



Matteo Bergamaschi

Inventare il presente

*La catastrofe, la morte e l'attesa
ai tempi del coronavirus*

Schegge Runte

Matteo Bergamaschi

Inventare il presente

La catastrofe, la morte e l'attesa
ai tempi del coronavirus



“Scegge Riunite”,
Grafica della Copertina e Logo “Scegge Riunite”, CCBYSA
Scegge Riunite, 2017, grafica del logo di Ivana Abbate.

Copertina: The Basket of Apples, c. 1893

Paul Cézanne, 1839-1906

Credit Line: Helen Birch Bartlett Memorial Collection

<https://www.artic.edu/artworks/111436/the-basket-of-apples>

In questo tempo tanto singolare, vorrei condividere alcune riflessioni – meglio: alcune suggestioni che la particolarità della situazione ha sollevato. Spero che possano essere utili per ravvivare o avviare un dialogo, dal momento che questa pratica mi sembra una delle occasioni più preziose per coltivare e custodire la nostra comune umanità. Ho scandito questi pensieri secondo tre parole che in questi giorni risuonano in me con particolare intensità. Contrariamente alla mia abitudine, non ho fatto note a piè di pagina: mi trovo nell'impossibilità di consultare i testi con cui sostanziare il pensiero, e mi muovo andando a memoria, indicando genericamente gli autori con cui ho avuto la fortuna di potermi imbattere in questi anni, recuperando sulla rete le informazioni disponibili. Spero che questa possa essere un'occasione per disseminare curiosità, spunti di lettura con cui continuare a intessere quel dialogo che ci preserva umani.

Un ringraziamento di cuore va all'amico Francesco Tosi che ha realizzato gratuitamente l'impaginazione e l'edizione di questo scritto.

I. Catastrofe. La fine del mondo

La pandemia di covid-19 costituisce un evento impensato – non è stato previsto, noi non potevamo attenderlo. Si è parlato di emergenza, di stra-ordinarietà, potremmo anche dire di a-normalità, uno stato di eccezione rispetto a quanto è abitualmente normato, codificato, stabilito. Allo stesso tempo, essa è anche un evento impensabile: custodisce al suo interno qualcosa che non potevamo pensare, qualcosa che supera la capacità del pensiero. È come se vi trovassimo inscritta, crittografata, una minaccia che non possiamo in ogni caso pensare, come se l'evento fosse gravido di un segreto che intuiamo senza poterlo mettere a fuoco. Non si tratta di un limite della nostra capacità, come se grazie a uno sforzo maggiore o a un allenamento più severo potessimo arrivare a padroneggiarlo, infine. Esso rimane ostinatamente impensabile: è impensabile *per sé*, e non soltanto per noi, in relazione alle nostre capacità; esso eccede il pensiero indipendentemente dai suoi sforzi – è tutt'altro rispetto a

quanto l'uomo può sapere o volere.

Ho avvertito l'oscurità incombente di questa minaccia quando l'emergenza sanitaria ci ha richiesto di affrontare questioni come: chi sottoporre al respiratore? Chi potrà accedere alla cura? Non si è trattato di cattiva volontà o mala gestione: l'evento in cui siamo incappati, l'evento che è piombato su di noi, è sproporzionato rispetto a quanto una comunità può ragionevolmente prevedere. Si potrà discutere in futuro di tagli alla sanità (auspichiamo anzi che così sia), ma la pandemia di covid-19 ci ha obbligati a intravedere la possibilità di un contagio generalizzato, il quale supera per sua natura i mezzi di cui una società dispone. Di fronte al contagio universale la società non può che essere impreparata: non esiste una società-ospedale, esistono ospedali nella società, e una società della profilassi non sarà meno terrificante della società del controllo e della sorveglianza (anzi, forse ora ne intravediamo l'orrore, la società della morte, l'unica in cui i rischi, cioè l'altro, si riducono a zero).

Il contagio universale ci rimanda con la memoria alle altre possibili fini del mondo, a quelle possibilità, cioè, che nella storia recente hanno inquietato il nostro pensiero. Abbiamo ricordato l'eventualità di una guerra nucleare che avrebbe provocato la fine del mondo (mi viene in mente l'ordigno

del capolavoro di Kubrik, *Il Dottor Stranamore*), o i più recenti pericoli ecologici cui una spensierata civiltà liberista ha esposto l'ecosistema del pianeta, con il rischio di rendere anche in questo caso impossibile la vita sul globo terrestre. È curioso, la storia contemporanea non può fare a meno di cimentarsi con la questione della fine: la possibilità della fine del mondo sembra un significato che tendiamo a rimuovere (dicevamo: è impensato, non può essere rammemorato), ma allo stesso tempo è anche un rimosso che continua a ritornare, a inquietare, come un sintomo, il nostro scanzonato presente (un sintomo, cioè un luogo in cui «qualcuno/qualcosa parla», direbbe Lacan). Il mondo totalmente globalizzato si concepisce come un mondo al riparo da qualsiasi rischio, eppure proprio questo mondo è esposto al rischio assoluto, alla possibilità di scomparire integralmente e senza residui, tanto che quanto resta di profondamente impensabile è che proprio il mondo globalizzato (almeno: secondo questa globalizzazione, la globalizzazione liberista, del capitalismo «tecno-nichilista», come dice Magatti) è la fine del mondo. Il mondo, questo mondo (il nostro mondo, il mondo come nostro): ciò che non ha bisogno d'altro. Ovvero il nulla.

Eppure, la pandemia di covid-19 possiede una peculiarità

che la distingue radicalmente dalle catastrofi che la storia recente ci ha sottoposto (abbiamo imparato a convivere con la minaccia, ad «amare la bomba», come recita il titolo di Kubrik – riusciremo ad addomesticare anche il covid? Mi colpiscono le vignette dalla zona rossa del fumettista Ortolani: inizialmente il virus era raffigurato massiccio, imponente, e progressivamente è diventato una sorta di «cucciolo», un animaletto con cui convivere). Mentre la minaccia atomica e il rischio ecologico sollecitano e provocano una risposta etica, dinanzi all'epidemia ci troviamo in primo luogo sprovvisti di questa risorsa. Non dipende cioè dall'agire, dalla *praxis*: i Greci dietro questo termine collocavano la meravigliosa realtà dell'agire tipicamente umano; esso non è il «fare», non è un'azione «tecnica», transitiva, che produce un risultato e termina nel prodotto che ha dinnanzi (come il calzolaio che si appaga della sua scarpa); la *praxis* si ripercuote sull'agente (in tal senso è intransitiva), lo rende buono o cattivo, «fa qualcosa di lui», laddove il fare tecnico produce qualcosa al di fuori, all'esterno – un oggetto. Di fronte all'epidemia, non ci troviamo innanzitutto con un comportamento in qualche misura «buono».

L'epidemia parla il linguaggio della necessità: ci sono tecniche che dobbiamo adottare. La pena non è la nostra malva-

gità: se disattendiamo queste istruzioni non diventiamo «cattivi», ma ci estinguiamo. Ora la minaccia del fato, del destino, che credevamo sconfitto da secoli in un'Europa cristiana, fa nuovamente capolino, come il bagliore di un dio perverso, ostile, o forse semplicemente indifferente all'essere umano, come immaginava Lovecraft. I Greci hanno distinto due termini per indicare la vita; essi parlavano di «ζωέ» quando volevano indicare la vita «naturale», la sopravvivenza, per cui gli animali erano gli «ζωόν», gli esseri viventi/sopravviventi; riservavano invece «βίος» alla vita «qualificata», che si distingue dalla mera sopravvivenza – la vita come esperienza umana, la vita umana in quanto ha la capacità di distinguersi dalla semplice sopravvivenza.

Esiste – è esistito – un mondo umano perché l'uomo ha la capacità di distinguersi dalla «nuda vita» (Agamben), dalla semplice sopravvivenza. Le grandi opere intraprese dagli esseri umani, come il diritto, la politica, la scienza, la filosofia, l'arte, l'economia e la religione, sono nate perché l'uomo non si accontentava di essere un sopravvivate. Egli ha inteso vivere «da vivente», ha inteso superare il dato, andare oltre quello che già c'era, per dare alle cose un senso che non trovava semplicemente già scritto. L'uomo è capace di porre il senso, di non limitarsi al dato, ma di negarlo, di su-

perarlo (è questo quello che Hegel ha visto come essenza dello spirito e Marx come essenza del lavoro). In luogo della natura, cioè di un mondo dato, l'uomo ha eretto un mondo «posto»: ha coltivato e custodito il giardino, secondo il comandamento che Dio gli affida a coronamento della creazione (Gen 2,15), come a dirci che è grazie all'impresa dell'uomo che la natura diviene mondo, che il senso non si trova nelle cose se l'uomo non lo elabora, non lo accoglie e non lo plasma. Ci sono pagine splendide di Patočka, intellettuale ceco perseguitato dal regime, in cui descrive le grandi «invenzioni» della politica e della filosofia come tentativi di problematizzare il senso, di elaborare, di tessere e di costruire un senso oltre a quello dato: l'uomo ha costruito lo stato perché non si accontentava di quei giganteschi granai delle civiltà antiche che regolavano l'approvvigionamento delle derrate alimentari, per cui ha dato vita alla grandezza degli imperi; non gli bastavano i miti, in cui gli dei parlavano agli uomini, e ha escogitato la filosofia per «interrogare i cieli», come dice Maria Zambrano.

L'uomo, in quanto uomo, in quanto vive secondo il *bios*, è un creatore del mondo – meglio: un coltivatore-custode del senso del mondo. Le esigenze della politica attuale hanno giustamente richiamato alla necessità di garantire la soprav-

vivenza, gli uomini dovevano adottare dei comportamenti in modo da non andare incontro alla morte. Lo stato ha dovuto (giustamente) obbligare i cittadini (i *bioî*) a far sopravvivere la specie dell'*homo sapiens* (la *zôe*), perché se fosse scomparso il dato della sopravvivenza, si sarebbe offuscata anche la possibilità del senso. Lo stato ha dovuto obbligare i suoi cittadini a sopravvivere, e per tale ragione ha dovuto sospendere quelle attività tipicamente umane (tipiche cioè del *bios* umano) che costituivano dei rischi per la sopravvivenza. Il mondo umano è infatti sempre un mondo sociale (*polis*, ancora i Greci), e le esigenze della politica hanno dovuto sospendere quella grandiosa invenzione sempre greca che è l'*agorà*, la piazza, lo spazio umano che si iscrive dilatandosi nella mera vita (nell'ambiente, nell'ecosistema) per dare luogo al mercato, chiaramente, ma anche alla politica, alla discussione. *Logos* ed *eros*, il discorso umano, non è un'impresa «privata», non è una cosa che possiamo fare «a casa», ognuno per conto suo: è qualcosa di pubblico, può avvenire soltanto nell'*agorà*, nel luogo in cui l'uomo parla con i propri simili (parla, cioè non li mangia, non li assimila) riconoscendoli come altri.

Lo stato ha dovuto garantire la sopravvivenza, e in primo luogo la propria; deve garantire che lo stato continui a

essere, deve assicurarsi che ci siano sempre degli *ζοοι* che diventino cittadini, che adottino il *bios* del cittadino. È una legge fondamentale della vita (come *ζοέ*): Spinoza parlava di *conatus essendi*, di una sorta di imposizione a essere, una forza che obbliga tutto ciò che sopravvive a continuare a esistere, a persistere nella *ζοέ*. Ma è di fronte a questa necessità che l'uomo svolge il suo mestiere di uomo: a lui non basta continuare a sopravvivere, egli crea il mondo sospendendo la catena che lo vincola alla sopravvivenza, dando luogo a quelle imprese «inutili» che sono l'arte, la filosofia, la religione... L'uomo può morire per gli ideali, c'è qualcosa di più alto del sopravvivere, per lui vi sono imperativi più impellenti dei bisogni della sopravvivenza. L'impensabilità dell'attuale situazione risiede allora nel fatto che la sopravvivenza pone esigenze «zoo-politiche»: lo stato deve assicurare la sopravvivenza, dunque deve assicurare la filiera alimentare, deve obbligare alla quarantena. Deve assicurarsi della sopravvivenza della specie *homo sapiens* affinché in futuro vi sia ancora umanità.

Ma proprio in ciò la politica arriva a negare (giustamente, ribadiamo) il mondo dell'uomo, il suo mondo storico, la possibilità di creare sensi che non sono iscritti nelle cose, la sua libertà di non adeguarsi alla semplice vita. Lo stato

decide di assicurare la *ζοή*, e in ciò pone dei limiti al *bios* dell'uomo. Immaginiamo una società costretta a vivere stabilmente sotto la minaccia del contagio: diverrebbe la società della necessità, del vincolo, la società della fine del mondo, perché quel mondo umano che i *bioi* hanno sviluppato non può che finire in nome degli obblighi alla sopravvivenza. È la politica che realizza la fine del mondo: una società di una spaventosa efficienza per garantire a ogni costo la nuda vita. È la fine del mondo, del mondo umano – il formicaio, se si vuole, l'alveare. Il mondo finisce a opera della politica: essa lo fa finire in nome della sopravvivenza. Non è spaventoso tutto questo? Non è lo stesso lessico della necessità-per-la-vita che abbiamo udito nei proclami del nazi-fascismo (l'esigenza vitale della pseudorazza narcisisticamente superiore), non è la necessità «l'argomento del tiranno» (Milton), il movente della guerra? Non è la guerra la fine del mondo? Non è la fine del mondo anche un'economia ridotta a *business*, succube alla legge degli affari, posseduta dal proprio *conatus*, che non può che sommergere tutto ciò che di umano è stato edificato perché non ci si accontentava del diritto del più forte, della legge della giungla (che non è una legge, ma una necessità, non un *sollen* ma un *müssen*), cioè, in buona sostanza, del *business*? Il cosiddetto finanz-capitalismo (Gallino) non è il volto più impensabile della fine del mondo, una economia

della morte (contraddizione in termini, visto che essa dovrebbe essere la legge della casa, *oiko-nomia*, come ricorda Petrosino)?

La fine del mondo è la cessazione della possibilità di oltrepassare il dato, di volersi diversi, di costruire un mondo diverso, umano. Il mondo non è mai un dato, ma un divenire, l'esperienza umana gli è contemporaneamente interna ed esterna (diversamente ci troveremmo nell'ambiente, nella nicchia ecologica dell'*homo sapiens*). In tale prospettiva l'impensabile che si annida nell'evento dell'attuale pandemia va riguardato proprio come la possibilità della fine del mondo; esso, impensabile, getta una luce di pensabilità, un orizzonte di pensiero (la verità, *aletheia*, diceva Heidegger) sulla fine del mondo che è già all'opera all'interno del nostro mondo, come un cancro, un male misterioso e potente. Non fanno eccezione quelle pratiche che diventano sempre più consuete, come l'aspirazione a psicologizzare, a medicalizzare e tecnicizzare le nostre questioni di senso: quando deliriamo di trovare il gene del tradimento (o quando riduciamo l'educazione sessuale alle semplici tecniche contraccettive) stiamo abdicando alla nostra esperienza di esseri umani che vivono nel senso per accontentarci di un dato, di una cosa semplicemente presente (ancora Heidegger). Qui il mondo si chiude,

la nostra esperienza (letteralmente: «andare oltre il limite», come ek-sistenza, «uscire dalla stabilità, dalla sussistenza») si ripiega per implodere su una questione tutto sommato di allevamento dell'animale umano. «Elaborare il lutto» ha il sapore che rimane in bocca al termine della seduta dal dentista, come un'anestesia o una tecnica per non farsi troppo male, come se in ciò non ci fosse il nostro rapportarci all'altro, allo scomparire – il morire per l'uomo è sproporzionato rispetto alla semplice cessazione della sopravvivenza. Psicologizzazione, tecnicizzazione e medicalizzazione ci conducono a sporgerci, in bilico, sulla fine del mondo.

II. Morte. L'eccesso di godimento

Gli scenari della pandemia sono agghiaccianti: l'immaginazione corre alle pellicole delle apocalissi zombie care all'inventiva americana, ed è in questa curiosa situazione di non-morte (o di non-vita: giudizio infinito, si direbbe in logica, che comprende tutto ciò che non può chiamarsi vita) che balena la sconcertante verità di un essere umano piombato nel contesto della semplice sopravvivenza. La marea zombie è ferocemente determinata ad attuare i compiti vitali: divorare, attaccare. Non è possibile interrompere la ferocia di tale determinazione, non vi è spazio per la parola, per il gesto: sono vittime di un ordine immediato, che condiziona senza residui, senza scampo. Di qui il monito che ci riguarda: tutte quelle sequenze di atti che compiamo in modo così spietatamente meccanico, non avranno forse qualcosa di questa non-morte, non ci trascinano forse verso quell'abisso di non-vita (non-*bios*, non-parola) esemplificato negli scenari *horror*? Inglese, informatica, impresa non sono certo gli anti-

doti che potranno preservarci da questo decadimento dell'esistenza nella sospensione della sua dinamica vitale...

Perché l'uomo non ritorna semplicemente alla nuda vita: una volta che si è destato grazie alla parola, grazie all'alito divino che lo rende un vivente (*bios*), egli è per sempre un essere non-naturale, gli è cioè fatalmente sbarrata la strada verso la naturalezza e l'innocenza che sogna di vedere nell'ingenuo animale («giacendo / a bell'agio, ozioso, / s'appaga ogni animale», scriveva Leopardi). Il ritorno dell'uomo a una condizione pre-umana di nuda sopravvivenza si verifica in modo perverso: egli non può abbandonare la propria condizione di umanità se non piombando in uno stato di godimento mortifero, cioè andando a finire in una spasmodica ricerca di soddisfazione distruttiva di qualsiasi legame (si sospende infatti la parola, si divora anziché parlare), che si rivela in ultima analisi autodistruttiva. È questa la condizione della marea zombie, che travolge gli individui, i quali in essa smarriscono la propria individualità. Mi viene in mente un'immagine del grande psicanalista Lacan, la «lamella»: lo studioso immagina una sorta di gigantesca ameba, una realtà primordiale e immortale (perché si riproduce per scissione), guidata dal puro istinto della vita. Credo che sia un'immagine efficacissima per la realtà di questo godimento perverso,

che come un'ameba si sviluppa per inglobamento e assimilazione, una macchia vorace e affamata che punta a estendersi, a replicarsi sulle realtà circostanti.

I grandi autori, in effetti, hanno raffigurato l'epidemia per eccellenza, cioè la peste, come un morbo capace di distruggere tanto la vita individuale, corporea, che quella sociale e pubblica. A cominciare da Tucidide, che descrive la peste di Atene nel V secolo (per arrivare fino a *The road* di McCarthy): il morbo sconvolge gli organi interni, e questo disordine si riversa al di fuori nella forma dell'anomia, dello sconvolgimento delle leggi, nella soddisfazione immediata dei propri impulsi. L'ordine della comunità civile e le norme sacre, come quella di seppellire i cadaveri, sono sospese, inghiottite dalla marea perversa di un godimento mortifero che accompagna le ondate del morbo. Viene alla mente il concetto di «stato di natura», caro alla filosofia politica moderna: autori come Locke immaginavano che prima della nascita dello stato gli uomini vivessero in condizioni di uguaglianza, godendo dei loro diritti naturali; altri, come Hobbes, pensavano che in una condizione pre-civile, dove non ci fosse un'autorità capace di far rispettare le leggi, regnasse una guerra generalizzata di tutti contro tutti, in cui l'essere umano rappresentava un pericolo, un predatore per

l'altro uomo («un lupo», diceva Hobbes). Ecco, quando un'emergenza arriva a sospendere la garanzia dell'ordine civile, quando toglie il velo della civiltà, balena la nuda realtà della sopravvivenza: uguaglianza e diritti o feroce sopraffazione? *Mors tua, vita mea* o una naturale benevolenza generalizzata? Cosa si nasconde dietro al termine «*Realpolitik*»? Un disincantato pragmatismo? Una visione della politica come prosecuzione della guerra con altri mezzi, capovolgendo la citazione di von Clausewitz?

Hobbes riteneva che, una volta instaurato il regime politico nella società, lo stato di natura continuasse a regolare i rapporti tra i vari stati; sedata la conflittualità interna, il conflitto prosegue tra i governi: la «legge della giungla», che non è una legge ma la semplice constatazione della violenza, regola il rapporto tra gli stati, gli stati sono guidati cinicamente dai loro interessi, sopravvivono, vivono secondo la *zōé* (e quindi divorano). Gli autori moderni impiegavano il concetto di «contratto sociale» per indicare l'atto che segnava in qualche modo la nascita, il sorgere della comunità politica che subentra allo stato di natura. Ecco, credo che quando il nostro tempo ci ponga come esigenza impellente è di ripensare quel contratto, quel patto alla base delle nostre comunità, e alla base dei rapporti tra le varie comunità. L'epidemia ha strap-

pato il velo, mettendoci nelle condizioni di percepire le reali dinamiche, quegli stati di natura nascosti sotto le spoglie degli ordini civili e politici. Siamo chiamati a stringere un nuovo patto sociale, un *new deal*, ora che il patto liberista è apparso in tutta la sua cinica inconsistenza. La possibilità storica che si offre a noi è quella di non abbandonare i legami di solidarietà all'iniziativa estemporanea del singolo (dell'anima bella), ma di tradurli nel contesto civile e politico come vincoli che rinsaldino la cosa pubblica, la nostra «casa comune», per riprendere la limpida espressione di papa Francesco.

Proprio in quest'ottica, il comando alla quarantena non si riduce alla semplice prescrizione per la sopravvivenza, ma diviene una responsabilità civica. Ci è data la possibilità di riguardare l'ordine necessario della nuda vita come una responsabilità cui ottemperare in quanto in essa balena il bene dell'altro e il bene della comunità. È data la possibilità di vivere questo dovere non semplicemente come garanzia per la sussistenza della specie, ma come responsabilità perché il bene di essere umani, il fatto cioè che è un bene che ci siano degli esseri umani (Jonas), possa essere garantito, possa sussistere: è un bene che possiamo vivere secondo il *bios*, che possiamo vivere secondo il senso, che possiamo coltivare e

custodire il senso del mondo, e in questo istituire un mondo giusto, una vera *oiko-nomia*, per la casa di tutti.

III. Attesa. Il bene dell'altro

Compagna fedele di questo tempo è l'attesa: ci scopriamo in compagnia di un'attesa che non abbiamo scelto né voluto, ma di cui ci troviamo in qualche modo portatori, nostro malgrado. Gli impegni che affollavano le nostre giornate si sono diradati, fino a dileguarsi, e spesse volte il tempo si è dilatato, «rarefatto»; la fila degli impegni ha cessato di correre come perline sul filo della nostra collana (Bergson), e facciamo esperienza di una durata ampia e spoglia che amplifica la nostra solitudine, mentre risuoniamo in una stanza vuota. La nostra solitudine ci è insopportabile, aveva insegnato Pascal, tanto che ci ingegnammo a escogitare espedienti pur di riempirla – la saturiamo per non correre il rischio di avere a che fare con noi stessi. È forse per questo che tante volte nella radura di questa attesa, dove abbiamo molto più tempo quantitativamente a disposizione (*chronos*), facciamo fatica a valorizzarlo (*kairòs*), oppure lo riempiamo di banalità, di divertimenti futili, che non saziano quanto

resta della nostra anima.

L'attesa a cui siamo «condannati» non attende nulla di particolare, e qui sta il suo tratto caratteristico. Di solito attendiamo questo o quello, l'amico che tarda, il treno che deve ancora arrivare, la promozione che spero giungerà. La nostra attesa è definita, circoscritta; il nostro saper-già cosa stiamo attendendo determina il poter-arrivare della cosa attesa: nessuno si stupisce del treno che passa in stazione. Ora invece nella nostra attesa sperimentiamo un sostanziale non-sapere: certo, attendiamo la fine della quarantena, attendiamo la ripresa delle attività, attendiamo la riapertura della scuola – ma non riusciamo a immaginare, non riusciamo ad anticipare la condizione che ci aspetta quando tutto sarà finito. Facciamo esperienza di un non-potere: non riusciamo a immaginarci quello che tuttavia non possiamo fare a meno di desiderare.

«Attesa senza atteso»: è un'espressione di Levinas. Quando io so già cosa mi aspetto, l'altro non mi può stupire, non lo sperimento cioè come altro. Tutte le volte che so già cosa aspettarmi da mia moglie, da mio figlio, dal mio amico, ho già deciso, ho già stabilito come essi mi riguarderanno, ho già definito cosa essi saranno per me. Ho già ritagliato il loro profilo: impedisco a mia moglie di avvicinarsi a me

come quella donna che è al di là di tutto ciò che già so di lei, che posso fare di lei e di cui mi appago di lei. L'attesa ritaglia la scena, lascia alle cose una via stretta in cui sono obbligate a passare. In questo senso l'attesa è tranquillizzante: so che il bus deve arrivare, so che ad arrivare è proprio il bus. Le attese che costellano abitualmente la nostra quotidianità sono dei presenti anticipati: mentre attendo il bus, esso, nella mia attesa e grazie alla mia attesa, è in qualche modo presso di me alla fermata.

L'esperienza dell'altro, insegna Levinas, mette in discussione proprio la nostra capacità di attendere. Essa mette fuori gioco la nostra «intenzionalità», che in filosofia significa la nostra capacità di rapportarci a un oggetto: se so già cosa attendo, se in-tenziono (tendo-verso) la cosa, essa è anticipata, corrisponde alla mira con cui la guardo, ho già deciso cosa aspettarmi da lei. L'altro uomo invece è in grado di oltrepassare tale carattere: di fronte all'altro uomo, se sono minimamente serio con la mia esperienza, avverto che la sua realtà supera in continuazione il mio sapere/potere/godere. Egli cioè non cessa di inquietare, di ridestare il mio rapporto con lui mettendo costantemente in discussione quanto ho già colto e stabilito di lui. Il mio rapporto con l'altro è segnato allora da un'attesa che non sa esattamente cosa sta

attendendo, non sa cosa aspettarsi dall'altro, perché l'altro è sempre altro, perché posso guardare a mia moglie, a mio figlio, al mio amico con uno sguardo che può scoprire la loro novità, che può lasciarsi sorprendere dal fatto inesauribile del loro esserci, del loro «ci-sono». Qui il già-atteso, anticipato dal mio sapere, viene a cadere, in un'attesa senza atteso o al di là dell'atteso che si scopre come pazienza infinita, cioè come un'accoglienza che non ha mai finito di lasciar essere l'altro.

Questa attesa in cui l'atteso viene meno, l'attesa a cui ora nostro malgrado siamo inchiodati, mette in discussione il nostro mondo, ne sospende la validità. Abbiamo detto che il mondo è ciò che noi elaboriamo coltivando e custodendo il senso: questo è il nostro essere al mondo come uomini. Ma c'è un secondo significato di mondo, quello che intuiamo quando diciamo di qualcuno che è troppo «mondano», oppure di qualcun altro che è «nel suo mondo». Qui il mondo significa il luogo del proprio e dell'appropriazione: il proprio mondo è il luogo in cui «tutto funziona», diceva Lacan, l'ambito in cui ci muoviamo a nostro agio perché troviamo le cose al loro posto, e in fondo sappiamo cosa aspettarci e da chi. C'è però un evento, un fatto, che è capace di interrompere il gioco del mondo, ed è la morte:

essa è l'unico evento che non può mai rientrare nel mio mondo, ciò che non vi trova posto, perché, nel momento in cui sopraggiunge lei, me ne vado io. Per questo il terrorista fa tanta paura: egli vuole la mia morte, mi propone uno scambio assoluto, a cui non ho nessuna offerta da corrispondere, egli è il nemico in quanto tale, colui con cui non posso venire a patti, con cui non ho un terreno comune, che non posso fare rientrare nel mio ordine simbolico (Baudrillard). Egli è, in questo senso, fuori dal mondo.

Nemmeno la morte, nel senso che stiamo impiegando, può essere attesa: possiamo dire di volerla, di desiderarla, eppure non sappiamo esattamente cosa aspettarci dalla morte. Essa è una «x», un mistero non svelato, perché non abbiamo nessuna esperienza che possa suggerirci cosa significhi davvero morire, visto che, proprio nel momento in cui ne dovremmo fare esperienza, la nostra esperienza fatalmente finisce. La morte allora non è semplicemente la cessazione della sopravvivenza, la fine della *ζωή*, il «crepare», che invece caratterizza il semplice essere vivente per il quale la morte non custodisce alcun senso, non è fonte di nessuna angoscia né di alcuna speranza. L'uomo è l'unico capace di rapportarsi alla propria morte: non sappiamo cosa ci succederà quando moriremo, ma sappiamo che nondimeno moriremo. L'uomo

è l'unico essere che in questo senso fa esperienza della propria finitudine (mi vengono in mente le pagine stupende di *Essere e tempo* di Heidegger), il solo che sa che il circolo del suo sapere, potere e godere non si chiuderà mai. La morte è ciò che io non posso mai esaustivamente sapere, ciò che non potrò mai dominare e di cui non posso disporre a mio piacimento.

Eppure la nostra finitudine, la nostra fragilità (la nostra «mortalità», che non è solo il fatto che possiamo morire, ma che non siamo infiniti, non siamo tutto), non significa soltanto «limite»: siamo abituati a pensare alla nostra finitudine a partire dalla negazione, dal «non»: *non* siamo tutto, *non* siamo infiniti, *non* vivremo per sempre. Il limite però è allo stesso tempo una soglia, un confine, un luogo di passaggio che mi espone all'altro («*limes*»), appunto, dicevano i Romani per indicare la frontiera): se non sono tutto, se accolgo il fatto di non essere infinito, lascio spazio accanto a me affinché altri inaspettati possano fare la loro comparsa, e riguardarmi. Non occupo tutto lo spazio, non saturo la scena: ci può essere «qualcosa d'altro», «qualcun altro». Così, dietro l'esperienza della morte e della finitudine, si nasconde la possibilità di fare esperienza che «c'è dell'altro», che la nostra finitudine non sbocca sul limite, in bilico sull'abisso del

nulla, ma conduce ad altro, a quell'altro e quegli altri che non possiamo già attendere, ma che non cessano di riguardarci, di visitarci, stupendoci.

Attesa senza atteso, esporsi ad altro e quindi all'altro, non è niente di mistico, e non è in primo luogo qualcosa di spirituale. Non si tratta di stare col naso all'in su. Perché l'altro con cui abbiamo a che fare non è il distante o il diverso: questi se ne stanno sullo sfondo, in disparte, innocui o sterilizzati, in fondo sappiamo già cosa aspettarci da loro. L'altro è ciò che è «nascosto in bella vista», come diceva Foster Wallace, è ciò in cui inciampiamo, il vicinissimo, quella presenza che ora, sospeso il mondo rassicurante in cui eravamo immersi, possiamo riscoprire nella sua significativa (ma anche inquietante, perturbante) alterità. È questo luogo vicinissimo, il quotidiano, lo scenario in cui scopriamo una inaspettata capacità inventiva. «Invenzione del quotidiano», diceva de Certeau, insigne studioso gesuita: il mondo in cui viviamo mira a regolare la nostra vita, e a questo scopo adotta una serie di strategie con cui pianificare e controllare la nostra esistenza; dispiega così delle strategie di consumo per foraggiarci di determinati beni, delle strategie di informazioni per regolamentare l'opinione pubblica, dei percorsi istituzionalizzati per amministrare i mille atti in cui si snoda

l'esistenza. Allo stesso tempo, contemporaneamente a questa pratica, il soggetto umano sviluppa per conto proprio una serie di tattiche «di frodo», «di bracconaggio», grazie a cui svolge la propria silenziosa resistenza: egli si appropria cioè degli elementi forniti dalle strategie del sistema, dell'apparato che lo sovrasta, mettendone fuori gioco la logica prefissata, e riscrivendole in funzione del proprio presente e della propria singolarità. Se il sistema mi assilla con i suoi prodotti di consumo, io posso giocare il sistema non evitando di consumare, ma sviluppando un consumo responsabile, comprando, ad esempio, prodotti equosolidali, oppure a chilometro zero. Tratto il sistema e le sue strategie come una sorta di «cassetta degli attrezzi» a cui attingo per edificare il mio quotidiano.

Esemplare l'immagine della città: governi, comuni e istituzioni pianificano il tessuto urbano in funzione di criteri efficientistici e utilitaristici, mappando la città come uno spazio organico e coeso; contemporaneamente, il passante iscrive in tale tessuto il proprio tragitto individuale, ideando tattiche che escogitano scorciatoie, passeggiate o giri a vuoto che non possono essere anticipati (di nuovo l'attesa) dalle strategie dominanti, inventando la sua quotidianità di passante. Mi sembra sia questa l'occasione che l'attesa senza atteso stia

offrendo in questo periodo tanto singolare: per forza di cose, sospinti dalla necessità della situazione, il nostro mondo sospende le strategie con cui colonizza abitualmente la nostra vita, quelle strategie rassicuranti e famigliari che ci mettono nelle condizioni di sapere già cosa attendere e cosa attenderci. Nello spazio indefinitamente aperto, nell'orizzonte infinitamente libero, abbiamo la possibilità di inventare il nostro presente tessendo tutta una serie di tattiche che trovano nel nostro desiderio singolare il proprio punto focale, il proprio inventivo centro prospettico. Il pensiero va in primo luogo agli insegnanti che, trovandosi sprovvisti delle strategie stabilite dall'istituzione scolastica, hanno saputo ideare un nuovo presente per continuare a tessere relazioni significative con gli studenti, assecondando quell'«erotica dell'insegnamento» tanto cara a Recalcati. Non è una questione tecnica, non si tratta di adottare accorgimenti di tipo tecnicistico, che possono essere erogati da un webinar. Si tratta di quella creatività che costituisce il germe vivente della vita, il nucleo incandescente dell'oggi, che si appropria del quotidiano, della medietà, del mondo del si-dice, si-pensa, si-fa (Heidegger) per inventarsi un presente gravido di senso.

È come una poesia: il linguaggio funziona come una colossale strategia, ha delle regole ferree, che dobbiamo seguire

scrupolosamente, poiché in caso contrario non riusciremmo a comunicare (Barthes diceva che la lingua è per sua natura «fascista», in quanto «ci obbliga a dire»). Eppure, laddove troviamo questo massimo di regole e di costrizione, nella quotidianità morta dove parole logore lasciano sbiadire la propria significatività, proprio qui inscriviamo o sovrascriviamo la nostra poesia, ci appropriamo in modo singolare e creativo delle parole e del linguaggio dando vita a testi che non sono la semplice applicazione delle strategie. Dove le logiche del linguaggio ci condurrebbero a scrivere brani come le istruzioni del televisore, noi riscopriamo la nostra capacità poetica. Anche qui: non in un linguaggio mistico o in una divina rivelazione, ma in quella quotidianità tanto *blasé* (Simmel) da sembrare banale nella sua insignificanza. La mamma che piega le regole del linguaggio per parlottare con il bambino che tiene in braccio compie un'operazione squisitamente poetica, così come la maestra di sostegno che deve escogitare una parola che raggiunga l'allievo in difficoltà, o l'immigrato che sovrappone svariati idiomi nel tentativo di individuare una parola finalmente liberante.

È questa la sfida che i poeti di questo tempo lanciano alla minaccia del coronavirus: medici, infermieri, sacerdoti, insegnanti e genitori, prima di tutto, ma anche studenti che stu-

diano pur immaginando che non verranno bocciati, inventano il presente attraverso un'infinità di tattiche per costruire un qui e ora denso di significato, in cui coltivare il senso e custodire l'altro. È questa la sfida che la vita rivolge al coronavirus, alla possibilità della morte e della scomparsa, e che lascia intravedere la promessa di un'invenzione della giustizia per tutti coloro che in questo periodo hanno perso o perderanno il lavoro, un'invenzione della giustizia capace di riscattare e di riscrivere il contratto sociale che ci lega. Ciò che mette in discussione il nostro mondo rassicurante non è allora soltanto la morte, la fine, la cessazione; è l'altro, ciò che fa finire il mondo non perché lo annulla, ma perché lo obbliga a rinnovarsi incessantemente, lo forza a coltivare e custodire ciò che, in quanto altro, non può essere contenuto in nessun mondo proprio.

È un'esperienza di nascita. Hanna Arendt ci ha insegnato a vedere nella nascita l'autentica possibilità perché qualcosa di nuovo e di inedito possa avvenire nel mondo degli uomini. Ogni volta che un essere singolare fa la sua comparsa, il mondo si scopre nuovo per lui, scopre di poter essere diverso, di potersi rinnovare prendendo in carico quell'essere che non è la semplice ripetizione di un'immutabile specie umana, ma un inedito, ogni volta un irripetibile caso singolo.

Qui la politica, a sua volta, scopre la possibilità di stringere legami nuovi e più giusti, poiché la sua giustizia non consiste anzitutto nell'imporre una regola omogeneizzante e stabilizzante, ma nel farsi carico dell'unicità di ciascuno. «Vivi fino alla morte», come recitano le parole che un Paul Ricoeur ormai anziano affida con mano tremante ai suoi ultimi scritti. La morte non può essere un'obiezione alla vita: ciò che supera, ciò che non si può contenere in nessun mondo proprio, non è semplicemente la fine, ma l'inizio.

Vorrei salutare, augurare cioè salute, salvezza integrale di tutta la persona, con le parole del poeta argentino Borges, che nella loro semplicità mi sembrano capaci di rendere testimonianza alla promessa di ricominciare che è custodita nell'essenza nella vita.

Un uomo che coltiva il suo giardino, come voleva Voltaire.

Chi è contento che sulla terra esista la musica.

Chi scopre con piacere un'etimologia.

Due impiegati che in un caffè del Sur giocano in silenzio agli scacchi.

Il ceramista che premedita un colore e una forma.

Il tipografo che compone bene questa pagina, che forse non gli piace.

Una donna e un uomo che leggono le terzine finali di un certo canto.

Chi accarezza un animale addormentato.

Chi giustifica o vuole giustificare un male che gli hanno fatto.

Chi è contento che sulla terra ci sia Stevenson.

Chi preferisce che abbiano ragione gli altri.

Queste persone, che si ignorano, stanno salvando il mondo.

J. L. Borges, *I giusti*

Indice

I. Catastrofe. La fine del mondo	5
II. Morte. L'eccesso di godimento	17
III. Attesa. Il bene dell'altro	23

«In questo tempo singolare, vorrei condividere alcune riflessioni, alcune suggestioni sollevate dalla situazione attuale, scandendole secondo tre parole che risuonano in me con particolare intensità. Spero che possa essere un'occasione per disseminare curiosità, spunti di lettura con cui continuare a intessere quel dialogo che coltiva e custodisce la nostra comune umanità».

Matteo Bergamaschi. Torinese (1987), si è laureato in Filosofia presso l'Università Cattolica, ove ha svolto il Dottorato di ricerca. Attualmente è docente presso la Pontificia Università Salesiana e la Facoltà Teologica di Torino, e insegna storia e filosofia presso i licei dell'Istituto Sociale dei Padri Gesuiti di Torino.