alternativo, dove sperimentare varianti politiche e istituzionali che siano **ibride**, che non cancellino le differenze elaborando invece il comune a partire dagli scarti, da ciò che è intraducibile. Varianti in grado di dare vita, appunto, a soluzioni inedite, come è il caso dello Stato democratico di diritto tunisino che incorpora l'ispirazione comunitarista della *Sharia* senza per questo recepirne le istanze illiberali. La cultura politica mediterranea, quindi, potrebbe essere intesa come lo **spazio cosmopolitico del "sia... sia" e non dell'"aut... aut"** radicale o dell'integrazione eurocentrica. Del resto, è già successo con il concetto di sovranità: tipico caso di ibridazione culturale tra oriente ed occidente sorto nell'area mediterranea. In fin dei conti, bisogna ricordare come la comprensione dello spirito di liberazione, incarnato dai ragazzi tunisini ed egiziani nel 2011, superò, nei

nostri cuori, qualsiasi ostacolo culturale, qualsiasi barriera interpretativa, qualsiasi differenza di latitudine, qualsiasi riferimento a presunti *dracones* o *leones*.

Imagine: "Primavera araba sulla Prenestina" by Luca Di Ciaccio is licensed with CC BY-NC-SA 2.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/>



## LE MALATTIE MITOCONDRIALI, UN REBUS PER LA MEDICINA



### **MITOCON**

Associazione di riferimento in Italia  
per i pazienti affetti da malattie mitocondriali e per i loro familiari

Potrebbero essere i mitocondri a svelarci il segreto della nostra origine e la chiave per determinare la nostra aspettativa di vita. Parliamo di quegli organelli della cellula che hanno dimostrato di essere il motore del nostro organismo e che, dotati di un loro genoma, il DNA mitocondriale, sono responsabili della respirazione cellulare. La scienza indaga su di loro per trovare soluzioni contro il nostro invecchiamento, ma anche cure per una lunga serie di malattie come l'Alzheimer, il Parkinson, la Sclerosi Laterale Amiotrofica - SLA, ritardi mentali, sordità e cecità, diabete, obesità, malattie cardiovascolari e ictus e altre ancora, dove alla base ci può essere una disfunzione mitocondriale.

**Dietro ai mitocondri, però, si nasconde anche il mistero di una galassia di malattie genetiche rare, le malattie mitocondriali, che hanno un impatto spesso devastante sull'organismo e sulla vita di chi ne è colpito.**

Le malattie mitocondriali sono centinaia e centinaia di patologie ereditarie, in alcuni casi rarissime, tutte determinate dal malfunzionamento dei mitocondri a causa di difetti genetici del genoma cellulare o di quello mitocondriale. Quando la malattia si manifesta, le cellule non riescono più a ricevere l'energia necessaria al funzionamento dell'organismo, compromettendone a volte la sopravvivenza stessa.

Il modo in cui si manifesta una malattia mitocondriale è estremamente imprevedibile; ogni caso è diverso dall'altro, persino all'interno della stessa famiglia e anche quando la mutazione è nota, non è possibile fare previsioni su quando la malattia insorgerà, con quali sintomi e gravità e come progredirà nel corso del tempo. A un certo punto è come se l'organismo non ricevesse più la benzina necessaria per poter svolgere le proprie funzioni e gli organi e gli apparati si ammalano in maniera variabile e progressiva, a partire da quelli che hanno un maggior fabbisogno di energia, come il cervello, i muscoli, il cuore, la vista, l'udito. A seconda della gravità, chi soffre di una malattia mitocondriale denuncia la mancanza di forza, la stanchezza, l'intolleranza all'esercizio, e, a livello del sistema nervoso centrale, si possono riscontrare crisi metaboliche che si possono manifestare sotto forma di crisi epilettiche, episodi *stroke like*, o difficoltà nel crescere e nello svilupparsi. Una stessa persona può riportare in progressione una serie di sintomi apparentemente non collegati tra di loro, come patologie neuromuscolari, la perdita dell'udito, problemi gastrointestinali o cardiologici, fino a che, unendo tutti i puntini e dopo esami diagnostici di ogni tipo, non si arriva ad effettuare un test genetico che a volte, ma non sempre, è in grado di fornire la diagnosi di una malattia mitocondriale.

**Per capire l'impatto di una malattia mitocondriale non si può non passare attraverso il racconto delle storie di chi ne è colpito, che sono tante e molto varie.** Azzurra è una bambina che fino ai sei anni è stata sempre molto attiva, vivace, con un'intelligenza superiore alla media. Un giorno fa dei leggeri scatti con la testa davanti la tv, la mamma se ne accorge, ne parla con la pediatra che la convince a non dare troppo peso a questo episodio. Ma gli scatti si ripresentano, impercettibili, e compaiono leggerissimi tremori che solo una mamma riesce a vedere, segnali che continuano, ma che vengono ricondotti a stress, fino a che la situazione non precipita. Dopo una banale febbre esplodono delle mioclonie fortissime, Azzurra ha dei sobbalzi evidenti, il braccio si alza e si abbassa senza controllo. Il giorno di Natale, mentre gioca e corre con i cugini, cade in avanti senza ripararsi. Due anni e mezzo di indagini e di continue visite mediche portano finalmente ad una diagnosi di

malattia mitocondriale. Nel giro di due anni Azzurra ha perso parte dell'udito e non cammina più.

Fabrizio, promessa del nuoto poco più che adolescente, una sera, durante gli allenamenti in trasferta, si accorge che non vede più il cronometro alla parete. Lui è solo, non è nella sua piscina, non ha i suoi compagni di squadra intorno a sé, pensa che sia l'effetto delle sue solite emicranie. Non appena torna a casa lo racconta alla madre che letteralmente impazzisce. Il suo peggior incubo si stava realizzando, quello che anche i suoi figli, come altre persone in famiglia, potessero essere colpiti dalla neuropatia ottica ereditaria di Leber, una malattia mitocondriale che colpisce il nervo ottico e che si eredita per parte di madre. In pochi mesi Fabrizio ha perso quasi completamente la capacità di vedere e la sua vista è disturbata notte e giorno da una macchia che parte dal centro del campo visivo e si espande verso i bordi diventando meno intensa, composta da puntini grigi, a volte con sprazzi di giallo, blu, viola, nero, rosso, come uno schermo televisivo che non prende la ricezione del segnale.

Forse solo adesso che stiamo tutti combattendo contro un virus infido e sconosciuto possiamo renderci conto in minima parte di cosa significhi avere a che fare con malattie difficili da esplorare e quanto possa incidere nella vita di una persona e in tutto il nucleo familiare una variazione microscopica nel DNA. **Chi soffre di una malattia mitocondriale sa di dover convivere con un nemico aggressivo e invisibile ed è consapevole che le soluzioni definitive non sono dietro l'angolo, perché la ricerca, che deve andare avanti, è ancora purtroppo lontana dal trovare una cura.** Come tanti altri pazienti di patologie gravi, i pazienti mitocondriali sperimentano quotidianamente la fragilità, l'isolamento fisico e psicologico, la difficoltà nelle attività di tutti i giorni. Per chi riceve la notizia di una diagnosi mitocondriale Internet è il primo punto di approdo, dove si cercano dapprima maggiori informazioni sulla malattia, ma subito dopo si ha la necessità di entrare in contatto con persone che vivono la stessa esperienza, che possano comprendere quello che si sta vivendo e che possano condividere le esperienze e dare informazioni spesso vitali per la gestione della malattia. Trovarle non è facile, così come non è facile trovare e potersi confrontare con medici esperti di queste patologie. L'esistenza di un riferimento che metta in rete pazienti, famiglie, medici e ricercatori è quindi una esigenza fondamentale, la ragione prima e più importante per cui è nata l'associazione Mitocon, fondata dai pazienti e dalle famiglie stesse, per far avanzare la ricerca e dare supporto per una migliore qualità di vita ([www.mitocon.it](http://www.mitocon.it)).

Si stima che almeno un bambino su 5.000 nel corso della sua vita possa manifestare una malattia mitocondriale, ma il dato è sicuramente sottostimato perché, nonostante la ricerca stia facendo passi da gigante, solo

il 50% dei casi riesce ad avere una diagnosi genetica. Le mutazioni alla base di queste malattie sono rare, a volte rarissime o non ancora conosciute e lo studio di queste patologie è estremamente complesso.

Al momento non esistono cure definitive, ma la scienza sta andando avanti a velocità esponenziale e finalmente si può mostrare un certo ottimismo. Nel corso del 10 Convegno Nazionale sulle Malattie Mitocondriali organizzato di recente da Mitocon, la comunità scientifica internazionale ha condiviso l'esistenza di diversi approcci terapeutici attualmente sotto investigazione e scenari molto interessanti sul fronte della terapia genica. La problematica principale che si pone ancora oggi è come superare rapidamente la fase della dimostrazione formale in vitro fatta su modelli cellulari o anche, in alcuni casi su modelli animali, per arrivare ad utilizzare nell'uomo gli stessi vettori e trasportare quindi nel DNA umano i geni "sani" che vadano a sostituire quelli mutati che sono causa delle patologie. Il convegno ha trattato numerosi argomenti di grande interesse ed attualità, come ad esempio la messa a punto di nuovi modelli sperimentali specifici per le malattie mitocondriali su cui poter testare in vitro eventuali farmaci, studi di terapia genica per la cura della MNGIE, studi sui marcatori molecolari utili per la diagnosi e valutazione delle terapie, nuovi modelli sperimentali di inibizione dell'autofagia per la cura della ADOA. **Inoltre, la grande novità che è emersa è quella presentata da una giovane ricercatrice americana, la Dott.ssa B.Y. Mok, dell'Università di Harvard, con uno studio appena pubblicato sulla rivista Nature, dove per la prima volta si dimostra la possibilità di intervenire sul DNA mitocondriale (o mtDNA) con un sistema di editing analogo a quello delle forbici molecolari CRISPR/Cas9, per il quale quest'anno è stato attribuito il premio Nobel per la chimica alla biochimica statunitense Jennifer Doudna, e alla microbiologa francese Emmanuelle Charpentier.** Mentre quest'ultimo sistema si è rivelato efficace nel DNA genomico ma non altrettanto nel DNA mitocondriale, quello illustrato nello studio dal titolo "A bacterial cytidine deaminase toxin enables CRISPR-free mitochondrial base editing" presenta la possibilità di poter fare un editing sulle copie del DNA mitocondriale e quindi curare alla radice anche il difetto genetico presente all'interno del mitocondrio.

Per le famiglie interessate da queste malattie, tutto questo rappresenta il primo bagliore di luce verso la speranza di cure definitive, ma il percorso è lungo e impegnativo in termini di risorse e quanto mai è essenziale la collaborazione tra tutti gli attori in gioco, il mondo della ricerca, quello dei pazienti e delle associazioni che li rappresentano, l'industria, i finanziatori e le istituzioni.

## L'UOMO DI FRONTE ALL'IGNOTO: RIFLESSIONI SUL FUTURO PASSANDO DALLA STORIA



### FABRIZIO CONTI

Dato che, come scriveva Riccardo Capasso, mio docente di Cronologia e Cronografia, la vita dell'uomo altro non è se non un inesorabile “andare dalla cuna al sepolcro”, l'uomo sente spesso, e a modo suo, l'esigenza di dare un obiettivo, o se vogliamo, come direbbe Viktor Frankl, un significato, a questo suo fluire. E' una traiettoria, quella della vita, che ci spinge inesorabilmente in avanti, verso ciò che chiamiamo futuro: qualcosa che possiamo soltanto immaginare, perché non c'è ancora. E lo facciamo provenendo da un passato, il nostro come individui inserito in uno più generale che condividiamo con l'intera umanità, di cui serbiamo memoria e che possiamo chiamare storia: qualcosa che è stato ma che non è più. Aveva ragione Agostino d'Ippona nel riflettere sul tempo in questi termini, e nel dire che ad *essere* realmente è soltanto il momento presente. È soltanto nell'oggi che possiamo immaginare e costruire il domani. Ecco, allora, che ci si pone la domanda su **cosa portare**

**con noi e di noi nel futuro che immaginiamo.** Se fossimo su una rampa di lancio pronti a partire per Marte – ipotesi tutt’altro che irrealistica – o per qualsiasi altra destinazione di cui per principio possiamo sapere solo poco, in un viaggio probabilmente senza ritorno, come immagineremmo la nostra esistenza, come individui e come specie, dopo quel salto nel buio del cosmo?

Sono sempre stato affascinato dall’idea dei viaggi interplanetari e interstellari. Forse perché, da storico, mi piace sondare l’inesplorato e il mistero, e mi piace anche l’idea della profondità. Il viaggio cosmico permetterebbe di sperimentare tutte queste dimensioni. Inoltre, **dopo David Christian e la sua scoperta della “Big History”, sappiamo ormai come tutto, a livello storico, sia inestricabilmente legato.** Non possiamo più disgiungere la storia umana dalla storia naturale, né queste due dalla storia dell’universo. Tutto ha avuto un inizio, un “Big Bang”, o forse molti, in ogni caso è nell’ambito dell’evoluzione cosmica che si deve ormai vedere la storia della specie umana, se è vero, come ha scritto Carl Sagan, che “siamo fatti della materia di cui sono fatte le stelle”. Da quel primo “piccolo passo per un uomo, un gigantesco balzo per l’umanità” che Neil Armstrong fece sulla Luna nel 1969, all’assemblaggio, nel 1998, della Stazione Spaziale Internazionale (ISS) tuttora orbitante attorno alla Terra, al Programma Artemis, con cui la NASA farà atterrare la prima donna e il prossimo uomo sulla Luna entro il 2024, con lo scopo dichiarato di usare i dati raccolti per preparare la missione umana verso Marte, mai come oggi abbiamo la certezza che l’universo rappresenti ciò che di più sconosciuto e spaventoso, e perciò anche affascinante, esista: certamente la culla della vita e il futuro dell’umanità.

In una missione umana verso quelle profondità insondabili del cosmo, **sarebbe un peccato perdere *memoria* di ciò che è stato.** Il progresso è possibile se genera consapevolezza critica, in primis riguardo alle fatiche che servono a generarlo. Porteremmo con noi, certamente, la somma delle nostre esperienze personali e soprattutto di quelle condivise come specie: esattamente quelle che ci avranno permesso di arrivare a quel trampolino di lancio verso la piscina infinita del cosmo oscuro.

Da Ian Tattersall abbiamo appreso come **umani non si nasce, ma si diventa.** Attraverso evoluzioni di specie appartenenti allo stesso genere, dall’*homo erectus* che inizia a migrare nell’Africa orientale, all’*homo sapiens*, che si espande ovunque attraverso un corridoio mediorientale, l’*homo* colonizza via via tutte le terre emerse, avendo connaturata in se la propensione a cambiare, evolversi, espandersi, scoprire, in una parola a viaggiare verso l’ignoto, al contempo affinando le proprie capacità, propensioni, e necessità.

Pur in una evoluzione umana che ormai sappiamo essere stata policentrica, è proprio il corridoio mediorientale che si rivelerà di

fondamentale importanza, poiché è in Medioriente che la culla della civiltà occidentale moderna si è accesa. **Dalla scrittura alla città, dalla religione all'organizzazione statale, tutte le componenti base di ciò che chiamiamo civiltà appaiono, l'una dopo l'altra, segnando il passaggio dalla preistoria a ciò che definiamo Storia:** iniziando con Uruk, la città primordiale dell'uomo, nella regione di Sumer. Suona quasi come una promessa che i primi templi di questi primi uomini storici avessero forma piramidale: proteso in gradoni successivi sempre più elevati verso il cielo stellato lo ziggurat prefigura già il trampolino di lancio da cui sia partiti, e forse l'obiettivo di oggi era già inscritto in quel primo alzare gli occhi al cielo dell'uomo mesopotamico. Così l'area sacra di Uruk, la parte originaria e più antica della città stessa, ha il nome di Eanna ovvero "casa del cielo", e la dea Inanna o Ishtar che la abita è rappresentata da una figura a forma di stella. Sappiamo poi come l'elemento del cielo, dell'asse orientato verso l'alto e verso l'ignoto, del piramidale ascendente, sia una costante di molte civiltà, dagli Egizi ai Maya, e di come il mito cosmogonico dell'uovo cosmico sia presente ovunque, dalla Mesopotamia all'India, dall'Egitto alla Grecia, dalla Cina all'Africa, e oltre. Mircea Eliade ci ricorda come in questo mito uomo e cosmo siano inestricabilmente legati, anzi, come l'apparizione stessa dell'uomo "imita e ripete quella del cosmo". Ecco che l'aspirazione da cui siamo partiti sembra essere presente come una scintilla incandescente nel cuore stesso della primigenia civiltà umana. Dallo stupore alla consapevolezza, dalla mitologia alla scienza, l'uomo ha ampliato le proprie prospettive e i propri strumenti, ma ha mantenuto la meraviglia di fronte all'ignoto, con l'irresistibile tensione a spingervisi sempre più dentro e a conoscerlo.

Assieme alla meraviglia e alla tensione verso la conoscenza, anche **il senso dell'estetica ha certamente da sempre caratterizzato l'uomo**, come mezzo per dare espressione all'insondabile. Dalle grotte dipinte di Lascaux, la cappella sistina del Paleolitico, alla vera Cappella Sistina nella Roma papale e rinascimentale, ai molteplici altri luoghi d'arte, di ogni epoca e natura, diffusi sul globo, l'uomo ha sempre cercato di esprimere se stesso, i propri desideri, le proprie paure attraverso la rappresentazione artistica. Se, come ha scritto Dostoevskij, "la bellezza salverà il mondo", quella bellezza, almeno un certo tipo di bellezza, prima impossibile, si realizza nel Rinascimento italiano. È nel Rinascimento che l'arte assurge a simbolo stesso della *rinascenza* dell'uomo, volto sì all'indietro verso i saperi e i modelli classici, ma solo per riceverne una spinta più potente che lo proietti verso il futuro. L'arte diventa allora mezzo di espressione della consapevolezza umana rispetto al proprio potenziale e alla possibilità di vedere e applicare prospettive nuove. Secondo Leon Battista Alberti **l'uomo può fare qualsiasi cosa, se lo vuole davvero**. E' questa autoconsapevolezza della propria volontà

che rappresenta la quintessenza dell'animo umano: autoconsapevolezza che nel Rinascimento viene ormai espressa, teorizzata, e che diventa lo strumento per misurare la perfezione, almeno ideale, dell'uomo. Come nell'Uomo Vitruviano di Leonardo da Vinci, rappresentazione ideale delle proporzioni perfette, iscritte in forme geometriche definite, quadrato e cerchio, Terra e universo, ancora una volta, saldati insieme in maniera architettonicamente perfetta, come perfetta e armonica doveva essere qualsiasi costruzione, secondo i canoni romani di Vitruvio. Terra, universo, e uomo: anche questa sembra una rappresentazione significativa per ciò da cui siamo partiti, un ideale viaggio cosmico come **simbolo della tensione dell'uomo verso conoscenza, ignoto e futuro**. Inspiegabilmente arte e matematica si fondono in Leonardo, due facce della stessa medaglia, l'una come legge dell'uomo, della sua ricerca della perfezione, del bello, e la seconda, come si sa, legge dell'universo. Al centro, in questa visione rinascimentale, l'uomo.

La ricerca della perfezione e dell'armonia perfetta, del viaggio con una destinazione semplice e lineare, tuttavia, ce lo ricorda sempre la Storia, può essere soltanto teorica. E' proprio la ricognizione dell'epoca rinascimentale a indicarcelo. E' nel Rinascimento, quell'"epoca piena di speranza e promessa", come scrive Matteo Palmieri, che il germe della paura genera il mostro peggiore: la convinzione che il male agisca nella Storia e che esso possa avere forme ben precise e individuabili. Ecco dunque comparire la strega. Soltanto l'ultimo di una serie di stereotipi o capri espiatori a cui, attraverso il tempo, è stata data la responsabilità di ogni male – Carlo Ginzburg ce li indicherà nel lebbroso, nell'eretico, nell'Ebreo – la strega rappresenta in realtà il fulcro di una esperienza tipicamente umana, legata al nocciolo primordiale della paura, e cioè all'inversione innaturale della genitrice che uccide la vita stessa e che trova i suoi antecedenti addirittura nell'epoca della culla della civiltà umana, con mostri, in genere femminili, che uccidono i bambini, come le mesopotamiche Lilith e Lamashtu: quest'ultima è significativamente chiamata "figlia del Cielo", in quanto figlia del dio celeste An. Il cosmo verso cui l'uomo tende e da cui sente di provenire, **la culla stessa della vita e la promessa del futuro serba in se la più arcana delle paure, quella del suo esatto opposto**. Che paure ataviche di questo genere, poi mediate da stereotipi letterari classici della figura della strega, intrecciati a elementi folclorici medievali legati al volo notturno, al sabba, alla trasformazione animale, riemergessero esattamente nel Rinascimento, epoca di grandi scoperte e grandi viaggi sia culturali che geografici, e dessero vita a vere e proprie caccie alle streghe, ci dà il senso della complessità della Storia e, in fondo, del vivere umano.



Non abbiamo dubbi che nel suo percorso verso il futuro e verso la propria evoluzione, l'uomo porti con se la sintesi e allo stesso tempo il germe di questa sua innata complessità, nella quale speranza e timore, razionalità e meraviglia, ricerca del bello e a volte del suo opposto, si fondono insieme in **una inestricabile realtà che, come ci indica la fisica quantistica, è di per se stessa imprevedibile**. Si tratta di quella intrinseca imprevedibilità, e quindi in fondo anche di libertà, che è il seme stesso della vita, e che è, senza dubbio, come la Storia continuamente ci mostra, una delle costanti del percorso umano attraverso il tempo, così come di ogni viaggio.



## SPAZIO COSMICO E DOMINIO



### ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA

1.

Due frasi celebri hanno segnato, con una forza che ancora abbiamo difficoltà a registrare, la seconda metà del XX secolo, preparando così il nostro tempo.

La prima viene pronunciata da Jurij Gagarin, il primo uomo ad andare nello spazio – o, come lo definiva Emmanuel Lévinas, il primo ad aver “abbandonato il luogo”. Guardando da una prospettiva unica per la storia dell’umanità la Terra, Gagarin esclamò: “da quassù la Terra è bellissima, senza frontiere né confini”. L’impresa di Gagarin era stata preparata dal lancio dello Sputnik appena quattro prima, nel 1957; e Hannah Arendt non per caso apriva il suo capolavoro filosofico, *The Human Condition* (1958), richiamando questo evento come “non inferiore per importanza a nessun altro”, dal momento che sanciva definitivamente il tentativo di “fuga dalla terra all’universo”.

La seconda frase è un urlo, un grido, una esclamazione che risuona e rimbomba per l'Europa il 9 novembre 1989: il muro è caduto. La intonarono, con la furia di mille voci diventate una sola, coloro che a picconate distrussero *die Mauer*, metonimia di tutte le divisioni.

2.

Queste due frasi, veri e propri simboli testuali della storia del Novecento, alle nostre orecchie suonano come promesse di felicità non esaudite, a testimoniare della speranza che porta seco il passato inadempito. La prima promessa, nostalgica, presente nelle parole di Gagarin, che sono un invito normativo ad agire: fate in modo che la terra sia bella anche da laggiù (una bellezza colorata di sfumature morali che ricordano l'estetica antica: "bello", nel discorso di Gagarin, significa buono, giusto). Una promessa di felicità planetaria non mantenuta dalla storia, perché le sue condizioni di possibilità ("senza frontiere né confini") non si sono realizzate nemmeno per un istante. **Infatti, al Muro crollato sarebbero seguiti molti muri costruiti in tutto il mondo, come se i frammenti del primo fossero la profezia del futuro moltiplicarsi dei secondi.**

Ma la storia di queste due frasi non è solamente la presa di coscienza di una speranza fallita. Un filo nascosto le allaccia, un collegamento stupefacente, che ha i tratti del miracolo astrologico e che fa di queste due frasi l'una il rovescio dell'altra, mostrando come il quaggiù e il lassù si embrichino perfettamente l'uno nell'altro. Mentre Gagarin ammira la bellezza di una Terra senza frontiere, in quello stesso anno, nel 1961, comincia la costruzione del muro di Berlino. Alla prima radicale deterritorializzazione dell'umanità fuori dalla terra corrisponde, in una specie di equilibrio spaziale omeostatico, la sua violenta riterritorializzazione. **L'umanità contemporaneamente, come se questo fosse un unico gesto, si stacca dalla Terra e sulla Terra imprime, pietra su pietra, mattone su mattone, i segni disgiuntivi del dominio.** Allo sguardo verticale assoluto, che dallo spazio guarda in giù costituendo per la prima volta un vero e proprio *Weltbild*, si accompagna lo sguardo orizzontale che il filo spinato impone.

2.

La riduzione del mondo a immagine, che Gagarin realizza senza aver letto una sola riga di Heidegger, compie il processo di globalizzazione inaugurato da corsari e avventurieri, facendo dello spazio cosmico il *luogo*, se ancora così possiamo definirlo, del dominio umano. Cosicché l'epoca delle conquiste quaggiù termina con l'avvento dell'epoca delle conquiste lassù. **Ma il compimento del processo di globalizzazione coincide altresì con il**

disinteresse nei confronti della Terra in sfacelo, e la sconfinatezza della globalizzazione non è altro che la sconfinatezza del dominio. Globalizzare significa, tra le altre cose, che le scavatrici arrivano anche al villaggio amazzone che non ha mai avuto il piacere della *Zivilisation*, anche se i suoi capi tribù sono ormai accolti con tutti gli onori ai *meetings* dove firmeranno coattamente la loro condanna. L'ecologia critica ha colto da anni questo punto, che era adombrato anche nell'ultimo Marx: lo sfruttamento, che è l'ideologia propria dell'umanità forzata, tende a investire tutto il pianeta, cosicché sfruttare *meglio* coincide con lo sfruttare *di più*. La mia convinzione è che non abbia più senso, raggiunto il punto critico di Gaia, sgranare il rosario dei privilegi della globalizzazione. Questo è un gioco di prestigio utile a occultare l'evidenza che a essere globalizzato è lo sfruttamento della Terra, delle risorse, e che quei privilegi presto avranno il valore di una cambiale scaduta. **La Terra globalizzata è la Terra globalmente sfruttata.** La planetarizzazione, la *mondialisation*, tutte le etichette con le quali si è prodotta filosoficamente quella che Gagarin produceva visivamente, ossia un'immagine del mondo, sono le parole dell'unificazione dello sfruttamento, le cui logiche sono ormai dispiegate e incontenibili. Se si conquista lassù, è perché quaggiù non è rimasto nulla.

### 3.

Gagarin è stato l'Adamo di una specie in fuga. Si fugge sempre da ciò che è invivibile, e la fuga dalla terra è la fuga dalla sua invivibilità. Il cambiamento climatico, l'esaurimento delle risorse, l'innalzamento del livello del mare conseguente lo scioglimento dei ghiacciai perenni, stanno già provocando la progressiva invivibilità del mondo. E se una politica che srotola fili spinati per serrare le zone ancora vivibili va rifiutata per la sua indecenza morale, è anche vero che la Terra come casa dell'umanità si prepara al *requiem*. L'investimento economico e tecnologico che sia Stati sia privati mettono in campo con sempre maggiore intensità è da interpretare come il luogo d'imputazione della paura dell'Io collettivo, di cui essi sono la cassa di risonanza. Quell'anelito verso l'ignoto, che in età moderna certificava insieme a una volontà di potenza anche una volontà di conoscenza, e a questa sacrificava una moltitudine di avventurieri, è oggi pura volontà di sopravvivenza della specie *Homo sapiens*. **I disperati in fuga sono l'addestramento della fuga disperata collettiva.** Il dominio assoluto sulla natura, che con cieca furia l'umanità ha portato avanti come fosse un marchio di specie, ha condotto alla consunzione del dominato. La spinta epocale all'alienazione dalla Terra, che Arendt insieme ad altri vedevano come presagio di sventura, vale come un certificato d'invivibilità. **L'anelito al**

lassù sta a significare che il quaggiù è irrespirabile, e ogni nuova impresa nello spazio cosmico è il tentativo di tirare una boccata d'aria mentre si affoga.

4.

Il dominio sulla natura non si esaurisce una volta esaurito il pianeta da dominare, ma è piuttosto proiettato sullo spazio cosmico, dove vengono trasportate le logiche del quaggiù. Come nel Cinquecento si andava per nuove terre, oggi si va per nuovi pianeti, con la consapevolezza che prima o poi non si potrà più fare ritorno. Quella che sembra a tutta prima una prospettiva distopica ha già qualche grano di verità nel presente. I film di fantascienza sono proiezioni profetiche di ansie collettive, e *Interstellar* di Christopher Nolan, dove l'umanità boccheggia perché manca l'aria per respirare, è la biografia delle future generazioni. L'uomo cosmico, mentre compie la storia dell'umanità come progressiva conquista di spazio, toglie all'umano da sotto i piedi la sua origine. **L'estrinsecazione cosmica della forza è il destino di un'umanità allo sfacelo, colpevole di aver reso l'aria irrespirabile.**

La massa di film apocalittici che ogni piattaforma rende fruibile come divertimento serale per famiglie svolge così la funzione di apprendistato al lutto collettivo, di cui la folle corsa allo spazio di Stati e privati è un *pendant* adeguatamente quotato in borsa. Il tentativo di dominare lo spazio cosmico, che è forse votato al fallimento, fa da testimonial al fallimento dell'umanità su questo pianeta.

## ADULTI E VACCINATI



**PEE GEE DANIEL**

“Peggio delle imposizioni sanitarie, peggio degli additivi ribonucleici, ancora peggio dell’asservimento psicologico globalizzato c’è il pensiero unico come malattia da estirpare con ogni mezzo. Purtroppo temiamo non siano

mai stati sviluppati dispositivi concreti contro questo sciagurato genere di epidemia”.

Prometheus rilegge quell’ultima frase, il passaggio conclusivo del breve articolo. Ne rimane soddisfatto. L’intero pezzo, a rileggerlo, lo inorgoglisce. Come le centinaia di altri che lo hanno anticipato, del resto.

Prometheus, come forse si può intuire, non è il suo vero nome. Al secolo, e all’anagrafe, risponde ai più prosaici estremi di Deangelis Mattia, preceduti dal titolo di Geometra, se in vena di far pesare la propria formazione culturale.

Ha adottato quello pseudonimo per via della storia del fuoco carpito agli dei per essere consegnato agli umili mortali. Simbolo di illuminazione, contro gli oscuri detentori del potere, a favore del popolo ignaro eccetera eccetera.

Manca solo la formula finale per chiudere il pezzo e inviarlo in rete. La formula finale è sempre la stessa, articolo dopo articolo: “Non violerete i nostri corpi!”.

La formula finale e la firma: “Non violerete i nostri corpi! - Prometheus, titano impavido”.

La formula finale, la firma e la sede: “Non violerete i nostri corpi! - Prometheus, titano impavido – Terra degli Apoti”.

“Apoti” se lo è inventato uno del gruppo, che insegna lettere nei licei. A dire il vero lo deve aver rubacchiato a qualche vecchio scritto di Prezzolini. Sta per “coloro che non se la bevono”, con tanto di alfa privativo a inizio parola. La “Terra degli Apoti” si riduce poi a una specie di casermone dismesso da decenni, un po’ fuoriviva, dentro cui i suddetti “apoti” si sono asserragliati.

Ci sono diversi esempi del genere in tutte le maggiori città dell’Occidente, ognuno con il proprio nome di fantasia, tutti interconnessi per via telematica, come tanti fortini a presidio di una tanto spavalda strombazzata “libertà di autodeterminarsi” o “difesa dai cattivi governi”, a scelta. Tutte comunità rappresentate da uno sparuto gruppo di irriducibili con famiglie al seguito perlopiù.

Prometheus è da solo in questo momento, nello studio comune, quello con la connessione internet. Proprio mentre clicca sull’invio del testo, una sensazione di frescura lo colpisce sul collo scoperto, come un benevolo schiaffo del soldato.

Si volta di scatto con le mani aggrappate ai braccioli della vecchia poltrona girevole dalla pelle marrone smangiata dal trascorrere del tempo, strabuzzando gli occhi verso l’unico finestrone presente nel locale.

Si alza di scatto. Avverte la porzione di fondoschiena lasciata nuda da canottiera e bermuda staccarsi di prepotenza dallo schienale logoro e appiccaticcio. Corre a vedere da dove penetri lo spiffero. Vecchie



intelaiature, vetri spessi quanto un fiammifero, muri cadenti: un disastro, lì dentro.

Chiude per bene la finestra con un energico giro di polso. Il pomello smaltato gli resta in mano. Ci mette davanti un asse di legno per bloccare nuove folate d'aria, tenuto su da una sedia azzoppata. Durante lo svolgimento dell'intera operazione non fa che guardare attraverso i vetri con uno sguardo che qualcuno potrebbe definire languido.

Osserva l'andirivieni di quei poveracci che se ne vanno avanti e indietro per la via con la massima serenità, sotto la luce del sole, mano nella mano, in gruppo, da soli, chi al cinema, chi per negozi, chi a farsi un cicchetto. Pecore eterodirette, li apostrofa nei suoi pensieri. Fieri della propria omologazione. Eh, ma se ne accorgeranno prima o poi di chi ha ragione. Se non loro i loro figli, o i figli dei figli. Ci sarà solo da pazientare un po'. Attendere che il veleno che si sono fatti siringare dentro di loro faccia i suoi effetti, a lungo rilascio, lunghissimo magari pure, ma una cosa è certa: prima o poi qualcuno della loro miseranda schiatta ci dovrà fare i conti. E loro saranno lì, loro o i loro figli, ad attenderne la moria, o le malformazioni congenite che ne scaturiranno, con le braccia incrociate e il ditino puntato, pronti a salmodiare: «Ve l'avevamo detto noi».

Del resto loro apoti, come pure gli altri resistenti sparsi per il resto del globo, hanno raccolto dati incontrovertibili su ciò che le vaccinazioni di massa davvero contengono, che i potenti non vogliono far sapere e che solo dei poveri beoti possono continuare a ignorare: particelle di feti umani, microchip, modificatori genetici, inibitori delle funzioni vitali e altra variegata robaccia studiata giusto per schiavizzare la razza umana, renderla succube e manipolabile. Su quello sono tutti d'accordo. È riguardo alla natura del virus che hanno tergiversato per lungo tempo, oscillando tra l'accusa di aver mistificato il reale stato delle cose (se non, addirittura, di essersi inventati di sana pianta l'esistenza del virus), infondendo con dolo il terrore nella cittadinanza, all'accusa opposta di aver diffuso un agente patogeno coltivato in laboratorio per sterminare gran parte della popolazione mondiale.

Alla fine, comunque, è stata scelta una linea comunque. Quando si è trattato di inoculare quella poltiglia micidiale nel sacro tempio dei loro corpi incontaminati e inviolabili, hanno formato una comune e si sono rinchiusi tutti in quella che considerano una sorta di nobile torre eburnea, anche se poi, a uno sguardo disincantato, appare più come una catapecchia abbandonata da anni dall'amministrazione municipale per mancanza di fondi. Sebbene i più, fino a quel momento, li abbiano trattati alla stregua di tanti mocciosi che piagnucolano per una punturina, è l'ultimo baluardo contro l'ingerenza dei poteri forti ciò che in cuor loro sentono di rappresentare, al di là dell'occorrenza sanitaria specifica.

«Non ci avranno mai!» si sono detti, prima di sigillarsi lì dentro, parecchi mesi or sono, dopo essersi approvvigionati di carne secca, boccioni d'acqua, barrette energetiche, scatolette di tonno, verdure liofilizzate, frutta secca, oltre ad altri generi di prima necessità e qualche medicinale, meglio se omeopatico, per fronteggiare qualsiasi evenienza in quell'incognito numero di mesi che li avrebbe visti asserragliati là dentro, a chiusura ermetica, senza che neppure la più trascurabile minuzia transitasse dall'esterno all'interno e viceversa, per timore che quel morbo politicizzato possa mai infettare i loro fisici no-vax, già sapendo che da là fuori avrebbero fatto di tutto per farli scendere a più miti consigli. Lo hanno insegnato anche ai bambini che hanno portato là dentro con loro: nulla deve mai penetrare, non affacciatevi mai dai balconi, non aprite le porte, fuori è il male, dentro è bene.

Anche se è la più assoluta indifferenza quella che a Prometheus sembra di cogliere mentre sbircia i passanti attraverso i vetri. Almeno i primi tempi ancora qualcuno si radunava sotto le finestre a canzonarli bonariamente. «Avete paura degli aghi?» gli gridava qualche buontempone. Loro si allontanavano, cambiavano stanza, si sa mai che uno di quelli trasmettesse loro qualcosa, con i loro sputacchi. Poveracci – pensa Prometheus – credono che quella sia libertà: gironzolare dove e come vogliono, a patto di farsi impiombare a proprio piacimento dai padroni dell'ordine costituito. E questa voi me la chiamate libertà? - sta per gridare a quella piccola folla disinteressata quando un cicalino richiama la sua attenzione. Sa a orecchio di cosa si tratta: il primo commento al suo nuovo post. Grazie al cielo, c'è ancora qualcuno che lo prende sul serio, a quanto pare.

Torna alla poltroncina mosso dalla curiosità.

È un certo Hercule84 che scrive: “Sai #prometheus qual è il problema vero di voi complottisti? È che per sentirvi importanti vi create un nemico onnipotente. Così facendo, non fate che aumentare senza ragione l'autostima di chi ci dirige. I poteri forti? Quali sarebbero? Quei quattro pagliacci che ci governano con le loro facce da scemi? O quella filiale di un reparto di geriatria che sta alla testa della confederazione degli imprenditori? Nah... ci vuole un minimo di lungimiranza per tirare gli occulte fili del mondo, come ti puoi aspettare una tale capacità strategica da un manipolo di inetti che fatica a comprendere cosa ci aspetta domani mattina? Senti me #prometheus tu e i tuoi fatevelo tranquilli 'sto vaccino e uscite da quella fogna in cui vi sete rinchiusi. Nessuno vuole controllare le vostre vite, non siete così importanti”. Il messaggio si conclude con l'emoji di una faccina irridente.

Il solito troll, lo liquida Prometheus a mezza bocca, cancellando il commento senza troppi complimenti, prima di salire al piano di sopra, nell'area del ristoro. «Mmm, che profumino!» approva a voce alta, salendo le scale scalciate, più per farsi coraggio che altro, perché in realtà quello che

proviene dalle cucine è il solito lezzo di cicoria messa a bollire, di quella che si trova negli angoli del cortile interno, quando fa bel tempo, mista a carne in gelatina, gallette o qualsiasi altro rimasuglio si scovi ancora raschiando i fondi del magazzino.

«Allora? Come va?» chiede in generale mentre si siede al vecchio tavolaccio tarlato, già occupato dagli altri commensali.

«Si resiste» tossicchia Guy Fawkes di fronte a lui, che per la verità si chiama Bagigalupo Antonio, impiegato dell'agenzia delle entrate in pensione, esibendo i denti guasti, il cui giallognolo spicca sul pallore del volto scavato, insieme al nero delle occhiaie. A dirla tutta lì dentro sembrano fare a gara a chi appare più pallido ed emaciato. Il più promettente per la vittoria comunque resta Amurri Nicola, perito commerciale, più noto come Robinùd, che ora sta sorbendo chiassosamente la pappa semiliquida che gli hanno servito, infilandosela a cucchiariate nella bocca semidentata.

Qualcuno di quelli in fondo, con la schiena vicina al bovindo, di tanto in tanto, cercando di non essere notato, si mette di tre quarti e butta un occhio verso la strada sottostante, ancora animata dal viavai di quegli stupidi vaccinati che adocchia con un'espressione mista di rimprovero e invidia.

Quella adibita a sala da pranzo è una vecchia fureria dai soffitti bassi, da cui ormai piovono giù interi tocchettoni di intonaco. Lo spazio risuona del rumore metallico dei cucchiari, che rimescolano il pasto, come dei toni di voce soffocati dei pochi presenti che abbiano voglia di scambiarsi le ultime informazioni raccolte a proposito di chissà quale nuova cospirazione.

Il tutto viene interrotto di colpo dal parere gastronomico bofonchiato da Guy Fawkes tra una sorbita e l'altra: «Certo che questa sbobba sa proprio di niente...».

I compagni drizzano immediatamente le antenne, loro che vivono costantemente sul chi-va-là.

«Da quant'è che non senti più i sapori?» controbatte Prometheus con aria inquisitoria, levandosi gravemente dalla sedia.

Guy Fawkes è sbigottito, si guarda intorno come una preda braccata, mentre anche tutti gli altri si alzano e fanno il giro della tavola verso di lui.

«Perché non ce l'hai detto subito?» gli domanda perentorio qualcun altro.

Guy Fawkes non fa neanche in tempo a spiegare che lui, nonostante il nome di battaglia, è di origini calabresi, che è abituato a mangiare piccante, che quella brodaglia sciapa il suo palato neanche la sente andar giù che gli sono già tutti addosso, chi col mestolo ancora sgocciolante, chi con un ombrello, chi con un blocco di silicea. Tentano di trattenere il fiato mentre lo coprono di botte. Tempo quattro minuti e Bagigalupo è lungo per terra.

Robinùd torna dallo sgabuzzino con una maschera antigas appiccicata alla faccia. È lui l'addetto allo smaltimento, in casi come questo. «Un altro

destinato al pozzo nero...» sbuffa, trascinando il corpo esanime giù dalle scale, accompagnato dal rintocco della nuca a ogni gradino.

## LA SOLA COSA CHE SCOPRÌ COLOMBO È CHE SI ERA PERSO



### CRISTINA RIZZI GUELFÌ

La sola cosa che scoprì Colombo è che si era perso.

*Di confini non ne ho mai visto uno. Ma ho sentito che esistono nella mente di alcune persone. (Thor Heyerdahl, esploratore)*

Quando la mente incontra confini tende a spingersi sempre oltre. E “Oltre”, lo sappiamo bene, non significa mai nulla di preciso. Le parole escono smontate e le cose ripulite dal senso della misura. Perdono di vista tutto tranne l’assurdo, le immagini diventano sempre più accese e il tempo passa di mano. Sfugge incontrollato. Poche ore, pochi secondi. Rende responsabilmente operosi, e con l’illusione che il mondo non finisca dove inizia la fantasia. Ridà fiato a sogni e desideri. Scuote e disturba la nostra pigrizia. E se «hic sunt dracones» segnava drasticamente un confine, un limite invalicabile della conoscenza, allo stesso tempo, spalanca l’orizzonte, facendoci sedere su un bordo sconfinato. E ora che affidiamo il nostro vagare solo a googlemaps, dovremmo percorrere le terre inesplorate e misteriose della mente, “dove la mano dell’uomo non ha mai messo piede” come disse l’agente Dupond di Tintin, appena sbarcato sulla luna.









## DRAGHI NELLA CITTÀ: DIVAGAZIONI INTORNO A UN ROMANZO



### ULDERICO POMARICI

1. "Hic Sunt Dracones" è una locuzione latina molto frequente sulle carte geografiche antiche, a partire dall'antica Roma e fino al Medioevo, utilizzata per disegnare dei draghi in corrispondenza delle zone inesplorate dell'Africa e dell'Asia. Il disegno dei draghi segnalava un pericolo possibile e sconosciuto nel varcare quei territori. Ma i draghi più terribili – quelli di una violenza inestinguibile e di origine ignota – non sono quelli fuori di noi, i mostri immaginari che albergano i miti e le favole antiche, bensì quelli che vagano nei meandri della nostra interiorità, direi quasi del nostro inconscio collettivo, liberandosi in modo del tutto imprevedibile e con una furia che non ha nulla dell'animale, per natura innocente si badi bene, ma è tratto proprio dell'umano. L'inferno della violenza scatenata dai giovani 'apprendisti stregoni' di questa storia che, una volta liberata, giunge a esiti inimmaginabili da quegli stessi 'stregoni' che l'hanno consapevolmente evocata senza poterla più frenare. Un po' come accadde nell'eccidio

perpetrato negli Usa sul finire degli anni '50 narrato magistralmente da Truman Capote in *A sangue freddo*.

2. E di un inferno queste pagine vogliono parlare discutendo il recentissimo romanzo di Nicola Lagioia, *la città dei vivi*: un libro duro, un libro necessario. Duro, perché narra un terribile fatto di cronaca avvenuto a Roma 4 anni fa, nella notte fra il 4 e il 5 marzo 2016. Necessario, perché aiuta a scandagliare il nostro presente nei suoi risvolti più insondabili. Protagonisti tre giovani: Manuel Foffo, 30 anni, studente universitario fuori corso – figlio di un assicuratore – e Marco Prato, 29 anni, una laurea in scienze politiche e un lavoro come organizzatore di eventi, gli assassini; Luca Varani, 23 anni, la vittima, torturato e ucciso, senza motivi comprensibili, con almeno 100 tra colpi di martello e coltellate. Manuel condannato a 30 anni, Marco morto suicida in carcere. Luca, che da fidanzato conduceva una doppia vita, prostituendosi per piccole somme per giocare alle slot machine e ‘pippare’ coca. Giuseppe Varani, il padre di Luca, guardando all’obitorio il corpo inerte del figlio vede il suo petto striato dai tagli sottili di un coltello, a indicare il piacere perverso della tortura. Non erano stati quei tagli a provocare la morte di suo figlio, ma proprio in quei tagli c’era una spiegazione: «Loro hanno saltato il fosso», – disse. Ovvero: non si sono limitati a ucciderlo, ma ne hanno tratto piacere. Un piacere che appare cifrato, insondabile e ambiguo. Ma forse è proprio l’assenza di motivazioni plausibili la chiave per tentare di addentrarsi in questo terribile evento. Il libro è costruito con una tecnica che oscilla fra il processo – è frutto di un’accuratissima ricostruzione delle indagini – e la tragedia greca: il ‘coro’ dei genitori e degli amici che narrano all’autore le vite e i caratteri dei tre giovani protagonisti fino a comporre un quadro che somiglia a quelli del cubismo. Manuel non conosceva neppure Luca, la vittima; Marco lo aveva visto invece solo un paio di volte e lo aveva ‘convocato’ quella notte fatale nell’appartamento con un sms prospettandogli qualche euro in cambio di prestazioni sessuali.

3. Tragedia, quindi, anche perché – secondo quanto ricostruito negli interrogatori – i giovani assassini, come i personaggi della tragedia greca autori di una colpa senza colpa, compiono un destino del quale nulla sanno, che non hanno progettato, ma che si trovano a realizzare via via, come trascinati da una forza superiore che li travolge spingendoli a una violenza sempre più efferata. Forza della quale si sentono succubi al punto da pensare entrambi, in momenti diversi di quelle ore – forse per intervalla insaniae –: come farò a tirarmi fuori dai guai? Come se, in una specie di “contagio psichico”, non riuscissero nemmeno più a distinguere la propria dall’altrui volontà omicida, rafforzandosi tuttavia l’un l’altro nel proposito che si materializza alla fine, di vedere – parole di Manuel – “l’effetto che fa”

uccidere gratuitamente un terzo incolpevole. Al punto che Manuel quando il massacro inizia pensa: «Ma allora sta succedendo davvero». Da un lato sembra che a muovere la mano dei giovani assassini sia il piacere di uccidere il più debole per dimostrare a se stessi – ma soprattutto all’altro – di essere in grado di cose più grandi. Dall’altro, per Manuel, il confronto con l’odiato padre di cui si fantastica la soppressione e, per Marco, quello con la madre che non accetta la sua omosessualità. Ma decisiva è la dialettica fra loro due. Manuel infatti non sapeva nemmeno chi fosse Luca Varani: «A un certo punto a casa mia si è presentato questo ragazzo, – ricorda Manuel, – io ero steso sul divano, non mi sono neanche alzato. E non mi sono neanche chiesto perché fosse venuto. Tenendo conto della vita assurda che stavamo facendo, capire chi fosse quel ragazzo era un’inezia». Ma poi Manuel guardò meglio il nuovo arrivato, lo mise a fuoco accanto a Marco, e successe qualcosa. «Non appena l’ho guardato ho capito. Ho guardato lui. Poi ho guardato Marco, ed è come se mentalmente ci fossimo detti: è lui. Tra me e Marco è scattato come un tacito accordo. Come se quella cosa che c’era prima [ le fantasie di stupro e di violenza coltivate in quei tre lunghi giorni insieme] – fosse... ancora viva». Il PM al quale venne affidato il caso affermò che i due indagati si erano reclusi nell’appartamento di Manuel per 3 giorni, in preda a alcool e cocaina in dosi massicce, ‘costruendo’ man mano, nei loro dialoghi deliranti, la scena psichica del delitto, a partire dalla fantasia di uno stupro, e la mattina del terzo giorno, il 4 marzo, avevano girato in automobile alla cieca cercando “un qualsiasi soggetto da uccidere o comunque da aggredire solo al fine di provocargli sofferenze fisiche e ucciderlo”. Ma non avevano fatto ancora nulla. Quella mattina, l’ultima di due vite ancora innocenti, Manuel e Marco non avevano ancora progettato davvero nulla, ma covavano evidentemente una violenza che montava senza misura. In quel momento, dice Lagioia, erano ancora due giovani con tutta la vita davanti. Chi non aveva fatto stupidaggini da giovane? Ma stupidaggini, appunto, solo stupidaggini.

4. Libro necessario, perché mostra qual è la vera forza che muove la mano dei giovani assassini: il vuoto assoluto di tanti luoghi e non-luoghi del nostro presente, le discoteche, i bar, i ritrovi dove consumare il tempo e dove lasciar galleggiare la vita, priva di qualsiasi spinta ideale, di qualsiasi valore positivo, abitata da una disperazione che tentano di colmare con dosi massicce di alcool e cocaina, liberando così quella parte brutale che abita in ciascun essere umano. Questo libro ha suscitato un ricordo di tanti anni fa. C’era stato uno stupro che mi aveva particolarmente impressionato, non ricordo più per quali motivi. Mi ero posto allora la domanda: che cosa mi separa da uno stupratore? Mi ero risposto che la differenza non poteva che risiedere nelle differenze culturali. Fra violenza brutale e umanità lo spartiacque sembra risiedere nella cultura. Ma è proprio così? Nicola Lagioia

si chiede, a proposito del doppio che abita l'umano, cultura e violenza brutta: siamo "un tutt'uno indistinguibile con l'istinto di prevaricazione? Chi poteva recidere il legame? Era compito dell'educazione, della cultura? Ma cultura ed educazione, di per sé, non erano affatto il contrario della violenza". E in effetti i gerarchi nazisti nonché i rivoluzionari dei soviet – lì dove hanno allignato lager e gulag – erano torturatori raffinati, in gran parte uomini di cultura. Com'è possibile riuscire a arginare il male che è dentro ognuno di noi? La cultura in quanto tale, il sapere, non basta evidentemente. Quello che decide è la prassi. Come il sapere viene messo in opera nella vita. Dunque come mi relaziono a chi io non sono, l'altro, l'estraneo, il diverso da me. Come lo prendo in considerazione. Come lascio che mi sorprenda nel mio 'modo di essere' mettendolo in disordine. Questa è la prassi in cui il sapere va continuamente messo alla prova.

5. Nel romanzo si richiama un parallelo fra i 'ragazzi di vita' pasoliniani e i ragazzi della 'compagnia' del Battistini, il quartiere periferico romano dove Luca Varani trascorreva molta parte del suo tempo. Giovanissimi, scatenati, "a dispetto dell'istruzione traballante, delle letture inesistenti, dell'assoluta mancanza di protezione ideologica", questi giovani della periferia romana rifuggivano da qualsivoglia impegno sociale e politico, in questo ben più rappresentativi, – più 'moderni' e più 'politici' nel senso radicale della parola – dei loro coetanei del centro città chiusi nelle loro abitazioni a ascoltare De Gregori. Quanto tempo è trascorso dai "ragazzi di vita" narrati con tono elegiaco da Pasolini, confinati com'erano "in una preistoria incantata"! Questa è la mutazione antropologica occorsa negli ultimi 50 anni della nostra storia della quale parlava con tono profetico il poeta. Verrebbe quindi da dire che si tratta di un omicidio e di due suicidi (uno dei quali divenuto reale). Non è solo impressionante, infatti, la potenza distruttiva messa in opera sul corpo del povero Luca. Impressionante è anche la potenza autodistruttiva mostrata dai due assassini. Questa può esserne al fondo la chiave: non di omicidio a sfondo sessuale si tratta, né a fini di lucro per soldi, né di omicidio riconducibile ad alcun movente comprensibile. Infatti, non avendo progettato né premeditato nulla, attirare Luca nell'appartamento era, nelle parole del narratore, "come mettersi sulle proprie stesse tracce per celebrare un rito preparato con meticolosa inconsapevolezza nei mesi precedenti". Doppia inconsapevolezza, anche successiva all'omicidio: nei colloqui in carcere, Manuel comunica al fratello la sua angoscia perché d'ora in poi tutta Italia penserà che è "frocio". E Marco chiede al padre cosa stanno scrivendo sulla sua pagina Facebook. Dunque, in entrambi, incapacità assoluta di metabolizzare la tragedia, forse nel tentativo disperato di rimuoverla, o, piuttosto, per costitutiva incapacità di guardare oltre il vuoto che li abita e li divora.

## UN 'DRAGO' AL CONFINE DEL DIRITTO: IL MIGRANTE FRA ALTERITÀ ED ESTRANEITÀ



### PIER GIUSEPPE PUGGIONI

#### 1. 'Dentro' o 'fuori': la sfida migratoria

L'esperienza del diritto, nella sua manifestazione storica, sembra a tutti gli effetti un'esperienza di 'limite', di 'confine'. Esso tende a operare come un meccanismo di significazione che inquadra i fatti secondo rigorose suddivisioni di categorie: moltissimi autori (da Foucault a Luhmann, a Teubner) hanno messo in luce come il linguaggio del diritto parli attraverso il «codice binario» del 'lecito' e dell'«illecito», così come lo Schmitt de *Il nomos della terra* (1950) ci ricorda il senso «originario» del 'diritto' (*nomos*) che lega inestricabilmente i processi di normazione all'organizzazione di uno spazio, dove appunto si stabilisce un 'dentro' e un 'fuori'. Al netto delle questioni

sull'interpretazione delle norme, in cui ci si pone il problema della sussumibilità del caso singolo in una categoria piuttosto che in un'altra, lo schema è tuttavia concettualmente semplice: quel fatto giammai potrà rientrare, allo stesso tempo, in due categorie 'opposte'.

Vi è, se vogliamo, un limite 'logico' alla «qualificazione del fatto», individuata da Kelsen come compito della norma giuridica. Ciò significa, ad esempio, riprendendo una nota immagine della *Dottrina pura del diritto* (1934; 1960), che il processo della «santa Veme» o è un giudizio penale oppure è un «assassinio»: *tertium non datur*. Quando parlo di *confine* del diritto riferendomi a questo aspetto intendo, quindi, una 'giuridicità' che si esprime come delimitazione, come *positio terminorum*, ma che così facendo pone al suo stesso discorso un 'confine' oltre il quale esiste solo l'ignoto, l'inesplorato, un luogo (un 'discorso') dove non si può andare a meno che non si sia disposti a perdere il senso del proprio discorso. *Hic sunt dracones*: l'ignoto fa spavento.

Da questo luogo di 'draghi', tuttavia, provengono alcuni fenomeni capaci di sollecitare gli schemi giuridici e, talvolta, di mettere in discussione categorie consolidate e sedimentate nella nostra *epistème*. Uno di questi è la migrazione internazionale, che, pur non costituendo una vera e propria 'novità' nella storia dell'uomo, impatta fortemente le strutture concettuali attraverso cui il mondo *moderno* pensa se stesso. Non è un caso, d'altronde, che solo agli inizi del Novecento ci si sia resi conto del carattere estremamente problematico delle migrazioni per le categorie sociologiche euro-occidentali: risale al 1920, infatti, uno dei più rilevanti studi sull'immigrazione, *Il contadino polacco in Europa e in America* di William Thomas e Florian Znaniecki. Così, il fenomeno migratorio e, soprattutto, le caratteristiche del *soggetto migrante* sembrano in parte collidere con la rappresentazione del diritto che noi tendiamo ad assumere ordinariamente. Normalmente, infatti, ci aspettiamo che i fatti si lascino inquadrare dal diritto secondo la rigida tassonomia del suo linguaggio: una condotta è 'lecita' o 'illecita', una cosa è 'mia' o 'altrui', un individuo è 'dentro' o 'fuori' dal territorio, e così via.

Nel contesto delle migrazioni, si ha invece a che fare con un soggetto il cui carattere 'costitutivo' sembra proprio la tendenza a spezzare quel confine concettuale. Il migrante, per così dire, cerca di entrare *dentro* restando, al contempo, *fuori*. Egli, infatti, ha bisogno di godere dei diritti e delle prerogative utili per partecipare ad un legame *sociale* (le relazioni intersoggettive), ma anche di conservare la propria 'identità' senza lasciarsi sussumere in un legame *giuridico* (la 'cittadinanza') costruito sull'idea di 'nazionalità'. Io non discuto, si badi, che molti migranti *desiderino* diventare cittadini dello Stato in cui si stabiliscono: dubito, tuttavia, che tale

caratteristica serve a identificare il 'migrante' in quanto tale, al quale sembra piuttosto interessare l'inserimento in un contesto sociale e politico pur nel suo *status* di non-cittadino. Si potrebbe ipotizzare che l'attribuzione della cittadinanza, la quale comporta l'imposizione formale di una certa 'nazionalità' al soggetto, rappresenti per lo più un *mezzo* funzionale all'ottenimento dei benefici giuridici e all'inclusione nella società. Spesso, peraltro, anche questo strumento di partecipazione alla vita politica è precluso al migrante, che dunque si vede costretto ad essere solo parzialmente 'interno', costantemente respinto nella propria *esternalità*. Ora, esistono moltissime sfaccettature di questa dinamica, ognuna delle quali offrirebbe delle particolarità rilevanti per il nostro discorso, ma quel che mi preme sottolineare è che il migrante, comunque, non si inquadra nel rigido schema del dentro/fuori, proprio perché tale schema è stato costruito per identificare i soggetti all'interno di una comunità territorialmente stabile: lo Stato.

## 2. L'*esterno* nella costituzione dell'ordine

Non rientrando all'interno di quella stabilità territoriale, il migrante è sempre *esterno* o, come alcuni dicono, 'estraneo', in quanto nell'estraneità egli vive il proprio essere *straniero*. Si tratta di un soggetto dinanzi al quale il diritto sembra quasi 'fermarsi', non includendolo nel proprio mantello classificatorio. L'estraneo, tuttavia, è coinvolto nel processo di formazione di norme e istituzioni giuridiche, non tanto come 'soggetto' quanto come 'oggetto'. Il migrante, in primo luogo, rileva per il diritto quale fattore da regolare, da organizzare e da gestire, e appare, perciò, più vicino alla nozione di *popolazione* che a quella di *popolo*, se chiamiamo «popolazione» l'oggetto del controllo governamentale che Michel Foucault, nel corso su *Sicurezza, territorio, popolazione* (1977-1978), distingue dal «popolo», inteso come 'soggetto' contrapposto al potere sovrano in base a un rapporto giuridico-contrattuale.

In secondo luogo, il diritto prende in considerazione il migrante anche come *soggetto*, ma senza riconoscergli una funzione *attiva* nella definizione delle norme. Il suo ruolo è, semmai, quello di un soggetto *passivo* in relazione al quale *altri* definiscono il diritto, tramite procedure sulle quali egli, seppur inciso dal loro esito, non esercita alcun controllo. Infatti, ogni attività di normazione, nel qualificare il fattore 'interno' di una norma, definisce contestualmente ciò che ad essa rimane 'esterno'. Ad esempio, con riguardo alla nozione di «popolo» (*demos*) quale presupposto della democrazia, Bonnie Honig osserva che la costituzione del soggetto democratico è in effetti un atto non-democratico, in quanto non rispondente al principio di autonomia.

Come del resto insegna Rousseau nel suo *Contratto sociale* (1762), si ha libertà politica quando, in un governo democratico, ciascuno obbedisce alla legge che egli stesso si è dato. A ben guardare, però, l'istituzione della cittadinanza democratica, che separa il *noi* dal *non-noi* (si pensi al «*We the people*» della Costituzione statunitense) non rispetta tale criterio. Quell'atto costitutivo, infatti, statuisce non solo su chi fa parte del 'popolo' ma anche su chi è da esso escluso e sembra, perciò, costruire la democrazia su un atto che, per definizione, la contraddice: la stessa Honig, a questo proposito, parla di «paradosso della fondazione» (*paradox of founding*).

In altri casi, addirittura, il soggetto esterno diviene un requisito fondamentale del meccanismo costitutivo del diritto e della società. Per averne un esempio basti pensare alla dinamica dell'*espiazione* che si legge nelle pagine de *La violenza e il sacro* (1972) di René Girard. Infatti, dinanzi alla «crisi sacrificale», nella quale il crollo dei valori sottesi al legame sociale sfocia in un circolo di violenza collettiva, la riaffermazione dell'unità sociale richiede ai consociati di individuare e distruggere una «vittima espiatoria», poiché così facendo «gli uomini crederanno di sbarazzarsi del loro male, ed effettivamente se ne sbarazzeranno poiché non ci sarà più, tra loro, violenza fascinatrice». Ora, come si noterà, il processo girardiano della «violenza fondatrice» coinvolge inevitabilmente la vittima espiatoria, ma questa non vi partecipa come soggetto attivo, bensì in modo passivo perché selezionata ed 'eletta' da altri: essa è un soggetto 'esterno', che proprio in quanto tale viene assunto dal meccanismo di normazione.

Quello girardiano rappresenta, in effetti, solo un esempio evocativo, che però sembra affermare un principio storicamente 'fondativo' del nostro modo di concepire i dispositivi di adattamento che operano nella vita associata, fra i quali rientra, evidentemente, il diritto. Come ogni fenomeno legato all'affermazione di una «volizione» – per usare un'espressione crociana –, il diritto tenderebbe ad esprimere le istanze dell'*io*, o meglio, del *noi* in cui una determinata 'comunità' si riconoscerebbe. Tuttavia, questo *io* e questo *noi* appaiono di per sé indeterminati e possono costituirsi solo attraverso la negazione di un *non-io*. Si tratta di una prospettiva rinvenibile in molti 'classici' della teoria politica e giuridica, dal *Leviathan* (1651) di Thomas Hobbes al *Concetto di politico* (1927) di Carl Schmitt, per giungere ad interpreti contemporanei come Roberto Eposito, che individua nella negazione e nel «conflitto fra parti avverse» la caratteristica del potere che 'istituisce' la società (si veda, da ultimo, il suo *Pensiero istituyente*, Torino 2020).

Il *non-io*, in effetti, è proprio l'*esterno*, lo straniero, la cui determinazione rappresenta l'atto di fondazione della *comunità politica*, che a sua volta, del resto, presuppone una distinzione fra chi è 'in comune' e chi non lo è. Il



soggetto esterno, il *non-io*, è infatti ciò che non viene sussunto o assimilato dentro l'ordinamento, eppure ne fa parte in un modo 'radicale', perché dalla sua non-assimilazione (o non-assimilabilità) si costituiscono l'*interno*, l'*io* e il *noi*. Se si ammette questo principio, allora la migrazione rappresenta un problema per il nostro concetto di diritto, dal momento che il *noi* alla base della giuridicità ha bisogno, per sopravvivere, della dicotomia *interno/esterno*: perché esista la logica del diritto deve esistere un *non-io*. Spingendosi oltre quella dicotomia, il migrante sembra, dunque, sfidare la logica stessa su cui è imperniata la nostra rappresentazione 'statocentrica' del diritto.

### 3. Lo *status* del migrante: estraneità o alterità?

Lo statuto politico e giuridico del migrante viene definito da una logica normativa che, per un verso, gli impone un *aut-aut*, e gli preclude, per altro verso, di compiere liberamente una scelta. Come ha ben mostrato Moulier-Boutang nel suo *Dalla schiavitù al lavoro salariato* (1998), il prestatore di «lavoro esogeno», cioè il migrante il cui diritto di stabilirsi è subordinato alla permanenza di un contratto di lavoro, si trova «imbrigliato» nella propria immobilità, poiché il dispositivo giuridico su cui si basa la concessione dei permessi gli impedisce di esercitare, nei rapporti lavorativi, l'opzione *exit* e l'opzione *voice*, rendendolo sostanzialmente un soggetto subalterno. Questa conclusione emerge, inoltre, da alcune riflessioni di studiosi italiani (fra cui Sandro Mezzadra, Maurizio Riccardi e Lorenzo Milazzo), che mettono in luce l'impiego del diritto come strumento di dominio per 'costituire' il migrante in una condizione di precarietà e soggezione.

Si tratta, dunque, di un soggetto che il diritto qualifica irrimediabilmente come 'esterno' e che tende perciò a conservare in questo *status*. L'aggettivo *esterno* ha, però, diverse possibili declinazioni e, secondo alcuni, assumerebbe una diversa portata teorico-pratica a seconda della qualificazione. In particolare, esso sembra potersi leggere come *estraneo* oppure come *altro*. Come insegna Bernhard Waldenfels nelle lezioni italiane su *Estraneo, straniero, straordinario* (2011), il rapporto di *alterità* fra due oggetti (o insiemi) implica semplicemente la loro *diversità*, in quanto agli occhi di un terzo lo 'stesso' e l'«altro» sarebbero intercambiabili. Entrambi, dunque, possono far parte del discorso, per il quale la loro distinzione non è radicalmente preclusiva, come invece sembra accadere con l'*estraneità*. L'«estraneo», infatti, «compare come ciò che non può essere integrato nell'intero» e si pone al di fuori del discorso, al contrario del 'proprio' che invece ne rappresenta il «tema». Alla categoria dell'*estraneo* viene, non a caso, ricondotto lo straniero (*xénos*), il quale non entra nel discorso ma

«appartiene alla cornice», proprio perché è sulla sua estraneità che il discorso stesso si costruisce.

Il problema, d'altra parte, non sembra risolversi attraverso il linguaggio dell'alterità, qualora all'*altro* si contrapponga un *io* come unica prospettiva dalla quale si possa formulare un discorso, in particolare un discorso *giuridico*. Se, in altri termini, il diritto s'intende come estrinsecazione dell'*io*, si assume una prospettiva sostanzialmente analoga a quella dell'estraneità, perché, nota ancora Waldenfels, qui il discorso muove dal punto di vista di uno solo dei due termini e l'*altro*, perciò, ne resta escluso a meno che non si conformi all'*io* annullando le particolarità che lo distinguono da quest'ultimo. Come ho detto, però, sembra difficile che il diritto possa fare a meno della propria attitudine a demarcare, suddividere e separare.

Un annullamento totale e definitivo dell'alterità nell'*io* sarebbe, forse, pensabile in un'interpretazione idealistica o attualistica della storia, nell'ambito della quale il diritto potrebbe continuare ad esistere solo per svolgere il compito di 'integrare' le alterità che via via si presentano sul cammino dello Spirito: una volta esaurito questo compito, l'operare del diritto non avrebbe più alcun senso. Ma una lettura del genere è per molti versi pericolosa, in quanto, ove si concepisca l'*io* come 'superiore' all'*altro*, l'incontro fra i due termini potrà seguire una sola direzione, ossia il movimento del secondo verso il primo. Questa prospettiva presenterebbe, nella sostanza, lo stesso risultato pratico della subordinazione del migrante rispetto al *nativo*, poiché non ammetterebbe un mutamento dell'*io*, o del *noi* preesistente, ma esigerebbe solo un adeguamento dell'*altro*.

#### 4. Lo straniero, la frattura, il *noi*

Dove può risiedere, allora, una possibile via d'uscita? Il migrante, sia come *estraneo* che come *altro*, è inesorabilmente destinato ad una condizione di minorità? Forse, la possibilità di 'salvare' questo soggetto dal diritto dipende, in ultima istanza, dal modo di leggere il concetto del *noi*. Da questo punto di vista, può essere utile tornare su alcune pagine dell'attualismo italiano, provando a interpretarle in modo scevro da pregiudizi connessi al suo legame con l'ideologia totalitaria. A tal fine, sembra opportuno, in primo luogo, tentare di ricondurre l'*estraneità* all'*alterità*, piuttosto che risolvere la seconda nella prima: così facendo, si profilerebbe per l'*altro* la possibilità di *entrare* nel discorso come partecipante.

In secondo luogo, si dovrebbe accedere ad una lettura capace di porre i due termini su un piano di 'parità', rimuovendo dal discorso ogni ragione di superiorità, per così dire, 'ontologica' dell'*io*-nativo (ad esempio, la cittadinanza o la nazionalità) rispetto all'*altro*-migrante, onde poter concepire un *dovere* del primo verso il secondo. Lo stesso Giovanni Gentile,

in *Genesi e struttura della società* (1943), si sofferma sul rapporto fra il *soggetto* e l'*altro*, sottolineando come la loro «reciproca comprensione» derivi anzitutto da un atteggiamento 'positivo' del primo, il quale è già *dentro* il discorso e «compie volentieri» uno «sforzo» al fine di «superare il limite che l'alterità comporta». L'*alter*, per il filosofo siciliano, non è *capitis deminutus*, non è inferiore all'*io*, bensì è esso stesso 'soggetto', in quanto «capace di libertà, ossia di tutta la vita spirituale che il soggetto si trova a possedere».

In questa relazione, dunque, il movimento procede in due direzioni, non solo dall'*altro* verso l'*io*, ma anche – e soprattutto – dall'*io* verso l'*altro*. Nel saggio *Persona umana e ordinamento giuridico* (1953), il filosofo del diritto Antonio Pigliaru, discepolo e interprete di Gentile, sottolinea in modo ancor più deciso il carattere relazionale ed 'orizzontale' del *noi*. L'incontro dell'*io* con l'*altro-da-sé* si articola, nella prospettiva pigliariana, in due momenti, dei quali il primo è la *frattura* dovuta all'impatto con l'alterità, dinanzi al quale il «ritmo produttivo» della personalità sembra arrestarsi. Il secondo momento, il *superamento della frattura*, esige invece che il soggetto si spinga oltre lo sguardo superficiale, realizzando che «gli altri non sono *non-Io*», che cioè non rappresentano la sua 'negazione' ma condividono con lui qualcosa di profondo. Grazie all'incontro, l'*io* può comprendere i *bisogni* dell'*altro* e determinare in ragione di essi il proprio *limite* e, dunque, il proprio *obbligo*.

È dal movimento dell'*io*, dunque, che deve partire la costruzione del *noi* in un senso, a un tempo, inclusivo dell'*altro* e rispettoso della sua esperienza pregressa: attraverso il processo costitutivo del *noi*, lo stesso *io* sperimenta e supera uno sconvolgimento, avvicinandosi all'*altro* e cambiando con esso. Cosa significhi tutto questo, ai fini del nostro discorso, è facile da comprendere: il discorso giuridico formulato a partire da quest'espansione del concetto di *noi*, che richiede all'individuo di andare verso l'*altro*, include il soggetto 'esterno' come interlocutore attivo. Attraverso uno schema siffatto, si potrebbe leggere anche la soluzione proposta da Honig in *Democracy and the Foreigner* (2001) per una «pluralizzazione» del concetto di 'democrazia' e dei processi costituenti, che servirebbe a temperare il paradosso della fondazione ricomprendendo, di volta in volta, i soggetti destinatari delle norme nelle procedure per la loro approvazione. Infatti, con la sua inclusione nel processo definitorio del *noi*, lo *straniero* entra a far parte del *demos* e può, quindi, partecipare alla formazione del diritto.

Potremmo chiederci, in ultima analisi, se questo meccanismo di costituzione del *noi*, o del *demos*, ove concretamente realizzabile, comporti una radicale trasformazione del nostro concetto di *diritto*, tale da eliminarne la tendenza 'separatoria' e 'diabolica' (*diàbolos*, d'altronde, è chi 'divide'), oppure sia semplicemente un rimedio pragmatico, che non cancella la dicotomia giuridica fra *interno* ed *esterno* ma consente di tenerne a bada gli

effetti perversi. Appare chiaro, in ogni caso, che il luogo del 'migrante' è capace di arricchire, se attentamente esplorato, le nostre 'carte' concettuali, espandendone i confini e smorzando, a poco, a poco, la paura dell'ignoto.

Immagine: "Migrant, Shopping Mall, Roquetas de Mar, Almería, Spain, April 2004" by Dr John2005 is licensed with CC BY-NC-ND 2.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/>

## FIORI DI STRADA TRA LE ROVINE: CHE NE È DELLA CITTÀ?



**ANDREA RACITI**

*“Questo quadro dell’Attica, lo spettacolo che io contemplavo, era stato contemplato da occhi chiusi da duemila anni. Anch’io sono destinato a passare a mia volta: altri fuggitivi come me verranno a fare le stesse riflessioni sulle stesse rovine...”*

François-René de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jerusalem*

### 1. Rovine ignote

“Hic sunt dracones” o “hic sunt leones”. Si tratta di due espressioni interscambiabili, entrambe alludono a un’indicazione su una mappa geografica di un luogo inesplorato. Queste locuzioni, secondo la tradizione, sarebbero state utilizzate nelle mappe antiche e medioevali; tuttavia, non si

è mai riscontrata alcuna occorrenza di simili espressioni su nessuna carta geografica.

Eppure, una simile indicazione avrebbe potuto avere un senso. Forse, può averne anche oggi, mutatis mutandis. In altre parole, potremmo farci carico della provocazione insita nell' "hic sunt dracones" e riproporlo in forma interrogativa, chiedendoci: **Qual è la zona ignota, inesplorata, per noi?** Il riferimento è sempre rivolto a un luogo, a un punto della nostra mappa reale – della nostra vita nel mondo – che il mondo potrebbe avere espunto dalla vita. O forse, quantomeno, celato al nostro sguardo. Si tratta di una semplice domanda, che, dopo una risposta secca, trapassa in un'ulteriore domanda. **La zona ignota del nostro tempo è la città.** Non possiamo sapere con certezza se ci sia divenuta ignota o se lo sia sempre stata. Ciò che è in discussione, non può venir dato per garantito. Bisogna mettersi in cammino verso qualcosa come uno spazio propriamente umano, che qui chiamo "città". Con ciò non intendo riferirmi alle "città" che crediamo di abitare oggi, secondo uno schema inveterato di contrapposizione "città-campagna". Rischieremmo di fare il passo falso che un'indagine si deve guardare dal compiere: di dare per garantito ciò che qui è messo radicalmente in questione. **Non possiamo arbitrariamente presumere di abitare delle città, se davvero vogliamo appena incominciare a parlarne.**

E iniziare a parlare di un concetto non astratto, ma che reputiamo **concretamente esistente**, tale che innerva le nostre vite e alligna nelle fondamenta del nostro soggiorno mondano, ci vincola a non operare facili quanto arbitrarie individuazioni. Hic sunt dracones: non vuol dire che la città "non esiste", **bensì che ci è ignota.** Dobbiamo rendere perspicua a noi stessi questa situazione di ignoranza, non con l'uso di un fantomatico veil of ignorance alla **Rawls**, ma riconoscendola con la parola e l'azione: intraprendere il cammino vuol dire impelagarsi da sé in un viaggio senza aver preparato scorte e bagagli, prendendo le distanze innanzitutto dalle nostre certezze.

Il concetto di città dev'essere colto **in rovina.** Cogliere la città come rovina non significa affatto averne decretato la dissoluzione, la decadenza o lo strutturale sgretolamento. La rovina, al contrario, è **il residuo, un resto inattangibile.** Ciò che ri-mane è un resto che ci si presenta con vivida concretezza dinanzi agli occhi, ma che ciononostante e proprio per ciò, non possiamo attingere immediatamente. Non è soggetto alla nostra presa e alla nostra vis creativa. Sulle rovine, al massimo, **si edifica, ci si costruisce sopra,** non si svendono a nessun autore-creatore per loro stessa natura.

**La città come rovina.** Ciò significa porsi la domanda: **"Che ne è della città?"**. Il punto interrogativo – se non è soltanto un segno d'interpunzione per declinare graficamente un tono di voce e un'intenzione in senso dubitativo –

possiede anche **un suo senso concreto**, che fonda e orienta quel tono e quell'intenzione che noi indichiamo con quel segno. Il punto interrogativo pone concretamente l'oggetto in discussione, **sotto il segno della rovina**: nell'impossibilità di attingere il resto che ci sta dinanzi, noi prendiamo davvero l'iniziativa contro ogni avventatezza "costruttivista", e ci decidiamo per una ricerca che si mantiene alla soglia del concetto stesso colto nella sua essenza "**parentetica**". A differenza dell'epoché husserliana, la quale mette tra parentesi il mondo esterno per cogliere l'essenza eidetica o noema, qui si cerca di fare esattamente l'opposto: cogliere proprio la parentesi come rovina, ovvero ciò che resta di un discorso, la testimonianza di una fine, che perciò non è una conclusione, ma **il limite** stesso di quel discorso.

Questo limite, la rovina-parentesi, non si manifestava nel corso del suo processo storico apparente, ma giunto al suo stadio finale, come testimonianza, possiamo guardarlo per la prima volta, come l'Angelus novus di **Paul Klee**, descritto e interpretato da **Benjamin** nella IX tesi di filosofia della storia, contenuta in *Über den Begriff der Geschichte* (Sul concetto di storia). L'angelo della Storia ha il viso rivolto al passato, gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese: "**Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi**". L'angelo vorrebbe ivi trattenersi, ricomporre ciò che è infranto, addirittura risvegliare i morti, ma una tempesta "che viene dal paradiso" gli si impiglia nelle ali, che non può più chiudere. Quindi, Benjamin così conclude: "Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre **il cumulo delle rovine** sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta". La città può venire colta nella sua **kata-strophé**, letteralmente come un volgersi-indietro, un ri-volgimento; l'angelo proietta il suo sguardo sul passato, che sta lì, dinanzi a lui, come cumulo di rovine da redimere. Ancora Benjamin: "Il passato reca con sé un indice temporale che lo rimanda alla redenzione. **C'è un'intesa segreta tra le generazioni passate e la nostra**" (II tesi di filosofia della storia).

La ricerca della città guardata nella sua essenza rovinosa rimanda proprio a questa intesa generazionale, **getta un ponte tra i vivi e i morti**, affinché i vivi possano adempiere al loro dovere verso il passato: il che vuol dire aprire la parentesi entro cui siamo collocati, **concepire la rovina e concepirci in rovina**. Come scrive **Pierre Nora** in *Lieux de mémoire*, ciò che cerchiamo nelle testimonianze, nelle rovine, in tutti "i segni visibili di ciò che fu" è la nostra differenza: "(...) Nello spettacolo di questa differenza l'improvvisa esplosione di un'introvabile identità. Non più una genesi, **ma la decifrazione di ciò che siamo alla luce di ciò che non siamo più**". In questo senso, ci addentriamo in un luogo ignoto, avanziamo a tentoni tra rovine inesplorate. La nostra essenza si costituisce per la prima volta, tra le rovine, nella e in quanto

differenza incolmabile, **nell'estraneità del nostro essere-accidentale:** condizioni differenziali per l'istituzione della città. Propongo tre possibili angolazioni – o meglio, tre figurae o icone – da cui è possibile interrogare il concetto di città come rovina, in modo da tentare di cogliere un barlume della differenza che ci costituisce e che rende possibile la città come istituzione di senso: **Il cavallo di Torino, il Tempio di Zeus di Agrigento e i Ciuri di strata.**

## 2. Il cavallo di Torino

Iniziamo da un film. Si tratta dell'ultimo lungometraggio del regista ungherese **Béla Tarr**, uscito nel 2011. Dopo la visione di quest'opera comprendiamo qualcosa del gesto simbolico compiuto dal regista dopo la fine delle riprese: il seppellimento della macchina da presa. Tuttavia, l'opera del regista non è per questo conclusa: **essa è in rovina.** Un viaggio è giunto alla sua fine, al suo estremo limite, e lì si è fermato a contemplare il resto che lo costituisce quale opera consegnata alla sua essenza di testimonianza. Il film riassume in sé la perlustrazione dei recessi inaccessibili dell'immagine, compiuta da Tarr nel corso del suo cammino tra le rovine ignote del nostro tempo. Alla fine, disvelatosi il peras ultimo dell'immagine nella dissolvenza in chiusura che inchioda il Padre e la Figlia in un muto faccia a faccia, con gli occhi bassi rivolti al pavimento, si perviene **al cominciamento di una vita in comune.** Si tratta dell'emersione soffusa di un momento politico originario. Lo spazio della consunta e spoglia tavola da pranzo, distratto definitivamente dalla sua funzione esclusivamente divisoria, viene trasfigurato e prende la forma dell'elemento che, proprio in quanto separa (immanente carattere di ogni tavola), **unisce Padre e Figlia a partire dalla medesima separazione spaziale.**

Dal nulla-in-comune si diparte un breve tratto, un'arteria legnosa che, ponendo i due esseri umani alle sue estremità, li ha consegnati a qualcosa di più e di diverso che la mera comunicazione: la tavola li mette per la prima volta **uno di fronte all'altro**, irrimediabilmente collocati nella necessità ineludibile **di essere liberi, l'uno attraverso l'altro e l'uno per l'altro.** Forse – anche a questo sembrano alludere gli occhi bassi dei protagonisti fino all'ultimo sprazzo di luce – una volta giunti sul bordo estremo e terribilmente sottile della sigetica tensione reciproca, potranno addirittura guardarsi negli occhi. Riconoscersi nell'estraneità da sé e dall'altro, guardando in faccia l'estraneità di sé a se stessi nell'estraneità dell'altro da sé. **Il fondamento non guarda alle spalle di se stesso.** E proprio per ciò è capace di istituire **un primo, puro contatto umano, che si consuma nella rovina del sé, in sé e nell'altro da sé.** Questi non cadono insieme in una coincidenza dal sapore



agambeniano, ma si con-frontano, ossia, si collocano in un ambito, in uno spazio tale che il nulla-tra-noi costituisce quel tratto materiale suscettibile di instaurare, **di istituire un'esperienza immateriale** qual è il rapporto politico. Il film di Tarr pone la questione nei termini che consentono di rappresentarla in una benjaminiana **"immagine dialettica"**: la totalità del rapporto è colta a partire da **una manciata di schegge visive**, racchiuse in un **prisma di lunghissimi piani-sequenza** che conferiscono una latente energia istituyente e vitale, e, come tale, **politica**.

La rovina che produce il cominciamento politico è innescata da un'interruzione del continuum della livida quotidianità della famiglia: il cavallo con cui il Padre porta avanti tutto il suo lavoro nei campi, all'improvviso, e apparentemente senza alcuna ragione, smette di collaborare con il suo padrone. Non si muove, addirittura non mangia e non beve più (da qui il titolo del film, che fa riferimento al famoso episodio del cavallo, durante il quale pare si sia pubblicamente manifestata la malattia mentale di Nietzsche, nel gennaio del 1889, a Torino). Un'altra brusca interruzione della quotidianità si presenta con l'arrivo di **un misterioso viandante**, il quale, nel bel mezzo di un lungo monologo la cui prima parte assume toni fortemente apocalittici, culmina nella seguente affermazione: **"La città è stata spazzata via dal vento"**. Tra i materialia, cosa c'è di più immateriale del vento? Eppure, sappiamo bene che la sua forza è capace di sradicare alberi e costruzioni; non a caso il vento e il suo soffio incessante sono una presenza fondamentale del film, una presenza portatrice di aridità e morte, manifestazione naturale che – ben oltre la simbologia – eventua fisicamente la sventura che sovrasta il mondo.

Una potenza eolica pare abbia addirittura spazzato via la città: non la somma delle costruzioni, delle strade e delle infrastrutture, **ma il mondo-comune stesso, lo spazio del vivere insieme**, non esiste più. Tuttavia, alla fine del suo monologo, il misterioso viandante fa marcia indietro e, abbassando fino ad annullare i toni roboanti e vagamente profetici usati fino a quel momento, **afferma di essersi completamente sbagliato**. Non viene esplicitata chiaramente la ragione del ripensamento del viandante. Ma un sospetto sorge spontaneo: il viandante ha avvistato una casa, nella quale, nel bel mezzo dell'ininterrotta e funerea tempesta di vento, è stato ospitato da due persone, da una famiglia, Padre e Figlia e, adesso, sta parlando a loro. Forse, il viandante ha compreso che se il vento ha spazzato via la città, **solo ora essa diviene possibile a partire dalle sue rovine, dai suoi resti, dai suoi scarti: Il Padre e la Figlia**.

Non è un caso, allora, che nella scena finale non si senta soffiare più neanche il minimo sibilo di vento. Soltanto un silenzio presago di una parola o di uno sguardo si insinua nel vuoto pieno di tensione tra il Padre e la Figlia.

### 3. Il tempio di Zeus Olimpio

Esistono luoghi in cui il senso pregnante ed esistenziale della parola “rovina” – a cui **Carl Schmitt** allude nell’annotazione del 19-01-48 del *Glossarium* – ci si staglia dinanzi con una trasparenza quasi accecante. Una trasparenza che conferisce alla rovina una maestosità sui generis: una vis immaginifica istituyente di significati, la quale si accompagna, con tinte di austera serenità, ad un’apparenza dimessa, ritirata. Rovine che mantengono **un contegno a metà strada tra la timidezza e la volontà di potenza**. Una simile trasparenza e un simile contegno furono capaci di accecare perfino **Goethe**, il quale nel suo *Viaggio in Italia*, descrive con parole quasi sprezzanti il campo di rovine a cui qui si allude: quelle del **tempio di Zeus**, presso la cosiddetta “Valle dei templi” dell’antica città siceliota **Akragas**.

Si tratta del tempio più grande e imponente del mondo greco antico, costruito dopo la storica vittoria contro i Cartaginesi che gli agrigentini riportarono a Imera nel 480 a.C. Certamente, qui come nelle altre tappe del suo viaggio in Italia, l’autore del *Faust* era alla ricerca di forme di bellezza classica di stampo winkelmanniano, che incarnassero l’ideale neoclassico di una serena superficie esteriore da cui si potesse evincere il profondo movimento interiore delle correnti passionali. Ma in questo luogo, in effetti, Goethe non trovò nulla di tutto ciò. **Solo un campo di rovine si stagliava di fronte al suo sguardo** anelante nuovi “Apollo del Belvedere”.

**Sezioni di colonne infrante, sminuzzate, capitelli, pezzi di triglifo:** un’immensa testimonianza di una distruzione completa, spietata, desolante, agli occhi di Goethe. Tutte le “forme della bellezza” cancellate per sempre dalla faccia della terra. E, in un certo senso, Goethe aveva proprio colto nel segno: presso l’Olympeion è **un’intera visione edulcorata, aulica, asfissiante e asfittica della grecità che incontra definitivamente il suo limite estremo, il suo peras, e va in rovina**.

Il concetto di rovina, rimosso dai terreni angusti dell’astrazione neoclassicizzante, diviene concretamente esistente in questo luogo e **libera la grecità dalla cattività museale** in cui, a partire dalla fine del XVIII secolo, è rimasta sostanzialmente irretita fino ai nostri giorni. Il tempio in rovina non solo mostra il problema architettonico fondamentale, ma, al contempo e insieme a questo, **disvela anche il problema storico fondamentale** della struttura. L’Olympeion, pur inserito in un “circuito” inscritto nella logica del “museo a cielo aperto”, disattiva dall’interno questa logica per collocarsi nel cielo aperto dalle rovine che gli danno forma. Il dispiegamento della frammentazione architettonica che lo spettatore si trova dinanzi quando si

trova nei pressi dell'Olympeion palesa già all'occhio la **disgregazione del dio**: il limite della greicità acquista forma nella sua rovina.

Tale limite è un peras che fa segno a noi vivi di un lyra, del confine tra noi e lo spirito greco: letteralmente è **un de-lirio, uno sconfinamento della greicità nel nostro tempo**, che così può contemplare il suo passato nella sua forma immortale (nel suo **eidòs**), che è quella della rovina, fine e compimento del tempio greco. Quest'ultimo ci appare come **la reale dimora del dio**, del concetto concretamente esistente della greicità, non come un astratto simbolo di potenze "naturali", bensì come il fondamento inconcusso governante un'intera comunità politica (**polis**), uno spazio del vivere e dell'agire in comune custodito dal suo nume e che, per preservare la sua essenza storica, custodisce il dio nella cella del tempio. **Il dio va letteralmente rinchiuso nel tempio, bisogna impedirgli di fuggire se si vuol mantenere in vita la polis.**

In *Der Ursprung des Kunstwerkes* (L'origine dell'opera d'arte), Heidegger rende efficacemente l'idea del tempio greco come dimora del dio-custode della polis: "Attraverso il tempio, il Dio presenzia nel tempio. (...) L'opera-tempio è ciò che innanzitutto compagina e, insieme, raccoglie attorno a sé l'unità di quelle rotte e relazioni in cui **nascita e morte, sciagura e benedizione, vittoria e sconfitta, perseveranza e rovina**, procurano all'essere umano la figura del suo destino".

A questa considerazione heideggeriana, aggiungiamo questo: il destino (Geschick), la destinazione a cui un popolo storico adempie, diviene davvero Storia (Geschichte) nella misura in cui è giunto al suo limite, il peras-rovina che, nella frammentazione e attraverso la disgregazione **rivela l'unicità accidentale (il symbebekòs) di quell'esperienza storica**. E questa esperienza si manifesta come **libertà assoluta da ogni Totalità**, storica o meta-storica che sia, che così può rivelarla come **totalità singolarizzata** che si auto-garantisce nel mondo attraverso **il dio custode-custodito**, che, presenziando nel tempio, **istituisce la polis** come spazio delle vicende collettive umane.

**Il tempio-rovina** assolve alla stessa funzione e ha la stessa natura della casa ne Il cavallo di Torino: istituisce uno spazio del vivere insieme, in cui "nascita e morte, sciagura e benedizione, vittoria e sconfitta, perseveranza e rovina" **si tengono insieme e, al contempo, tengono insieme gli uomini in una comunità**. L'Olympeion si salva da un altro genere di rovina, quella decretata dal "museo a cielo aperto" a cui la generalità delle opere dell'antichità sono state consegnate. Un'annotazione di **Ennio Flaiano**, tratta dal Diario notturno, può essere utile per visualizzare la morta rovina turistica tipica del "museo a cielo aperto": "Si ritiene che il Colosso di Rodi sia crollato durante un terremoto. Questa non è tutta la verità. Il Colosso di Rodi rovinò per le frasi che i turisti, insieme ai loro nomi, vi incidevano alla base e che,

nei secoli, aumentando sempre di numero e di volgarità, ne minarono la resistenza. **Il terremoto fece soltanto quel poco che restava da fare**".

#### 4. Ciuri di strata

Nel 1922 viene pubblicata la prima edizione di una silloge poetica in dialetto siciliano, composta da **Francesco Guglielmino**, poeta catanese, originario di una cittadina collocata sulle pendici dell'Etna che ancora oggi porta il nome di Aci Catena. La raccolta s'intitola **Ciuri di strata**, letteralmente "Fiori di strada".

Amico e allievo di **Giovanni Verga**, al quale dedica una lirica nella sua raccolta, fu proprio Guglielmino a raccogliere la confessione del romanziere riguardante la sua incapacità di scrivere la Duchessa di Leyra, romanzo conclusivo del ciclo dei "Vinti" e che mai avrebbe scritto perché sapeva far parlare la "gentuzza" ma non i nobili. La rovina dell'opera rende perspicuo quel resto inattuabile, quel limite che conferisce forma e senso all'intera produzione verghiana: l'autore de *I Malavoglia* è **il cantore della "gentuzza"**, non della società altolocata, e partecipa – istituendolo nelle sue novelle e nei suoi romanzi – al **"nudo e schietto fatto"** del destino ineluttabile dell'immobile eternità siciliana. Quella sorta di "barocco eterno" che segna il destino di Catania "ab urbe condita", e di cui il barocco storico del XVIII secolo rappresentato dalla Cattedrale di Sant'Agata è solo un epifenomeno. Facciata di sgargiante, composita e rifulgente bellezza che custodisce il nulla-in-comune, l'impossibilità del 'politico', il vuoto metafisico degli interni dei grandi edifici catanesi che si rispecchia nel vuoto eterno dell'anima siciliana.

Forse, è proprio a partire da quel vuoto barocco, negli interstizi di quell'impossibilità che si può costituire la possibilità di un mondo-comune... Questo vuoto è un "fiore di strada", come lo è anche quella confessione verghiana a Guglielmino. Ciuri di strata: **minuscoli frammenti abbandonati tra le rovine di un'opera e custoditi gelosamente da poesie scritte nel siciliano dei "pureddi" del popolo catanese**. Una gelosia specificamente siciliana, che non ha nulla a che fare con lo stereotipo caricaturale costruito dai megafoni mediatici. La gelosia siciliana: gelosia come **cura**, meticolosa e a testa bassa, del campo, sudore del bracciante che si accumula tra i solchi tracciati con generosa e calibrata violenza sulla nuda terra. Tutto ciò, si potrebbe obiettare con apparente senso della realtà, è un mondo scomparso, non esiste più. Non è altro che una cumulo di rovine nel nostro tempo, come l'Olympeion ad Agrigento, e che possiamo tutt'al più ammirare nostalgicamente nei vari "Musei della civiltà contadina".

Certo, quel mondo è andato in rovina. Ed è proprio in questo senso che, solo ora, quel resto che pur sempre rimane inattingibile e proprio per questo è da noi vivi contemplato, visto nella sua essenza: nella discrasia rispetto a noi, nell'incolmabile differenza, noi vivi ci riconosciamo grazie ai nostri morti, **grazie ai nostri ciuri di strata sbocciati tra le rovine**. Non si allude qui a un passato migliore del nostro presente a cui dovremmo fare appello. Le rovine del passato, al contrario, esistono solo se noi le rendiamo tali, solo se noi ci poniamo radicalmente le questioni della nostra vita collettiva **rispondendo all'appello del passato** evocato dai nostri ciuri di strata. Essi testimoniano della strutturale ed endemica violenza che costituisce il nostro esser-uomo: ma questo non è un monito, non ci indica una regola del passato che noi dobbiamo adottare per la vita presente (quella "storiografia monumentale" di cui ci parla **Nietzsche** nella seconda delle Considerazioni inattuali). Al contrario, le rovine ci mettono davanti agli occhi, ci propongono, per la prima volta, **il problema del passato come questione propria ed esclusiva del presente**, tale che la nostra vita insieme, la nostra città, può porsi come **"l'interrogazione del presente che proietta un'ombra sul passato"**, come scrive **Foucault** quando definisce la sua "archeologia del sapere".

I Ciuri di strata di Guglielmino mi appaiono come l'esempio più fulgido e umile, potente e dimesso – come lo sono le vere rovine – di questa realtà germogliante di nuova linfa. Questa raccolta di versi d'amore si apre con la lirica eponima che così ci presenta i "fiori di strada": " 'N campagna, cantu cantu di li strati,/ ammenzu di li petri e li ruvetti,/ sutta l'irvuzza tennira ammucciati/ unni cu l'api runzunu l'insetti,/ ci sunu di ciuriddi in quantitati/ ca spissu 'n coddu lu pedi ci metti/ **ciuriddi ca non su' mancu guardati,/ ciuri ca si li cogghi poi li jetti**".

Seguendo il ritmo della rima alternata del poeta, anche il mio discorso arriva alla sua rovina, in questi versi si presenta senza veli: fiorellini di campagna in gran quantità, che crescono agli angoli delle strade, tra pietre e rovi, nascosti sotto la tenera erba, dove api e insetti ronzano insieme. Questi fiorellini, spesso, li calpestiamo; fiorellini che non sono neanche guardati, e che, se vengono colti, son subito gettati. Si dev'essere davvero una **"tistazza stravaganti"** (come si definisce Guglielmino in un altro verso di questa lirica), un tipo un po' matto, per avvicinarsi a questa realtà così dimessa, emarginata, apparentemente indegna di qualsivoglia interesse, e ridotta a oggetto di analisi "scientifico-letteraria" nelle nostre accademie, quando non è reputata una mera elucubrazione di "tistazza stravaganti", non rispondente agli asfittici criteri delle metodologie di analisi socio-economiche... Viene così del tutto messa da canto quella che recentemente **Agamben**, in *Quando la casa brucia*, ha definito come **"l'irrevocabile pertinenza della poesia alla sfera della politica"**. Non è un caso che il filosofo

reputi che proprio **il dialetto sia l'idioma poetico** par excellence, una sfera incontaminata e libera dalle regole del corpus grammaticale della lingua ufficiale. Il dialetto, e la poesia dialettale come quella dei Ciuri di strata di Guglielmino, **è la lingua in rovina**, ed è tra i resti della lingua che il dialetto **istituisce e delimita il luogo della libertà, il luogo dell'azione politica**. A questa irrevocabile vocazione e pertinenza alla politica, viene contrapposta un'immagine della poesia dalle tinte briccone e "allegre", di "svago", di passeggero e insulso "piacere estetico" (a cui è strettamente connessa l'immagine, altrettanto falsa, del serio studio accademicggiante della poesia). Il tutto riassunto nella figura degli "artisti che ci fanno tanto divertire", come qualcuno ha detto di recente. Tutto ciò è completamente avulso dalla poesia, intesa **come momento sorgivo della città degli uomini**. Essa, quale rovina operante all'interno del linguaggio, **libera le potenzialità politiche degli uomini**, ri-unendoli **attorno ai "fiori di strada"**, scatenando la capacità del linguaggio di gettare i ponti necessari sui quali **transita la parola che fonda la comunità politica**. In effetti, con l'esclusione del 'poetico' dall'ambito politico, si consuma al contempo **l'esclusione del 'politico' dallo spazio cittadino**.

Ai margini di questa doppia esclusione, possiamo aggirarci come fuggitivi tra le rovine, per incontrare ciò che non siamo, e custodirlo gelosamente nei fiori di strada.

Immagine: "Rovine al tramonto" by torremountain is licensed with CC BY 2.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/2.0/>

## CONSAPEVOLEZZA SOGGETTIVA PER LA LIBERAZIONE DAL BIOPOTERE



**LUCREZIA ROMUSSI**

**Potere**, una parola spesso usata, raramente compresa, e mai evitata, dal verbo latino *poteo*, in forma arcaica all'infinito *posse*, indica la capacità o disposizione di "fare qualcosa" che nel tempo ha assunto anche l'accezione di "imporre il proprio volere a qualcun altro". Potere, un vocabolo unico, dal significato astruso e contemporaneamente inconfondibile, che cela concetti arcaici e arcani, confusi e ordinati, menzogneri e veritieri. **Sapere**, lemma ambito, discusso, abusato, allontanato dal suo significato più puro, oggi tutto si sa, ma niente si possiede, chiunque conosce, nessuno capisce, ognuno sente, neanche uno ascolta. Sapere dal latino *sàpere* "aver sapore", "odorare", in senso figurato "essere saggio", "aver senno", l'etimo suggerisce quanto la concretezza più becera e meno sublime possa essere radice audace della via maestra verso l'ideale iperuranico. Potere e sapere, termini diversi, accumulati tra loro da un unico filo rosso del destino che unisce le loro anime

all'unisono, fondendole in un'alchimia atomistica, potere e sapere il nesso per la ricostruzione della verità secondo Michel Foucault. *"Hic sunt dracones"*, locuzione latina associata alle carte geografiche antiche, utilizzata per indicare zone, all'epoca ignote dell'Africa che in senso figurale delinea il limite invalicabile della conoscenza al di là del quale risulta per l'umanità impossibile procedere, un confine netto da non oltrepassare per mantenere ordine e quiete, un *limes* proibito in cui nemmeno la razionalità ulissiana sarebbe riuscita a sopravvivere, la formazione ordinaria è, dunque, ristretta prima dell' *"hic sunt dracones"*, quel velo di Maya che tutto spiega e nulla ipotizza, rendendo il mondo una semplice, ordinata, sterile superficie irreale. Potere, sapere, *"Hic sunt dracones"*, veri indizi per il misterioso caso della conoscenza epistemologica e metafisica.

**Michel Foucault**, autentico archeologo dei saperi, con il suo giornalismo filosofico, delinea magistralmente il rapporto, simbioticamente perfetto, tra sapere e potere e nel '75, in **"Sorvegliare e punire"**, indica la prigione come nuova forma di **potere tecnologico**. Il sociologo francese tracciando una disamina dei meccanismi teorici e teoretici sottesi ai fervidi cambiamenti riscontrati nei sistemi penali della civiltà occidentale in età moderna, con irriverenza e originalità, non badando, come solito fare, a convenzioni e dogmatismi, pone in discussione, il concetto, comunemente accettato, di **reclusione carceraria**, identificandolo con la forma rilevante di punizione morale e materiale. Nell'esaminare la costruzione della prigione, quale mezzo centrale della pena criminale, Foucault indica la galera come microelemento di un più ampio, pericoloso, egemonizzatore **"sistema carcerario"**, divenuto istituzione sovrana nella società moderna. La prigione aderisce a una vasta rete di istituzioni, scuole, edifici militari, ospedali, fabbriche, tutti materializzano una società pericolosamente panottica per i propri membri. **Il sistema crea "carriere disciplinari"** per chi accetta di rimanere in quei concetti di norma e normalità, che tanto sono socialmente utili quanto sono personalmente pericolosi. Dunque, regole intrinseche nei discorsi individuali esercitano un potere incontrovertibile e invisibile, capace di insinuarsi in quella libertà illusoria che gli individui millantano, ignorantemente, di possedere.

**Tra il '76 e '84, ne "La storia della sessualità"**, Foucault pone il *focus* sul **potere** relazionandolo con il concetto di **corpo e sesso**. Secondo il filosofo francese solo nell'epoca moderna i fenomeni sessuali, appaiono quali caratteristiche intrinseche al sé, a tal punto da esigere la necessità di una dichiarazione della propria e altrui "identità sessuale". A onor del vero, invece, simile atteggiamento è una **pratica confessionale** che prosegue la volontà di potere e di sapere, istituita con la modernità dalle istituzioni religiose e secolari, come poi ben denoterà in un corso al Collège de France



del 1979-1980, riguardo l'analisi analitica delle concezioni confessionali. Il sesso diventa il pretesto attraverso cui Foucault critica la teoria classica giuridico-discorsiva del potere. **Il potere** è studiato e approfondito dall'archeologo non, quale strumento negativo che esercita il proprio assoggettamento nella forma di dispotici divieti legislativi, governativi ed esecutivi bensì come **dispositivo positivo** che si instaura preponderatamente all'interno dei soggetti individuali e delle istituzioni politiche stesse quale "spettro" supremo in grado di tutto coinvolgere e annichilire, *«la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o, al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie infine in cui realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge, nelle egemonie sociali.»*

Inspirandosi a Nietzsche, Foucault **elabora un'analitica del potere** delineata e marcata, al centro della quale vi si trovano le relazioni. Il filosofo avanza, dunque, alcune tesi riguardo la natura peculiare del potere e asserisce che:

**È distribuito:** non si custodisce, si acquista o si sottrae; il potere si esercita a partire da innumerevoli punti, e nel gioco di relazioni disuguali e mobili, chiunque in potenziale è in grado di dominare ed essere dominato.

**È immanente** agli altri rapporti; non è proibitivo ma produttivo: le relazioni di potere reciprocamente si percepiscono attraverso una coazione di dominio e assoggettamento reciproco, ineguaglianze, disequilibri, uguaglianze, senza gerarchie genealogiche, si scontrano in un duello irrazionale, regolamentato razionalmente.

**Deriva dai bassifondi originari**, non esiste un'opposizione duale originaria tra dominanti e dominati si creano rapporti di forza molteplici, formatasi negli apparati di produzione, nelle famiglie, nei gruppi ristretti, nelle istituzioni, che supportano e percorrono l'intero corpo sociale.

**Fa in modo che le relazioni siano contemporaneamente intenzionali e non soggettive.** Non sussiste poiché non riscontrabile una razionalità che presiede l'insieme delle relazioni.

**Produce resistenza**, la quale è immanente al potere e parla come esterna a esso significherebbe misconoscere il carattere strettamente relazionale dei rapporti di comando, che esistono in quanto tali solo in funzione di una serie di punti di resistenza disseminati nella trama del potere.

È dunque tra i **"rapporti di forza"** che si inizia a analizzare il potere, operando una vera e propria "rivoluzione copernicana" degli assetti di

comando, abbandonando la doppia figura Sovrano-Legge. Il potere non detenuto, ma esercitato, si instaura nella vita del singolo, diventando un **biopotere** allarmante e coercivante, un meccanismo diabolico è reso possibile solo attraverso un sapere discorsivo insito nella quotidianità e straordinarietà individuale. **Il potere si canalizza e si diffonde solo attraverso il sapere**, la parola è mezzo di comando disciplinante e ordinante, l'*aleturgia* è vera e illusoria, il potere reale e mortale. Il sapere controlla coordina, regola, disciplina le genti annientate da quel "*Hic sunt dracones*", intimorite dall'aldilà delle colonne d'Ercole, timorose di squarciare il buio poiché allarmate dalla luce della conoscenza ideale. Il sapere, sicario del potere, è ingannevole, dannoso e fittizio, si instaura nel soggetto rendendolo schiavo di se stesso, di un ordine artificiale categorico senza nessun fondamento essenziale.

Tuttavia, lo stesso Foucault, negli ultimi anni di ricerca, suggerisce una soluzione a questo fenomeno apocalittico e inconsolabile che distrugge irrimediabilmente il soggetto riducendolo a mero strumento, attraverso l'**uso della greca *parresia***: solo per mezzo del parlar franco, inteso come schiettezza d' espressione, libertà di locuzione, il soggetto inizia il delicato quanto stimolante processo di autosoggettivazione, inaugurato da una profonda *cura sui*, intesa come profonda conoscenza di sé. Un individuo pensante autosoggettivato che ha acquisito piena consapevolezza di sé, identificando limiti e reclusioni, ottiene il cosciente dominio della propria persona, garantendosi l'auto-diritto alla realizzazione in senso morale e personale al fine di acquisire la piena libertà, strappando il dominio del potere su di sé, poiché **solo un soggetto che conosce sé stesso è in grado di comprendere il mondo**. "*Hic sunt dracones*", rappresenta, dunque, il grado zero di consapevolezza soggettiva per la liberazione dal biopotere, poiché **senza il timore del limite non esisterebbe il desiderio di oltrepassarlo**.

Immagine: "Michel Foucault stencil" by duncan is licensed with CC BY-NC 2.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.0/>

## UN MONDO SENZA DIO: LA PROPOSTA DI BONHOEFFER



### MATTIA ZANCANARO

*Hic sunt dracones* («qui abitano i dragoni») designa originariamente regioni geografiche inesplorate, ignote e presumibilmente pericolose (pericolose anche solo per il fatto di essere ignote). L'espressione è uscita velocemente dall'ambito delle carte geografiche, per arrivare a indicare regioni inesplorate di qualsiasi tipo, dalla sfera della vita in comune a quella della propria intimità. Il *qui* in cui abitano i dragoni è storicamente lo stesso *qui* in cui dimora Dio: quello spazio che, non ancora esplorato e conquistato dalla ragione, rimane così insopportabilmente sconosciuto da richiedere di essere tappato dalla divinità, che è il **tappabuchi per eccellenza**. È questo lo spazio che fedeli e non fedeli tendono ad attribuire a Dio: quello della domanda che, in attesa di risposta razionale più credibile, continua a rimanere tristemente insoluta e bisognosa di un rimedio temporaneo. Abbiamo illuminato la vita e il suo funzionamento fin nelle infrastrutture più recondite, e lì di Dio non c'è traccia; esso allora si dovrà trovare per forza dopo la vita, in un aldilà che rimane l'unico luogo che – per ora – è ancora

capace di ritagliarsi. Dio è il *post-mortem*, e lo è solo fintantoché non saremo abbastanza preparati da sapere qualcosa di più preciso anche su quello, così da smettere anche di averne timore. Là dove abitano i dragoni, dov'è insolubilità e terrore, **lì c'è Dio**.

Ma un Dio da pregare o un Dio da negare può essere semplice tappabuchi? Se il vuoto non ancora riempito dal pensiero che sa fare a meno della divinità continua a perdere terreno in favore del sapere razionale che basta a se stesso, non è lecito pensare che la questione di Dio abbia i giorni contati? Se i dragoni stanno per essere sfrattati dal loro *qui*, non farà la stessa fine anche Dio? Il mondo non è forse già ora sufficientemente maturo da fare a meno dei suoi idoli? La situazione è molto ben fotografata da una delle tante frasi lapidarie di **Emil Cioran**: «È chiaro come il sole che Dio era una soluzione e che non ne troveremo mai una altrettanto soddisfacente» (*L'inconveniente di essere nati*). La frase di Cioran, dicevo, fotografa bene la situazione, perché dà per scontato, oltre il fatto che Dio sia stato, durante la storia, solo un enorme tappabuchi, anche che la storia di questo tappabuchi sia ormai giunta alla conclusione.

«Gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non *possono* più essere religiosi». Così scrive, nella primavera del '44, **Dietrich Bonhoeffer**, teologo luterano, in una delle più potenti lettere raccolte in *Resistenza e Resa* (raccolta di lettere e scritti da cui sono estratte le citazioni che riporto in seguito, salvo diversa indicazione). Per Bonhoeffer, oppositore del regime nazista e per questo internato nel carcere di Tegel (da cui scrive tutto il materiale poi raccolto in *Resistenza e Resa*), un Dio concepito religiosamente, cioè come **soluzione esteriore** a questioni insolute, non ha più ragion d'essere in un mondo divenuto capace di risolvere da sé i suoi problemi. Il Dio concepito dalla religione finisce per diventare l'oggetto di un tira e molla fra credente e non credente: il primo cerca di colmare lo iato inconoscibile che ancora rimane, il secondo cerca vanamente di lasciar sempre un po' aperto quello squarcio che lui stesso in fondo ritiene destinato a chiudersi. Non ci sono più i *dracones*, e il Dio che è *draco* finisce con loro.

Quello che già da oltre un secolo è facilmente osservabile è che, tra religiosi e atei, campeggia una sorta di **feuerbachismo inconsapevole**. Come è noto, per Feuerbach la religione è *Entfremdung*, un fenomeno di **proiezione estraniante**; gli uomini, incapaci di essere felici di ciò che è possibile trovare su questa terra, proiettano in un lontano aldilà una dimensione di felicità e soddisfacimento. È difficile che qualcuno neghi di esser stato inconsapevolmente feuerbachiano almeno per un breve periodo della sua vita. E invero la prospettiva di Bonhoeffer sembra proprio dar ragione a Feuerbach: la religione è effettivamente *Entfremdung*, e proprio per questo

l'uomo contemporaneo non ha più buoni motivi per essere religioso. Come si conciliano allora nel teologo la condanna della religione – condanna che in realtà era un luogo classico fra i teologi già da diversi decenni – e la forte riproposizione della necessità della fede?

La rivoluzione teologica di Bonhoeffer – operata in ottica strettamente cristiana, ma direi allargabile per molti versi a quello che Dio rappresenta o dovrebbe rappresentare per qualsiasi credo – consiste nel radicale cambio di prospettiva richiesto nei confronti del problema di Dio: «Mi sembra sempre come se volessimo soltanto timorosamente salvare un po' di spazio per Dio; - **io vorrei parlare di Dio non ai limiti, ma al centro**, non nelle debolezze, ma nella forza, non dunque in relazione alla morte e alla colpa, ma nella vita e nel bene dell'uomo. [...] La fede nella resurrezione non è la “soluzione” del problema della morte. [...] È al centro della nostra vita che Dio è aldilà. La Chiesa non sta lì dove vengono meno le capacità umane, ai limiti ma sta *al centro del villaggio*». Non dove abitano i dragoni sta Dio, ma **al centro del villaggio**. Tutto funziona perfettamente anche senza ausili esterni, che finiscono col diventare un bastone per la vecchiaia di un mondo che, ben lungi dall'essere vecchio, ha soltanto superato l'età infantile. La proposta bonhoefferiana è quella di un uomo che, in quanto ormai maturo, si dimostri tale anche nel guardare al problema della divinità: per un non credente non può essere un semplice vuoto da riempire (quando non già riempito, e quindi un nulla di problema); per un credente non può limitarsi alla gelosa conservazione di uno spazio in soffitta per chi invece, in quanto Dio, esige di stare al centro della vita. Se il mondo è effettivamente maturo, per esso è arrivato il momento di dimostrarsi tale liberandosi dell'esteriorità della religione e collocando Dio – sia esso essere supremo da amare o problema da risolvere – nella **concretezza del reale**.

Finora si è parlato di fede in generale; da qui in avanti cercherò invece di capire se, nell'ottica di quanto discusso finora, c'è un *proprium* che la fede cristiana può rivendicare per sé. Bonhoeffer parla del compito di «pensare in maniera veterotestamentaria», ricordando che nell'Antico Testamento sono assenti i riferimenti alla vita oltre la morte. La vita è innanzi tutto *qui e prima* della morte, e con essa il suo creatore. Contrariamente a quanto non di rado si pensa e si tende a fare, è necessario **leggere il Nuovo Testamento alla luce dell'Antico** (e non viceversa): il Dio dei cristiani ha vissuto nel mondo per mezzo della carne di suo figlio, e ha lasciato così agli uomini il compito di vivere pienamente su *questo* mondo, collocandovi se stessi e anche Dio. C'è così «la rivendicazione del mondo divenuto adulto da parte di Gesù Cristo», della «vita umana tutt'intera e in tutte le sue manifestazioni». La portata della figura di Gesù, che attraversa dall'inizio alla fine il Nuovo

Testamento, può essere effettivamente apprezzata solo se, pensando in maniera veterotestamentaria, a Gesù si è capaci di guardare come un **uomo** che ha scelto di partecipare alle asprezze della vita di questo mondo. Con Gesù, Dio *sceglie* di esistere. Nel mondo l'uomo è semplicemente gettato, partecipa a sofferenze che, potesse, sicuramente deciderebbe di evitare; Gesù è invece l'unico la cui esistenza nel mondo è *libera scelta*, e niente più di questo testimonia di quanto il cristianesimo sia religione mondana.

Il figlio di Dio mandato sulla Terra è, prima di tutto, **corpo**, «presenza fisica» nel mondo: «L'uomo è stato creato come corpo, nel corpo si è mostrato il Figlio di Dio sulla terra» (citazioni da *Vita Comune*, opera scritta di getto nel '38). Oltre all'attenzione per il mondo c'è dunque quella per il corpo, che è ciò che innanzi tutto come uomini siamo. Il tema della corporeità attraversa larga parte della storia della filosofia del Novecento, venendo spesso posto in contrapposizione ad antropologie erroneamente bollate come "cristiane". Il Dio che Bonhoeffer riporta nel mondo come corpo, il «Cristo che è presente fisicamente», dimostra come il Cristianesimo possa essere via d'accesso privilegiata a una visione della vita che, lungi dal voler svalutare il corpo, è capace di dargli l'importanza che merita.

Il compito che Bonhoeffer consegna alla contemporaneità è quello di un dibattito su Dio che ne sappia modificare profondamente la collocazione: se un Dio si dà, allora certamente esso è **già qui**; che ci sia qualcosa anche dopo, è discorso da affrontare solo in un secondo momento. La mossa bonhoefferiana neutralizza in un colpo un'intera visione del mondo che, *via* scienza, riteneva (e in parte ancora ritiene) che quella di Dio fosse una soluzione di emergenza. Non c'è alcuna scoperta scientifica, nessun ampliamento delle conoscenze, che possa cancellare la questione di Dio: se anzi essa deve stare al centro, sarà di volta in volta tanto grande quanto il mondo che avremo contribuito a determinare. Non "il mondo è abbastanza maturo da non avere più bisogno di consolarsi con una divinità", ma "proprio perché ora il mondo è maturo, esso può finalmente vivere un rapporto sincero e non superstizioso con Dio". Il mondo non ha più bisogno di Dio come soluzione e ulteriorità rispetto al dato, e proprio in virtù di questo può finalmente porlo al centro della vita. «Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio»: quando quella di Dio non è più una necessità, allora esso può essere **autenticamente scelto** (o eventualmente rigettato); saper vivere la propria vita anche senza Dio è la condizione minima per poter realmente portare Dio al centro della vita. «Dio si lascia cacciare fuori del mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta al fianco e ci aiuta». Dio non è l'onnipotente che risolve i problemi insolubili, ma l'impotente che ci chiede andar verso di lui «nella sua tribolazione», il Dio che «ottiene potenza e spazio

*nel* mondo grazie alla sua impotenza», grazie alla sua incapacità di essere ciò che noi innanzi tutto e perlopiù vorremmo che fosse. «Non intendo riferirmi alla fede che fugge il mondo, ma a quella che sopporta il mondo e lo ama e gli resta fedele, nonostante tutta la sofferenza che esso comporta per noi»: è questa la fede autenticamente intesa (da fedeli e non fedeli). La fede non è ciò che fa acquisire credibilità e senso a un aldilà che sta dopo la vita, ma ciò che dà senso a **questa vita**, che di per sé non ha senso. Per il cristiano è prima di tutto la vita – e non il dopo – ad acquisire senso grazie a Cristo, ed essa ha senso come **sequela** dell'*uomo* che Cristo è stato; è la sequela di Cristo a dare direzione (*senso*) alla vita. È per questo che «tutto ciò che possiamo a buon diritto attenderci e chiedere a Dio, possiamo trovarlo in Cristo»: perché Cristo è l'uomo che ha accettato di vivere a pieno la vita, senza rinunciare a nessuna delle gioie e delle sofferenze che essa comporta, facendo del per-altri l'ideale concreto della sua esistenza di tutti i giorni.

Parlando di corretta impostazione del problema di Dio, non si parla di maggior attendibilità di una scelta (quella cristiana) rispetto a un'altra (né qui si sta cercando di portare avanti qualcosa come un'apologetica cristiana). Il problema è il posto che Dio occupa – oltre che nella vita, come ripetuto fino alla nausea – nel **pubblico dibattito**. In questo esso continua a esser relegato, da fedeli e 'atei' (e questi ultimi, secondo la lettura di Augusto Del Noce, molto spesso non potrebbero neanche propriamente dirsi tali, non essendosi mai posti il problema di Dio che la parola "ateo" custodisce in sé), insieme ai *dracones*. Fra le cose che non sappiamo e che scopriremo, Dio non c'è, perché di esso sappiamo già da ora abbastanza da scegliere se vivere secondo il suo insegnamento o se decidere di rifiutarlo. Il posto che, in ogni caso, deve avere per tutti, è unico: al centro del dibattito, al centro del villaggio. Il lavoro di Bonhoeffer, morto nel campo di concentramento di Flossenbürg a pochi giorni dal crollo del nazismo (a cui si era opposto fin dalla prima ora), è stato bruscamente interrotto; convinto che il mondo fosse maturo abbastanza da camminare sulle sue gambe, gli ha lasciato il compito di concepire Dio nel pieno della sua immanenza (immanenza che non esclude, ma anzi ribadisce con più forza, la trascendenza del divino stesso). Bonhoeffer pensava a una rilettura in chiave **mondana** dei concetti della Bibbia, che mettesse le comunità cristiane nelle condizioni di ripensare radicalmente se stesse. In realtà mi sembra che lo spunto che ci viene dato dal suo pensiero – i cui temi e problemi, farà bene ribadirlo, erano il rovello dei teologi almeno fin da Karl Barth – sia ancora più ampio, in quanto capace di coinvolgere cristiani e non cristiani in un drastico cambiamento del proprio modo di guardare a Dio.





## LA VITA NELL'OGGETTO IN FENOMENOLOGIA, POSTFENOMENOLOGIA, NUOVO MATERIALISMO E ARTE



### NICOLA LIBERATI

Questo articolo vuole porre le basi per un nuovo studio sugli effetti prodotti dalle tecnologie digitali emergenti grazie all'uso di postfenomenologia e nuovo materialismo.

La nostra vita è pervasa da tecnologie digitali come l'intelligenza artificiale, la realtà aumentata, e la robotica. Diventa quindi importante comprendere se le tecnologie hanno effetti sulla società ed imparare a gestirli. Normalmente la filosofia viene usata per studiare una introduzione di queste tecnologie in modo armonioso e in conformità con i valori della società. Idealmente si pensa ad una tavola rotonda a cui siedono ingegneri e filosofi per prendere in considerazione i vari aspetti toccati dall'introduzione delle tecnologie. Esempi di questo tipo di lavoro sono gli studi fatti per ottenere una tecnologia "responsabile", "degnata di fiducia" ed "etica" effettuati dalla Comunità Europea. Questa impostazione basata su un dialogo tra differenti discipline viene proposta soprattutto dall'"empirical turn" in

filosofia della tecnologia e dalle scuole legate al “value sensitive design”. Secondo queste impostazioni le tecnologie non sono “neutrali” e quindi bisogna studiarne lo sviluppo ed il loro inserimento all’interno della società in relazione ai valori della società stessa.

Tuttavia, esistono posizioni che sostengono la “non neutralità” delle tecnologie che non sono compresi all’interno di questa analisi. Secondo queste prospettive, parallelamente allo studio su come introdurre armoniosamente le tecnologie all’interno della società in relazione a valori preesistenti, bisogna prendere in considerazione anche come esse riescano a ridefinire proprio questi valori.

Siamo sicuri ad esempio che l’introduzione di intelligenze artificiali “responsabili” non modifichi il modo in cui noi viviamo la nostra autonomia e il ruolo che abbiamo nella società? È possibile che l’introduzione di robot con i quali avere rapporti intimi non modifichi i valori che diamo al rapporto con altre persone e il modo di vivere le nostre relazioni umane in generale?

Queste domande evidenziano come le tecnologie possano cambiare i valori interni ad una società e dunque come queste non siano solamente meri oggetti, ma debbano piuttosto essere considerate e analizzate come gli attori principali di questo cambiamento.

Alcuni ricercatori in postfenomenologia e nuovo materialismo stanno studiando come gli oggetti siano attivi e, in un certo senso, “vivi”. Questi studi, quindi, permettono di cambiare prospettiva ponendo gli oggetti al centro dell’analisi.

La fenomenologia husserliana stessa può essere letta come un modo per dare voce agli oggetti. Gli oggetti non sono solamente entità percepite come se fossero copri morti, ma sono entità “attive” che muovono i soggetti imponendosi su di essi. I testi husserliani sulla sintesi passiva sono direttamente rivolti allo studio di ciò che accade all’interno degli oggetti e a riconoscere loro una propria vita e volontà. L’oggetto è talmente attivo che Husserl usa esplicitamente termini quali “attività” nella passività per evidenziarne le sue azioni. L’oggetto emerge e si presenta al soggetto dopo una sua attività interna che lo lega al territorio e ad una storia personale. Per esempio, una mela posata su un tavolo, presentandosi come “gustosa”, può tentare il soggetto e spingerlo a dare un morso. Allo stesso tempo, la mela si lega alla sua storia e a tutti gli altri oggetti che ha incontrato durante il suo sviluppo tramite i suoi “orizzonti” temporali e spaziali. Secondo un approccio fenomenologico, tutti questi elementi sono presenti all’interno della mela stessa e ne strutturano il come essa si presenta al soggetto.

Insieme ad altri ricercatori in postfenomenologia prendo spunto da questa analisi e vedo le tecnologie come oggetti “attivi” che modificano i soggetti e come si relazionano con il mondo. Le tecnologie modificano i problemi etici

che una persona deve affrontare ponendo nuove domande e presentando nuove scelte. Per esempio, le tecnologie che permettono di “vedere” le malformazioni in un feto introducono nuove domande e dilemmi etici legati alle decisioni da prendere nel caso ci sia una malformazione. Le tecnologie possono essere ostili per una specifica comunità come i divisori sulle panchine pubbliche per non permettere ai senza tetto di dormire sopra. Le tecnologie digitali come i sex robots non permettono solamente di avere una nuova esperienza ma modificano le domande che una persona si pone relativamente a cosa significhi avere una relazione sentimentale e i valori che diamo a tale legame. Una realtà aumentata non modifica solamente il mondo percepibile, aggiungendo oggetti digitali, ma ci pone di fronte a domande relative a come ci rapportiamo con il mondo “reale” e cosa consideriamo “reale”.

In arte il nuovo materialismo prende in considerazione la vita dei materiali e degli oggetti come punto focale della sua analisi. Secondo il nuovo materialismo gli oggetti hanno una loro “vita” e portano con sé valori e significati sviluppati nel tempo. Il nuovo materialismo mostra come la materia stessa sia una “vibrant matter” e come nel mondo esistano azioni chiamate “impersonal agencies” non riconducibili a soggetti umani. Ogni oggetto ha una storia personale, un ruolo attivo nel mondo ed una propria prospettiva che vengono imposte alle persone circostanti.

Lo studio delle nuove tecnologie digitali e il dialogo tra diverse discipline devono prendere in considerazione le nuove posizioni portate dal nuovo materialismo e da alcuni ricercatori in postfenomenologia e fare tesoro delle loro ricerche. Il loro approccio porta ad un cambiamento di orientamento generale dove la tecnologia non necessita solamente di essere inserita armoniosamente nella società, bensì ne modifica i valori assieme alle domande e alle scelte che le persone si pongono.

Per comprendere meglio gli effetti delle tecnologie si deve partire dal presupposto che esse hanno una vita propria che si impone nella società stessa. Il nuovo materialismo e alcuni aspetti della postfenomenologia ci aprono la strada per comprendere questo nuovo orizzonte.

Imagine: "Materials Engineering Research Facility" by Argonne National Laboratory is licensed with CC BY-NC-SA 2.0. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.0/>



## INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

*Endoxa – Prospettive sul presente* è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

### DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) [maurizio.balistreri@unito.it](mailto:maurizio.balistreri@unito.it)

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) [marrone@units.it](mailto:marrone@units.it)

FERDINANDO MENGA (Caserta) [ferdinandomenga@gmail.com](mailto:ferdinandomenga@gmail.com)

RICCARDO DAL FERRO (Schio) [dalferro.ric@gmail.com](mailto:dalferro.ric@gmail.com)

### COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori