

 **MIMESIS / ANNUARIO KAIK**

Kaiak. A Philosophical Journey – ISSN 2283-5539
www.kaiak-pj.it

n. 2

Collana a cura della redazione della rivista Kaiak

COMITATO SCIENTIFICO

Valerio Adami (Collège International de Philosophie/Fondazione Europea del Disegno), Alessandro Arbo (Université de Strasbourg), Roberto Barbanti (Université de Paris VIII), Laura Bazzicalupo (Università di Salerno), Rossella Bonito Oliva (Università degli Studi di Napoli L'Orientale), Gianfranco Borrelli (Università di Napoli), Gennaro Carillo (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli), Adriana Cavarero (Università di Verona), Fabio Ciaramelli (Università di Napoli), Mario Costa (Università di Salerno), Lucio d'Alessandro (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli), Alessandro Dal Lago (Università di Genova), Roberto Diodato (Università Cattolica di Milano), Daniele Goldoni (Università Ca' Foscari di Venezia), Manlio Iofrida (Alma Mater Studiorum, Università di Bologna), Jerrold Levinson (University of Maryland), Bruno Moroncini (Università di Salerno), Vincenzo Omaggio (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli), Riccardo Panattoni (Università di Verona), Felice Ciro Papparo (Università di Napoli), Antonello Petrillo (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli), Ulderico Pomarici (SUN, Seconda Università di Napoli), Bernard Stiegler (Università di Londra "Goldsmiths" e Università di Compiègne), Ruggero Taradel (University of Washington, Seattle), Giuseppe Tortora (Università di Napoli)





ANNUARIO KAIKAK
2

APOCALISSI CULTURALI

a cura di Vincenzo Cuomo
e Giuseppe Russo



 **MIMESIS**



Il presente volume è stato finanziato attraverso una campagna di crowdfunding alla quale hanno aderito i seguenti sostenitori: Maria Alberino, Valentina Antoniol, Luigi Auriemma, Roberto Barbanti, Maurizio Bolognini, Assunta Carotenuto, Franco Cipriano, Carmelo Colangelo, Stefania Consigliere, Lucio Cuomo, Vincenzo Cuomo, Eleonora de Conciliis, Gianvito Brindisi, Daniele Goldoni, Mariella Guzzoni, Pietro Montani, Bruno Moroncini, Igor Pelgreffi, Adriana Ricci, Anna Sepe, Ferdinando Sorbo, Giuseppe Russo, Giuseppe Tortora.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Annuario Kaiak, n. 2
Isbn: 9788857544830

Immagine di copertina di Franco Cipriano (courtesy of artist).

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone +39 02 24861657 / 24416383



INDICE

EDITORIALE 7

FONDALI

TRE LEGGENDE HOPI SULLA DISTRUZIONE DEI VILLAGGI 13
a cura di G. Russo



L' APOCALISSE AMERICANA
Gottard Günther



INTRODUZIONE DI VINCENZO CUOMO E ELEONORA DE CONCILIIIS 25

L' APOCALISSE AMERICANA 33
Gottard Günther

CORRENTI

LA STRATEGIA DELLA FENICE. CAPITALISMO DELL' APOCALISSI
E CIVILTÀ ASIATICHE 61
Roberto Terrosi

USCIRE DALL' ANTROPOCENE 87
Bernard Stiegler

ULTIMA FERMATA: ANTROPOCENE. ACCELERARE O BIFORCARE? 105
Sara Baranzoni, Paolo Vignola



LA FINE DI UN MONDO 125
Stefania Consigliere

REINVENTARE LA PRESENZA. NOTE SUL TEMA DELL' APOCALISSE CULTURALE
A PARTIRE DALL' ULTIMO DE MARTINO 145
Fabio Ciaramelli

NOTE SULLA CATASTROFE DEL SENSO: BERNHARD, GARGANI, DERRIDA 161
Igor Pelgreffi

APOCALISSI SIMBOLICHE. IL *SINTOMO* SLOTERDIJK 189
Vincenzo Cuomo

DERIVE

LA TERRA DOVE NULLA SCOMPARE PER SEMPRE 215
Giuseppe Russo

LAMPEDUSA – DI COS'È IL NOME? 235
Gianluca Solla

LA PRESENZA DELL' ALTROVE. PRIMI SGUARDI SUL TEATRO CINESE 249
Fabio Tolledi

LA LETTERATURA DOPO L' APOCALISSI. UNA RECENSIONE-SAGGIO
AD ANTONIO SCURATI "IL BAMBINO CHE SOGNAVA LA FINE DEL MONDO" 263
Raffaele Di Stasio

PROFILI BIO-BIBLIOGRAFICI DEGLI AUTORI E DELLE AUTRICI 285

LA FINE DI UN MONDO

STEFANIA CONSIGLIERE

a CB:
Perché il bello è solo
l'inizio del tremendo, che noi sopportiamo appena
e il bello lo ammiriamo così, perché incurante
disdegna di distruggerci. Ogni angelo è tremendo.
(Rilke, *Elegie duinesi*)

1. Una definizione da combattimento

La fine del mondo è un libro magmatico, abissale e stranamente chiaro, di una chiarezza sovra-logica che confina con la grazia. Per molte ragioni si rimpiange che il suo autore non abbia potuto concluderlo e accompagnarlo nel mondo; ma anche così (o forse *proprio* così, nello stato di sospensione e addensamento in cui ce l'hanno consegnato gli eredi scientifici) le sue pagine tracciano una trama al contempo inenarrabile e indimenticabile.

L'apocalisse culturale è definita all'inizio del libro come «rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile¹»; altre descrizioni seguono, fra cui quella di «esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce il rischio radicale²». L'efficacia retorica di queste espressioni – che rimbalzano da qualche tempo nella discussione filosofica – dice del nostro presente qualcosa che non sembra altrimenti esprimibile, se non con queste parole fiorite a cavallo fra antropologia, psichiatria e politica, e getta luce su un presente talmente catastrofico da rendere verosimile ogni previsione funesta: crisi ecologica, svuotamento della democrazia, blackout dell'immaginazione collettiva, tanatopolitica, asservimento alla macchina, scomparsa della prospettiva (socialdemocratica o rivoluzionaria che fosse) di

1 E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, p. 15.

2 *Ivi*, p. 630.

qualcosa di meglio per tutti, diffusione epidemica della sofferenza mentale, dominio dell'astratto, (im)mondializzazione, dissoluzione delle relazioni, evaporazione del padre, della madre e dei coetanei, produttività coatta estesa a ogni momento della vita, scomparsa del futuro. La *wasteland* antropologica che ci troviamo ad abitare – fatta di un'esteriorità spettrale e di un'interiorità colonizzata dalla catena produttiva dello stimolo-risposta – è, in termini marxiani, l'epoca della sussunzione reale: al di fuori del ciclo di autovalorizzazione del capitale non residua niente, se non una cieca disperazione³. Tutto ciò, agli occhi di molti, punta verso il disastro.

Anch'io faccio parte della compagnia, in effetti, ritenendo che quanto abbiamo visto e vissuto negli ultimi anni prospetti un futuro di miseria, violenza e guerra. Fra il disastro e l'apocalisse, tuttavia, c'è un salto, un'ultima discontinuità che non dipende dall'entità dei danni ma dal sentimento di chi osserva. Nel riflettere su *La fine del mondo* in un contesto storico che lo inverte fino allo sgoamento, mi piacerebbe tener fede alle intenzioni del testo per come si rivelano nella sua letteralità: cosa significa *non poterci essere in nessun mondo culturale possibile*? Cosa differenzia una situazione di crisi, come se ne incontrano molte nella vita individuale e collettiva, dal *rischio radicale* dell'apocalisse? Ma soprattutto, cosa sono i mondi culturali *possibili*? Quando de Martino affronta il tema dispone di una profondità di sguardo che sarebbe già, per noi, una mezza salvezza; ed è possibile che nella sua traiettoria così eccentrica si celino le mosse necessarie alla partita che dobbiamo giocare oggi. Insomma: c'è modo di uscirne vivi, ma bisogna applicarsi.

2. Riscatto del mondo magico

Qualcosa nella peripezia di Ernesto de Martino la rende esemplare. Niente a che fare col *cursus honorum* dell'accademia, né col successo intellettuale presso coevi e posteri: l'esemplarità del tragitto deriva dal suo essere un riassunto vertiginoso e generosissimo del secolo in cui si è svolto. Non c'è modo, qui, di ritornare diffusamente sulla sua biografia intellettuale⁴: alcune note sono tuttavia indispensabili per individuarne le intersezioni con la nostra biografia collettiva.

3 G. Cesarano, *Manuale di sopravvivenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2000 (1974¹); P. Pignarre, I. Stengers, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, La Découverte, Paris 2005; M. Benasayag, *Clinique du mal-être. La "psy" face aux nouvelles souffrances psychiques*, La Découverte, Paris 2015.

4 S. Consigliere, *Nuovi doveri, e più alti. Una rilettura del Mondo magico di De Martino*. «I Fogli di ORISS» n. 29/30, 2008, pp. 79-102.

Ai nostri occhi (ma certo non ai suoi), de Martino è un positivista: un uomo costruito da una civiltà così sicura dei propri mezzi e dei propri fini da permettersi di tornare sui propri giudizi e di ipotizzare, infine, una *pax occidentalis*. È un positivista indignato, la cui analisi parte da una fondamentale esigenza etica: che la storia dei senza storia sia salvata dall'oblio, dal disprezzo e dal misconoscimento a cui la relega la presunzione dei moderni⁵. È questa istanza a portarlo all'epistemologia sovversiva del *Mondo magico* (1948): lungi dall'essere superstizione di spiriti sottosviluppati, il mondo magico è per de Martino il luogo dove si svolge la lotta titanica che, agli albori della storia, rende possibile, salva dalla dispersione e garantisce quella *presenza soggettiva* e quella *datità del mondo* che noi oggi diamo per scontate e che fondano l'intera nostra esistenza. Il soggetto moderno vive e interroga il mondo scientificamente, e scientificamente il mondo gli risponde; ma quale processo storico ha fondato questo soggetto e questo mondo? Qui s'innesta il suo ragionamento più provocatorio: così come il mondo dato della scienza esiste oggettivamente per noi, anche il mondo magico che lo precede esiste fenomenologicamente e, per così dire, ontologicamente, per coloro che lo abitano; ma non più per noi, che abitiamo altrove. Esso esiste dunque realmente ma non "oggettivamente", non è afferrabile dalla scienza che lo vorrebbe misurare, e ciò proprio perché le categorie su cui la scienza si fonda sono storicamente posteriori, rese possibili dal superamento e dalla scomparsa di quelle che rendevano vero il magismo.

È un'eresia bell'e buona, visionaria e pericolosa. E infatti dopo qualche anno de Martino ne fa una parziale abiura: rinuncia alla realtà ontologica del mondo magico tenendo ferma l'istanza etica. Mutuata dai *Quaderni dal carcere* di Gramsci, la categoria di egemonia gli permette di leggere il magismo come effetto di oppressione e miseria culturale e, contemporaneamente, come dispositivo di resistenza alla dominazione. Siamo alle soglie delle grandi inchieste sul Meridione.

5 Con *modernità, Occidente e noi/nostri* intendo il "mondo umano" che, a partire dai nessi storici fra ebraismo, Grecia classica, mondo latino e cristianesimo, ha preso forma fra Cinquecento e Seicento all'intersezione fra capitalismo, scienza e colonialismo. E se è vero che l'Occidente è uno spazio molteplice e variegato, dove trovano posto istanze diversissime, è altrettanto vero che il suo modello egemone – tanto nell'impianto della sua cosmovisione (monista, individualista, orientata alla conoscenza logico-deduttiva ecc.), quanto nella materialità della sua esistenza (fatta di urbanesimo, industria, cittadinanza, scuola dell'obbligo, grande distribuzione, dispositivi tecnici, diritto di voto ecc.) – produce un tipo umano specifico: cfr. S. Consigliere, *Antropo-logiche. Mondi e modi del'umano*. Colibri, Milano 2014.

Nel ritrattare la posizione iniziale, de Martino ribadisce però che resta nel *Mondo magico* «un nucleo valido, e cioè la tesi della crisi della presenza come rischio di non esserci nel mondo»⁶. In altre parole: non è il magismo a fondare la presenza al mondo degli umani nell'epoca incerta della preistoria, *ma è la presenza stessa a fondare la storia* – sempre e in ogni luogo, forte o debole che essa sia. Presenza, mondo, storia e crisi stanno in rapporti di implicazione reciproca.

La presenza, che talvolta in de Martino muove toni eroici, non è la corsa verso un destino glorioso ma qualcosa di infinitamente più triviale e inconspicuo: è memoria viva, incarnata, dei modi e delle soluzioni elaborati nel corso della sua storia dal gruppo cui si appartiene. È ciò che una vicenda collettiva deposita in ciascuno: un modo di essere umani; l'abitabilità di un mondo; la possibilità di rispondere ai problemi che vi si presentano con uno strumentario rodato; la capacità di lavorare i margini dell'esistente a fronte di situazioni inedite.

Né scontata né naturale, la presenza dev'essere instaurata, protetta, curata e potenziata secondo i modi specifici di un collettivo e con dosi massicce di ordinaria fatica e di sforzi extra-ordinari. È instaurata nel lungo e complicato processo che trasforma i bambini in adulti; protetta nelle situazioni in cui affronta un rischio noto, per il quale già esistono procedure affidabili; curata nelle situazioni di crisi dall'esito incerto; potenziata nell'accesso a status particolari e in tutte le situazioni in cui l'incontro/scontro col limite o con il nuovo richiede inventività. Nei mondi descritti da de Martino è in certa misura eroico ogni passaggio verso l'età adulta; ci vuole coraggio, e il sostegno di una collettività, per affrontare la vicinanza con la morte, la vista di un cadavere, la finitudine delle madri e dei padri; è rischioso, e pertanto emozionante, l'accesso all'erotismo che apre la scorza soggettiva costruita lungo l'infanzia e con-fonde con l'altro; una pazienza incrollabile sostiene le diuturne attenzioni (ai luoghi, alle persone, alle entità che popolano il mondo) che permettono alle cose umane di andare avanti con un certo ritmo; e ogni crisi che ci si trovi ad affrontare richiede come minimo di non abbandonarsi alla disperazione, di non mollare la presa. Niente di trionfale: la presenza è la capacità di fare quel che gli adulti sono chiamati a fare nel mondo senza secederne, senza impazzire e senza suicidarsi. È la capacità di *continuare a fare mondo*.

Fattasi scontata all'interno dei confini occidentali, de Martino osserva il vacillare della presenza innanzi tutto presso le culture altre: quelle non oc-

6 E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007 (1948 e 1958¹), p. 273.

cidentali e quelle che, subalterne, sopravvivono ai margini dell'Occidente scienziata, capitalista e colonialista. Schematizzando, si può dire che nelle crisi ordinarie si produce un disordine risolvibile con gli strumenti già a disposizione, mentre in quelle straordinarie gli strumenti stessi devono essere messi alla prova, ampliati; non è detto che ci si riesca, ma l'impresa resta possibile, pensabile. L'apocalisse comincia quando le operazioni di messa in ordine si fanno impossibili. «Il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile» non è la crisi come *disordine del mondo*, ma la crisi come *impossibilità di riordinare il mondo*: non solo *questo* mondo è impraticabile, ma viene meno la mondanità stessa, ciò che permette agli umani di *fare mondo*. Fuori dai nostri confini la crisi si presenta a de Martino nei modi più chiari come insufficiente separazione di individuo e mondo, come esito di un'organizzazione troppo faticosa o ancora come eccessiva potenza del mondo rispetto alle forze di una collettività. Il rischio di non esserci nel mondo è dunque di tipo confusivo, fragile il confine fra il soggetto e la *ingens silva* circostante. È qui che de Martino torna a chiedere il riconoscimento di *tutte* le pratiche che instaurano e riparano la presenza, comprese quelle a noi più aliene, in quanto tutte fondative della storia umana e della possibilità soggettiva di presenza. E se il mondo moderno è superiore a quelli magici perché garantisce una presenza individuale e collettiva più solida, e quindi meno esposta alla crisi, questo non giustifica la squalificazione dei mondi altrui, la loro riduzione a *terra nullius* per le dinamiche del dominio capitalista.

Qui rifiutiamo il positivismo. C'è in de Martino un ordine valoriale preciso, in cui si riconosce la più nobile postura del marxismo: proprio perché la presenza moderna è quella più garantita e sicura, lungi dall'opprimere gli altri mondi umani, come avviene nel capitalismo, essa dovrà invece aprirsi a tutti nell'orizzonte rivoluzionario, nella comune trascendenza etica di un mondo di «nuovi doveri, e più alti».

Presto, però, anche in questa visione si aprono crepe.

3. *L'abisso si ripopola*

Documentano questo processo i fascicoli de *La fine del mondo*, dove il tema della crisi ritorna prepotente e, questa volta, *intra mœnia*. L'orizzonte marxista lo aveva tenuto a bada per un po', con la sua prefigurazione di una soluzione desiderabile alla traiettoria del progresso capitalista: accorto, generoso e potente, l'etnocentrismo critico di de Martino non arriverà mai allo *spleen* di un Benjamin, all'ironia nera di un Anders o alla caustici-

tà di un Adorno. Ma a metà degli anni Sessanta anche il compagno de Martino fissa gli occhi su qualcosa che sulle coste dell'America del nord si era manifestato molto prima, e comincia a nutrire qualche dubbio sulla tenuta (e sull'implicita superiorità) della civiltà che lo ha prodotto. *La fine del mondo* segna il limite: dopo l'epistemologia sovversiva del *Mondo magico*, dopo la svolta marxista e le grandi inchieste sul Meridione, il tema della crisi si fa ontologico: non solo orizzonte di una presenza antica e fragilissima, non solo pericolo sempre in agguato lungo il tragitto biografico, ma anche rischio radicale collettivo, possibilità di un *finire del mondo* che prende forme e nomi diversi a seconda delle circostanze, ma che non è mai davvero scomparso dallo sfondo neanche alle nostre latitudini.

Negli appunti preparatori de Martino si documenta sulle diverse forme di psicosi che colpiscono gli occidentali, lette attraverso la psichiatria fenomenologica, e le interpreta come modi specifici in cui la presenza può venir meno nella contemporaneità. Viene meno la nostra presenza, afferma il testo fra le righe, così come quella degli altri: non *nello stesso modo* ma *tanto quanto*. Basta un passo per portare il confronto a conclusione: il nostro mondo può finire così come molte volte abbiamo visto finire (o fatto finire) i mondi degli altri.

È una *débauché*, perché se l'immagine dell'ultimo dei Mohicani ci suscita pensieri malinconici, l'immagine dell'ultimo degli occidentali ci suscita invece un sacro terrore: non è *un* mondo, in questo caso, a finire, ma *il* mondo, la totalità di ciò che ha o può avere un valore. Questo, però, è vero per tutti: la *fine del* mondo è sempre e solo la *fine del mio* mondo, di ciò che dava senso. L'apocalisse sta tutta intera in questo passaggio all'unico, nello scivolamento da *un* mondo (il mio) a *il* mondo *tout court*.

De Martino osserva questo stato d'animo da par suo:

«Può finire il mondo?»: questa domanda nella misura in cui è dominata dal terrore della fine, costituisce uno dei prodotti estremi della alienazione, e quando diventa esperienza della fine del mondo si confonde col *Weltuntergängerlebnis* dello schizofrenico. «Può finire il mondo?»: chi così chiede, e vaga col suo terrore di congettura in congettura, proprio con ciò pone il finire del mondo, si immette nel corso del finire che non si trattiene più in nessun nuovo inizio, corre al termine sottraendosi all'unico compito che spetta all'uomo, e cioè di essere l'Atlante, che col suo sforzo, sostiene il mondo e sa di sostenerlo. Certo il mondo «può» finire: ma che finisca è affar suo, perché all'uomo spetta soltanto rimetterlo sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo. L'uomo non può recitare che questa parte, combattendo di volta in volta, fin quando può, la sua battaglia contro le diverse tentazioni di un finire che non ricomincia più e di un cominciare che non includa la libera assunzione del finire. Il pensiero della fine del mondo, per essere fecondo, deve includere un progetto di vita, deve mediare

una lotta contro la morte, anzi, in ultima istanza, deve essere questo stesso progetto e questa stessa lotta. (...) «Eppure, se un giorno, per una catastrofe cosmica, nessun uomo potrà più cominciare perché il mondo è finito?» Ebbene, che l'ultimo gesto dell'uomo, nella fine del mondo, sia un tentativo di cominciare da capo: questa morte è ben degna di lui, e vale la vita e le opere delle innumerevoli generazioni umane che si sono avvicendate sul nostro pianeta.⁷

Questa la riflessione estrema – *ultima*, appunto – di uno studioso positivista e storicista; di un marxista partito con un'esigenza di rispetto per la storia dei senza storia e passato per la prova del fuoco dell'incontro con l'alterità. È un'eredità che ci spetta e ci conviene, e che possiamo usare come rivelatore di ciò che sta avvenendo.

Il terrore dell'apocalisse è alienazione. È un sentire che si apparenta a quello dei folli in un'estraneazione a sé e al mondo che è la negazione di ogni possibile. La contemplazione del disastro induce una paralisi stregata: la tentazione dell'abisso si fa irresistibile, il canto dell'annientamento più fascinoso di qualsiasi opera. Indulgere nel sentimento apocalittico è pericoloso. Si tratta di un'osservazione tecnica, non di un precetto moralistico: fra il disastro e l'apocalisse c'è il collassare della soggettività; il *rischio radicale* non dipende dallo stato del mondo – per quanto terribile – ma dal venir meno della relazione fra mondo e soggetto. Detto altrimenti: mondo e soggettività stanno o cadono insieme; l'impossibilità di continuare a fare mondo è l'impossibilità di continuare a esistere come soggetti.

Fin qui de Martino, che nello scrivere *La fine del mondo* ha sott'occhio il contesto della guerra fredda, col pericolo imminente di catastrofe nucleare, e i dati "acuti" della psichiatria dei suoi tempi: una civiltà pervasa di titanismo, così potente da percepirsi come cosmicamente pericolosa e potenzialmente esplosiva, dove la presenza come abitabilità del mondo pareva ben poca cosa rispetto al monumentale progetto della modernità. Oggi la situazione è piuttosto di implosione. Il puntiforme "rischio totale" nucleare è diventato certezza diffusa di distruzione a bassa intensità, incessante, inarrestabile. Il malessere è endemico: basti considerare quanti dei nostri concittadini riescono a sostenere la quotidianità solo con dosi massicce di supplementi psicoattivi; e se la qualità di un mondo umano si misura in base alle garanzie di presenza che offre, non è affatto certo che un'ipotetica classifica delle civiltà più desiderabili ci vedrebbe oggi ancora vincitori. E tuttavia, non è di scarsa individuazione che soffriamo, né di confusione fra noi e il mondo, come nei casi etnografici studiati da de Martino. La tesi

7 E. de Martino, *La fine del mondo...*, cit., pp. 629-630.

di quest'articolo è che il rapporto fra mondo e soggetto possa venir meno non solo per via di con-fusione, ma anche per eccesso di separazione; che l'apocalisse che oggi ci sgomenta non venga dal preponderare dell'*ingens selva* sulle povere forze di un collettivo umano, ma da un'impostazione autistica che desertifica il mondo.

4. *Stasis*

In greco antico la parola *stasis* ha molti significati, quasi tutti negativi: dallo stare in piedi alla guerra civile, passando per l'accezione medica tecnica di "ristagno, blocco". Qui la useremo per indicare un modo rigido della presenza, caratterizzato dall'impovertirsi numerico e qualitativo delle relazioni, da impermeabilità al contesto e, più in generale, da forme sclerotiche. C'è *stasis* quando il flusso che connette gli individui al mondo diventa un rigagnolo, quando il regime mobile degli scambi precipita in forme coatte di stimolo-risposta. È una condizione ben diversa da quelle di straripamento studiate da de Martino, quando il mondo in piena travolge i soggetti e le collettività, ma non meno pericolosa: l'inaridimento espone al rischio della morte per sete e ai veleni delle acque stagnanti. Essa si manifesta, fra l'altro, come scomparsa del possibile e inibizione della trasformazione.

Sotto molti punti di vista l'Occidente contemporaneo è l'apoteosi della sclerosi. Il rigido monismo auto-valorizzante che ancora ci caratterizza ostacola l'accesso a un altrove qualsiasi, culturale, esistenziale o politico che sia. E la totale insipienza delle relazioni, l'ignoranza "ecologica" delle connessioni e dei flussi, ci rende distruttivi (e autodistruttivi) anche nostro malgrado⁸: pensiamo di poter conoscere le cose nella loro essenza solo recidendone tutti i legami, e in tal modo popoliamo la nostra ontologia di enti monadici, incomprensibili nel loro divenire se non come implacabili dispositivi di competizione. Basta mettere in fila i presupposti che soggiacciono alla nostra politica interna così come a quella estera: non c'è alcun altro mondo umano altrettanto sviluppato e desiderabile quanto il nostro; nessuna conoscenza vera che non sia quella scientifica; nessuna ci-

8 È il punto nodale di tutta l'opera di Gregory Bateson, nonché dell'ecologia radicale: G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano 1989 (1988'); D. Abram, *The spell of the sensuous. Perception and language in a more-than-human world*, Pantheon Books, New York 1996; T. Ingold, *The Perception of Environment. Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*, Routledge, London & New York 2000.

viltà degna del nome che non si basi sulla forma-stato e sulla democrazia rappresentativa; nessun modo possibile della sussistenza se non quello capitalista-industriale incentrato sulla merce e sul plusvalore; nessuna reale intelligenza che non sia quella logico-razionale degli umani scolarizzati; nessuno stato cognitivamente affidabile e moralmente corretto al di fuori della veglia raziocinante. Ma soprattutto, niente esiste al di fuori dell'individuo. Classicamente inteso come ente conchiuso, monadico, razionale, nel pieno possesso delle sue facoltà intellettuali, mirante alla massimizzazione del suo utile e partecipe solo di rapporti estrinseci che non ne modificano l'essenza, l'individuo è per noi l'alfa e l'omega dell'ontologia, dell'etica, dell'epistemologia e della politica. Tutto comincia, e finisce, con Ego⁹.

Tutto questo ha come corollario la paura. Ciò che non cade sotto le categorie appena elencate prende nomi infamanti e figura mostruosa: superstizione ciò che è non-scientifico; barbarie ciò che non rientra nei canoni dalla democrazia statale; miseria ogni forma non capitalista di sussistenza; stupidità ogni intelligenza non logico-strumentale; follia tutto ciò che non è veglia raziocinante, devianti o folli coloro che esplorano stati altri dall'ordinarietà (e fra questi i bambini, i mistici, i morenti, i dormienti); romanticheria o disadattamento ogni sentirsi in relazione strutturante con altro e altri. Se ne potrebbe trarre un decalogo della modernità, ben più rigido di quello biblico.

La nostra propensione culturale al monismo, unita all'arroccamento difensivo che caratterizza questi ultimi decenni, forma attorno a noi una corazza che c'imprigiona in un interno claustrofobico e quindi *perennemente in crisi*. Se, come detto sopra, la crisi si manifesta alle nostre latitudini soprattutto come prosciugamento e sclerosi esistenziale, allora la soggettività contemporanea, programmaticamente costruita come isolata, autonoma, centrata su se stessa, prestazionale e orientata al godimento, non può che essere intrinsecamente sofferente. Notiamo inoltre che dove l'individuo si vive come unica fonte possibile di senso, crisi del soggetto e crisi del mondo tendono a confondersi. Ne segue una fenomenologia ben nota agli analisti: le crisi ordinarie, quelle legate alle normali contingenze biografiche e che altrove sono risolte con strumenti ordinari e tra-

9 «There is no such thing as society», diceva appunto Margaret Thatcher; cfr. P. Dardot, C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris 2009; M. Singleton, *Adieu à l'anthropologie*. Biblioteca del Laboratorio Mapped, 2012 (http://www.laboratoriomapped.org/documenti/biblio_articoli/SINGLETON_Goodbye.pdf).

mite conoscenze antropopoietiche diffuse, assumono da noi proporzioni ben più vaste e un andamento più acuto¹⁰.

La sofferenza mentale diffusa che oggi registriamo è sintomo, appunto, dell'irrigidirsi della membrana fra dentro e fuori, chiusura in un dolore che è il lato interno di un mondo mal costruito. In un'approssimativa ricomposizione di psicologia e politica (che, nel quadro ampio, sono facce di uno stesso solido), potremmo dire che depressione e attacchi di panico rispondono – correttamente! – all'annientamento soggettivo su cui sfocia l'isolamento esistenziale; che la paranoia è l'inevitabile riverbero psico-cognitivo di un mondo che si vuole unico, completo e coerente; e che la dipendenza tossica (da una sostanza, da un legame affettivo, da una macchina, dalla rete, dal sesso ecc.) è quel che consegue a una *Bildung* fondata sulla negazione delle relazioni e su rapporti di mera fungibilità¹¹.

Si tratta di un universo di tipo concentrazionario, la cui fenomenologia ci permette di completare la descrizione marxiana del dominio capitalista: si ha dominio formale quando chi è costretto a vivere nella realtà del capitale conserva memoria, esperienza, desiderio e possibilità di accesso a un mondo non capitalista; si ha dominio reale, o totale, quando il capitale raggiunge un tale livello concentrazionario che chiunque viva al suo interno non ha più alcuna memoria, esperienza, desiderio e possibilità di accesso a un mondo non capitalista.

La *stasis* è dunque prigionia in una forma irrigidita – e che la prigione sia, per chi vi è rinchiuso, l'intero dell'orizzonte è la sua prestazione più propria. Semplificando i dati in arrivo dal mondo e riducendo le relazioni a schemi, essa taglia via tutta la zona incerta, i segnali ambigui, le alternative che continuamente attraversano il reale. Taglia via, insomma, tutto il possibile e, con esso, il senso stesso della demartiniana presenza al mondo. Passato sufficiente tempo dentro le sue mura, si fa difficile uscirne, tornare a sopportare il rischio e l'ambiguità insiti in un'organizzazione non concentrazionaria delle cose. È, in larga misura, il caso presente. In questa situazione spettrale immaginiamo che il crollo della prigione significhi la fine del mondo – e sarebbe sicuramente la fine del mondo nostro. Ma certo non sarebbe la fine dei mondi altri, né della possibilità di fare ancora mondo.

10 Sono debitrice di questa intuizione a Paolo Bartolini, che nell'ottobre 2015 ha letto e commentato una versione precedente dell'articolo.

11 M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004 (2003¹); S. Forti, M. Revelli (a cura di), *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

5. *Contemplazione della molteplicità*

È una prospettiva che costringe a fare i conti con la finitudine. Il nostro mondo è finito in senso spaziale e temporale, per cominciare. Nato in un certo posto e in un certo tempo, diffuso secondo certe direttrici tagliate da discontinuità e spesso colpito da rimozioni, esso non riesce più – nemmeno come fantasia rivoluzionaria – a occupare l'intero dell'orizzonte. Altri mondi l'hanno preceduto (con altri dei, altre forme di conoscenza, altre preoccupazioni etiche, altri modi di essere soggetto¹²); altri continuano a esistere sul pianeta, nonostante i nostri tentativi per farli scomparire¹³; e altri ancora seguiranno, incuranti della nostra incapacità d'immaginare futuri non capitalisti, non scientifici e non colonialisti. Si sente dire che la mondializzazione avrebbe già spazzato via tutto, che nessuna alterità sarebbe sopravvissuta al tritacarne del plusvalore. Non è ancora vero: nonostante la potenza, materiale e immaginaria, dell'attacco, altri modi della presenza – fragili, imperfetti e tutt'altro che idilliaci: ma *altri* – ancora esistono, e molti stanno lottando duramente per continuare a esistere. Le «resistenze alla Marx», che hanno frenato e deflesso il dispiegarsi criminale dell'economia capitalista all'interno dell'Occidente, sono compagne delle «resistenze alla Polanyi» che, fuori dall'Occidente, si oppongono alla presa dell'economia capitalista su mondi costruiti in maniera completamente diversa¹⁴.

Altri modi della presenza: che tipo di impresa è mai quella che instaura e protegge una presenza all'interno di un mondo? In che modo la storia di un gruppo si deposita dentro un soggetto facendosi midollo, memoria, prontezza? La più radicale antropologia contemporanea offre strumenti analitici preziosi. Uno di questi riguarda l'integralità del processo di antropoiesi (lett., costruzione dell'umano), una vera e propria “messa in forma” che ha inizio fin dalla nascita e investe ogni livello di consistenza individuale: dal piano genetico a quello cognitivo, da quello

12 E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004 (1968'); M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1999 (1984'); Idem, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003 (2001').

13 P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005; E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris 2009.

14 M. Taussig, *The devil and commodity fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980; J. Comaroff, J. Comaroff (a cura di), *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*, The University of Chicago Press, Chicago 1993; B. Silver, *Forces of labor. Workers' movements and globalization since 1870*. CUP, Cambridge 2003.

anatomo-morfologico a quello fisiologico, dalla strutturazione pulsionale all'ingresso nella sfera linguistica. Gli umani prendono forma nella relazione col mondo in cui avvengono. Le tecniche di accudimento, il cibo, il rapporto con sé e quello con gli altri umani e non-umani, le aspettative di chi circonda la bambina, le pratiche di cura, le vie della conoscenza, i tipi di enti che esistono in quel contesto, le vie della circolazione dei beni e dei ruoli: tutto questo ci plasma come soggetti specifici, figli di una storia¹⁵. Gli esiti sono diversissimi: non tutti pensano, come noi, che esista (o non esista) un unico Dio; che il tempo abbia avuto un inizio; che il fondamento razionale delle azioni sia l'utile; che la libertà individuale sia lo scopo supremo. Ci sono luoghi in cui gli umani ricevono insegnamenti dalle piante; appartengono alla medesima categoria ontologica del vento e a un'altra categoria rispetto ai propri figli; sono posseduti da uno spirito; e molto altro ancora, in infinite variazioni e configurazioni.

Nel vacillare della *hybris* che ci caratterizza si fa visibile la “democrazia dei mondi”, la pari dignità di ogni cultura e la quantità di pazienza, resistenza, amorevolezza, ironia, tenacia, coraggio e intelligenza che ovunque servono per “fare mondo”. Ci toccherà *prender gli altri sul serio*¹⁶ – proposito difficile dopo quattrocento anni di colonialismo in cui abbiamo fatto di tutto per squalificare, marginalizzare e infine rimuovere dalla faccia della terra ogni mondo umano, ogni forma antropologica e ogni modo della conoscenza che non fossero i nostri. Prendere gli altri sul serio ci permetterebbe però anche di riprendere l'epistemologia sovversiva del *Mondo magico* e arrivare ad apprezzare l'autodeterminazione ontologica, etica e conoscitiva di ciascun mondo umano. Oltre all'estendersi del disastro, i settant'anni che ci separano da quel testo hanno portato anche notevoli guadagni conoscitivi: il mondo magico che de Martino poneva all'inizio della storia – e nel quale raccoglieva e uniformava fenomeni e contesti differentissimi fra loro, accomunati solo dal fatto di essere non-moderni – si scompone per noi in una fantasmagoria di mondi storici, ciascuno dei qua-

-
- 15 La letteratura scientifica su questo “divenire umani” lungo assi specifici è ormai assai ampia e attraversa diverse frontiere disciplinari; si vedano, ad es., L.I. Gardner, *Nanismo da privazione*. «Le Scienze» 50, 1972, pp. 72-78; V. Despret, *Le emozioni. Etnopsicologia dell'autenticità*. Elèuthera, Milano 2002 (2001¹); P. COPPO, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; B. Rogoff, *La natura culturale dello sviluppo*, Raffaello Cortina, Milano 2004 (2003¹).
- 16 S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli. I. Oltre la Grande partizione*, Kaiak, Napoli 2014 (in particolare gli articoli di I. Stengers, B. Latour e E. Viveiros de Castro).

li in relazione con altri ed espressione singolare di uno sviluppo possibile. Le culture non sono “visioni” differenti proiettate sopra un’unica “vera realtà”, ma linee di sviluppo di mondi possibili agli umani, coacervi di natura-cultura regolati da una certa coerenza interna, dove trovano posto ibridi di ogni sorta¹⁷. Niente più monismo onto-epistemologico, ma l’emergere dispiegato della molteplicità – il che significa anche, per inciso, che se mondi altri sono già presenti e reali sul pianeta, altri ancora, e inediti, possono essere portati all’esistenza.

Ma c’è poi un secondo modo della finitudine con cui fare i conti, più angosciante: quello evolutivo. Spossessati del futuro, sogniamo al meglio che le cose vadano avanti così per un tempo indefinito prima dell’implosione finale. È qui che l’idea di apocalisse culturale fa presa sui nostri fantasmi ed è qui, anche, che dobbiamo scavare.

Torniamo alla lettera del testo demartiniano: apocalisse culturale come *rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile*. «Mondi culturali possibili» sono senz’altro per noi i mondi degli altri, elaborati da gruppi che hanno percorso traiettorie storiche diverse dalla nostra e che hanno fatto esistere altri enti ed esplorato altre forme di conoscenza. Ma poi c’è un senso più sottile di “mondo possibile” che investe la relazione fra ciò che è e ciò che può essere, fra la storia che conosciamo e quella che desideriamo, fra ciò che si vede e quel che sta sotto la superficie visibile. In secchi termini aristotelici, fra potenza e atto. Il nostro mondo è finito perché è *una* attualizzazione fra molte altre; ed è finito perché, all’interno di ciascuna attualizzazione, permane qualcosa che resta indefinitamente potenziale, ancora e sempre aperto al processo di individuazione: un campo preindividuale, per dirla con Simondon, che precede ed eccede ogni configurazione data.

In termini simondoniani, l’individuazione non è pensabile se non come una moneta a due facce: individuo e ambiente sono enti accoppiati, compiono e co-divengono solo nella relazione reciproca¹⁸. Se questo è già vero a livello degli enti fisici e chimici più fondamentali e delle specie viventi, in una manciata di specie animali, e in particolare nella nostra, il nesso assume anche la profondità specifica dei processi culturali: non solo l’individuo co-diviene insieme all’ambiente a esso accoppiato, ma il soggetto prende corpo in relazione a un mondo umano specifico, a una storia parti-

17 B. Latour, *Nota su taluni oggetti capelluti*. «I Fogli di ORISS», n. 29-30, 2008 (1994¹), pp. 62-78.

18 G. Simondon, *L’individuazione à la lumière des notions de forme et d’information*, Millon, Grenoble 2005 (1964 e 1989¹).

colare. A ogni nuovo nato è un mondo intero che è chiamato a ricomparire come ambiente accoppiato ed entrambi, soggetto e mondo, conservano nel processo che li individua una “carica potenziale”, il cui carattere sempre eccedente fa sì che nessuna individuazione sia mai conclusa una volta per tutte, definita da un insieme immutabile di relazioni. Coestensivi, “fare mondo” e “fare umanità” richiedono il dispiegamento di tutta l’intelligenza che serve per ordinare localmente qualcosa che resta, nella sua totalità, inordinabile: l’*apeiron* di Anassimandro, cui Simondon ricorreva per dare un altro nome al “preindividuale”. Contro il realismo, i mondi umani non sono predeterminati da forze e istanze presenti *sotto forma già individuata* entro un reale già fatto e finito, oggettivabile in quanto tale; ma neanche vengono inventati di sana pianta da un’umanità compiuta che fonderebbe il reale, come in certe derive costruttiviste. Piuttosto, sono *fatti esistere* a partire da qualcosa che li eccede *sotto forma potenziale*; ed essi, a loro volta, ci fanno esistere. Come de Martino aveva osato affermare nel *Mondo magico*, la questione ontologica – che parrebbe il *non plus ultra* del fondamento – si apre a valle di qualcosa di ancor più basilare: una scelta arcaica (relativa all’*arché*) in merito a ciò che viene *portato in essere*. In termini melandriani, l’ermeneutica precede l’ontologia.

Questo significa che l’*individuo* altro non è se non la forma storica impressa sugli uomini (il maschile è qui intenzionale) dall’antropopoiesi occidentale moderna, ovvero da un mondo fatto per accogliere e far trionfare soggetti di quel tipo¹⁹. Ma se ora usciamo dai limiti spazio-temporali della nostra storia e guardiamo alla costituzione dell’umano più in generale, allora accanto all’*in-dividuo*, e insieme a una varietà di modi intermedi, troverà posto anche il *dividuo*: un soggetto costitutivamente attraversato dalle relazioni e che nelle relazioni prende forma; che è fatto da, e a sua volta agisce su, gli *attaccamenti* (con altri umani, con altri non umani, con oggetti, dei, idee, luoghi, forze ecc.) che lo tengono nel mondo²⁰. Fra soggetto e mondo c’è *coerenza* – che non significa armonia, né assenza di conflitto.

19 Tutt’altra storia avrebbero raccontato le donne bruciate come streghe sui roghi della prima modernità, ad esempio, o la pleora di soggetti non conformi che la modernità ha dovuto produrre massicciamente per poter riaffermare l’*in-dividuo* non solo come ideologia, ma nei fatti: S. Federici, *Caliban and the witch. Women, the body and primitive accumulation*. Autonomedia, Brooklyn (NY) 2003.

20 N. Bird-David, “Animism” Revisited: *Personhood, Environment, and Relational Epistemology*. «Current Anthropology», Vol. 40, 1999, Supplement: Special Issue: Culture. A Second Chance? (Feb., 1999), pp. S67-S91; B. Latour, *Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento*, «I Fogli di ORISS», n. 25, 2006 (2000¹), pp. 11-32.

6. La linea d'ombra

E già si va oltre. La molteplicità e la finitudine dei mondi comporta un diverso apprezzamento di ciò che li circonda e li rende possibili, li connette e li separa, li individua e li disintegra. Ammesso che sia unico, il preindividuale resta non circoscrivibile: ci sono molti modi per apprenderlo, per negoziare con le sue forze e stabilire degli scambi – per civilizzarlo, si potrebbe dire. È come se ciascun mondo umano vi proiettasse sopra un cono di luce che ne illumina una zona differente, un angolo particolare: sotto il lampione culturale vediamo quel che siamo abituati a vedere e raramente qualcuno si avventura nell'ombra. L'assetto di ciascuna regione onto-antropologica dipende però in modo cruciale non solo da ciò che essa illumina e fa esistere, ma soprattutto dalla relazione fra ciò che porta in essere e ciò che resta potenziale.

La linea d'ombra fra il preindividuale e l'individuato non è scudo o barriera; non delimita un altrove così radicale che nulla se ne possa dire, né una trascendenza irraggiungibile. Lo spazio oltremargine non è precluso – e anzi, è continuamente vicino, attivo. Al confine fra dentro e fuori stanno i luoghi di negoziazione fra ciò che siamo e sappiamo e ciò che non siamo e non sappiamo, fra le forze a cui abbiamo dato un nome e tutte le altre. Niente di troppo netto o ordinato: al di fuori del cono illuminato non c'è subito la tenebra più profonda, ma una zona di penombra che progressivamente s'infittisce. *Where angels fear to tread* stanno rischi e salvezze, soluzioni e minacce: lì sta la parte sepolta, inconsapevole e rimossa delle fondamenta culturali di un mondo, le piegature prime che lo preparano e lo rendono possibile; fatti, forze e tensioni inquietanti, di cui non si dà alcun sapere definitivo perché, per loro natura, non possono essere osservate in piena luce²¹.

Ogni mondo umano ha i suoi modi per contattare queste regioni: gli "istituti culturali" sono appunto la sedimentazione di questi scambi in una

21 Ciò che Foucault e Melandri chiamano "archeologia" è appunto un tentativo di guardare le pieghe profonde che regolano il mondo nostro, il nostro divenire soggettivo e collettivo ben al di qua delle nostre scelte consapevoli e dei limiti riconosciuti. Lo stesso movimento fa anche Fachinelli, quando critica la «psicanalisi pronta alla risposta» e le contrappone «l'esigenza di un sapere che proponga altre domande, altri interrogativi. Un sapere inquietante, e sapere dell'inquietante (*das Unheimliche*), come fu quello di Freud rispetto alla coscienza della società occidentale del suo tempo; un sapere che, come quello, sopra e dica l'inquietante in ciò che in apparenza ci è più familiare e consueto»: E. Fachinelli, *Il bambino dalle uova d'oro. Brevi scritti con testi di Freud, Reich, Benjamin e Rose Thé*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 9.

configurazione stabile, che permetta la continuità della presa di forma, e larga parte del lavoro antropopoietico, culturale e terapeutico consiste perciò proprio in una negoziazione – attenta o azzardata, esperta o sorpresa – con le forze che vi si incontrano. Quando la fisica novecentesca teorizzò la meccanica quantistica; quando un adulto addomestica, cantando, le paure di un bambino; quando un officiante Gnawa identifica lo spirito che sta dando filo da torcere a una giovane posseduta; quando nel “decennio 68” un paio di generazioni sperimentarono assetti relazionali differenti: in tutte queste circostanze, figure competenti ed esploratori temerari costruiscono, per un soggetto specifico o per un collettivo, una prima relazione con qualcosa che, fino a quel momento, era solo possibile, e ignoto.

Nel rapporto con la parte in ombra ne va di noi, nel senso più intimo e cruciale possibile. Fra i viventi nessuna forma è mai stabile o definitiva: il processo d'individuazione è un continuo passo di danza fra ciò che è in atto e la carica di preindividuale che ogni individuo porta con sé e che lo accomuna a tutti gli altri. L'oscuro, dunque, non sta solo ai confini del mondo umano che ci accoglie, ma anche al nostro interno: riserva, eccedenza, potenzialità, pericolo e capacità di relazione. Come nel caso del *dividuo*, anche in questa ipotesi il soggetto è ontologicamente, e non solo eticamente, relazionale. Le relazioni non sono formali (e cioè, relative alla forma) ed estrinseche, ma interiori e costitutive; mettono in tensione ciò che di più profondo è in comune fra i soggetti: *ciò che essi ancora non sono*, il tropismo che li muove, senza garanzie, verso un altrove solo immaginato.

7. Ekstasis: esercizi per principianti

Se dalle nostre parti l'apocalisse è figlia della sclerosi e del deserto relazionale, allora va detto che ogni rilavorazione della forma, ogni consenso al legame e ogni accesso al preindividuale sono altrettante aperture, percorsi di rimessa in gioco di un modello antropologico mummificato attorno al profitto e alla lotta di tutti contro tutti (non per niente qualsiasi cosa ci liberi per un attimo, per quanto illusoriamente, dalle condizioni di vita nella produttività spettacolare viene percepito e presentato come “cura”). Ma subito dopo va aggiunto che perfino queste fuoriuscite possono essere subito recuperate sotto forma di “mezz'ora d'aria” concessa ai reclusi o, peggio, diventare anch'esse coazioni tossiche – e della specie più pericolosa – se non sanno trasformarsi in esperienza, in spazi sottratti alla logica del dominio, difesi e curati come laboratori sperimentali per soggettivazioni non conformi.

Il contatto col preindividuale è intrinsecamente pericoloso: *il bello è solo l'inizio del tremendo*, appunto. Ed è, per eccellenza, *pharmakon*, esposizione a una potenza che può prendere segno fausto o infausto a seconda dell'intelligenza di chi la sperimenta, del *kairós*, dell'astuzia, della fortuna. Perché sia propizio è indispensabile recuperare (e, se il caso, reinventare) la conoscenza dei limiti e delle transizioni, la competenza antropopoietica nei processi trasformativi, la saggezza di chi sa accompagnare il divenire umano riconoscendone una direzione anche nell'erranza.

L'etimologia della parola greca *ekstasis* non è stabile e ambivalente è il suo senso. Se *stasis* è la stazionarietà, il posto assegnato, allora *ekstasis* è ciò che porta fuori, il trovarsi oltre l'insieme delle posizioni previste – e quindi anche l'esser fuori di sé, la follia. In latino *ekstasis* comincia a significare ciò che è per noi: rapimento, trance, sospensione dei sensi causata dalla contemplazione di qualcosa di straordinario o sovranaturale: estasi, appunto. Non era però ultramondana l'*ekstasis* greca e possiamo riprendere il vocabolo a nostro uso per indicare il movimento che toglie la *stasis*, il blocco, e ci rimette in relazione col preindividuale, con gli altri individui, col mondo, con la molteplicità.

Un primo modo di entrare in relazione col molteplice è quello di sperimentare altri mondi umani: avvicinarsi, con tutta la cautela e la lentezza che servono, ad altri modi di fare umanità. È il «giro lungo» dell'antropologia²², operazione di decolonizzazione del nostro pensiero dalla servitù all'Unico. Non c'è un solo mondo, non c'è un'unica verità, non c'è un solo bene: ontologia, epistemologia ed etica dipendono dall'insieme delle relazioni che le rendono valide. Prendere sul serio gli altri, i loro mondi, gli enti che fanno esistere, le loro possibilità evolutive significa anche uscire dalla depressione titanica di chi crede che la fine del proprio mondo coincida con la fine di ogni mondo possibile. Ancora esiste una varietà strabiliante di piste conoscitive, modi per interagire sensatamente col contesto, il cui valore non sta nella loro prossimità a ciò che noi chiamiamo "Scienza", ma nella profondità conoscitiva di cui dispongono, nella serietà dei percorsi di formazione e nell'efficacia della loro azione. Sapere che esistono aumenta la nostra intelligenza strategica.

Poi c'è la pista interna, "archeologica" nel senso di Melandri, Foucault, Devereux²³. Ci serve stabilire una relazione sensata con la zona d'ombra del-

22 F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Bollati Boringhieri, Torino 2009 (1990¹).

23 E. Melandri, *La linea e il circolo...*, cit.; M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999 (1969¹); G. Devereux, *Saggi di etnopsichiatria generale*,

la nostra *koiné* collettiva: da dove proveniamo in quanto occidentali? Quali piegature di lunga durata e quali tic inconsapevoli agiscono in noi? Quali storie oscure e rimosse si sono svolte all'ombra della storia monumentale e canonizzata? Avendo abituato i sensi alla ricezione di ciò che è perturbante, si può esercitarli sui messaggi che continuamente arrivano dall'interfaccia esterno e interno, fra storia e biografia, fra politica e psicologia. I sogni, le malinconie, i blocchi esistenziali, le percezioni che mettiamo a tacere, i richiami mitologici punteggiano una traiettoria soggettiva ricamata entro un mondo dall'architettura specifica, entro un tempo particolare coi suoi disagi e le sue aperture. Ma poi anche: quali felicità non dette abbiamo sperimentato nei nostri anni? Quali intuizioni di pienezza sono arrivate inaspettate?

La vita che conduciamo non è solo quella ben illuminata, canonizzata e operativa del soggetto *in-dividuo*. Ci sono in noi "province finite di senso" che fanno della normalità uno stato fra gli altri. Il sogno, la trance, il rapimento artistico, la "mistica selvaggia", gli stati non ordinari di coscienza, l'ebbrezza, la malattia, la prossimità al limite, l'innamoramento, la musica e moltissimo altro andrebbero infine riconosciuti come parte sensata, e fondante, dell'esperienza che gli umani fanno del mondo, anziché dismessi come stranezze o patologie²⁴. Sono zone che richiedono intelligenze e sensibilità differenti da quelle che regolano la veglia raziocinante e che – lungi dall'essere malfunzionamenti endogeni o epifenomeni privi di valore conoscitivo – portano verso le piegature onto-etico-epistemologiche fondamentali, quelle che regolano la parte più profonda della vita di un mondo umano.

La facoltà generica che più di ogni altra ha subito i danni del gelo capitalista è senz'altro la capacità di percepire le relazioni, le interconnessioni, i fili sottili che legano la nostra esistenza a quella di tutti gli altri²⁵. È una sensibilità che si coltiva, come una pianta – o forse è lei che coltiva noi. Ci sono cose che la danneggiano: l'esposizione continua alla paura; l'accettazione del meno peggio; l'asservimento a una logica che persegue scopi non umani; la dipendenza da un legame tossico; il cinismo; l'urgenza. Servono spazi pro-

Armando, Roma 2007 (1973¹).

- 24 A. Schütz, *On Multiple Realities*, «Philosophy and Phenomenological Research» 5 (4), 1945, pp. 533-576; M. Hulin, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, PUF, Paris 1993. La neutralizzazione nel ghetto dell'"arte" di ciò che, in modo inaudito e imprevedibile, tocca l'intimo dei soggetti va in questa direzione.
- 25 Benasayag la chiama "sentimento tragico": «Il tragico riguarda l'esistenza di legami che collegano l'individuo al suo ambiente naturale, alla sua famiglia, alla sua cultura e, soprattutto, riguarda la capacità individuale di essere mosso da eventi non necessariamente vicini, una continuità senza contiguità»: in M. Benasayag, *Clinique du mal-être...*, cit., p. 25, traduzione mia.

tetti, cerchi magici da cui siano banditi gli automatismi e le invasioni *manu militari* dell'inconscio: i rilanci di ansia, le urgenze che spezzano il fiato, le coazioni. Sono spazi fatti di tempo, di attenzione, di accorgimenti tecnici e di un accorto utilizzo del *potere* di cui disponiamo. (C'è differenza fra potere e dominio, ma non ho modo di svilupparla qui: basti dire che il primo connette e potenzia, mentre il secondo incatena e asservisce. La definizione demartiniana dell'apocalisse ben descrive, fra l'altro, la traiettoria delle relazioni di dominio: *non esserci più in nessun mondo possibile* significa infatti anche *poter essere solo nel mondo attuale*, in una *stasis* senza vie di fuga che rimanda ai regimi concentrazionari e alla povertà di esperienza che essi impingono. In termini deleuziani: il potere è ciò che muove verso un *divenire-minoranza*, il dominio quel che si brama nel *farsi-maggioranza*. A volte il discrimine fra i due è sottile. Ma quando una relazione ci rimette in moto secondo il nostro tropismo più profondo, lì si dispiega una potenza che si presenta come profondamente felice – e non c'è nulla di più politico.)

Post scriptum. Mentre termino la stesura di questo articolo la Francia si dichiara in guerra, chiamando a sostenerla quella stessa Unione Europea che quattro mesi fa, ad Atene, ha fatto strame delle ultime vestigia di democrazia. Ancora una volta, pur di non scendere a patti col molteplice, l'altrove, l'altrimenti e il limite – e con le nostre malefatte –, fabbrichiamo un doppio oscuro di noi stessi (oggi l'Isis, ieri le armi di distruzione di massa in Iraq, prima ancora gli ebrei, le streghe, gli eretici) per poi distruggerlo in nome del Bene assoluto. Come gli internazionalisti alla vigilia della prima guerra mondiale, e come tutto il pensiero critico novecentesco, rifiutare la logica oppositiva e la collusione significa testimoniare, a proprio rischio e pericolo, della possibilità di una verità altra: da pensare, costruire, sperimentare e vivere altrimenti.