

Per una critica della ragione tattile: dal corpo politico all'ontologia aptica. Note filosofiche a margine di una pandemia con e oltre Jean-Luc Nancy¹

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI*

ABSTRACT

Nel bel mezzo dell'epidemia globale virale COVID-19, che ha investito a partire da gennaio 2020 progressivamente tutti i continenti, il modello economico tardocapitalista di crescita esponenziale e predatoria, fatta di saccheggi di risorse e di ferite inferte alla biosfera e al pianeta, ha mostrato l'evidenza del proprio fallimento. Filosofare nell'epoca della post-pandemia significa cominciare a pensare a nuovi paradigmi di convivenza a partire dal *corpo* "singolare plurale" in quanto entità politica che fonda la comunità e dal *tatto* come senso dell'"in-comune". Una critica della ragione tattile che comprenda un'ontologia aptica in cui *toccare*, con e oltre le riflessioni in merito di Jean-Luc Nancy, viene assunto come base delle relazioni interumane e *respirare* come un diritto condiviso tra umanità e biosfera può essere questo ricominciamento.

In the midst of the global viral epidemic COVID-19, which has progres-

* Francesca R. Recchia Luciani è professoressa ordinaria di Storia delle filosofie contemporanee presso l'Università di Bari Aldo Moro.

¹Questo saggio è il testo esteso e annotato di una conferenza tenuta online il 24 aprile 2020 nel pieno della contingenza italiana della pandemia e del conseguente lockdown che è durato, nella sua forma più generale e su tutto il territorio nazionale, dal 9 marzo fino al 4 maggio. La conferenza "Noli me tangere. Politica senza corpi", nonché la videoregistrazione che ne è risultata (reperibile qui <https://youtu.be/t-uuquHXQQI>), è stata organizzata e curata da Massimo Guastella, generoso ex allievo che lavora nel settore Mostre per Il Sole 24 ore Cultura a Milano, e che approfittò dell'occasione per ringraziare calorosamente per la sua costante disponibilità e gentilezza. Una versione più breve del mio intervento video, *Dématérialiser la révolution? - Dematerializzare la rivoluzione?* (<https://youtu.be/11Tu0BMYdFE>) è stata registrata per l'iniziativa "Philosopher en temps d'épidémie", una raccolta di interventi di filosofi/e dei cinque continenti dinanzi alla pandemia, ideata e organizzata su specifico canale Youtube da Jérôme Lèbre, al quale va il mio ringraziamento per il gradito invito.

sively invested all continents since January 2020, the late-capitalist economic model of exponential and predatory growth, made of looting of resources and wounds inflicted on the biosphere and the planet, showed evidence of its failure. To do philosophy in the post-pandemic era means beginning to think of new paradigms of coexistence starting from the “singular plural” *body* as a political entity that founded the community and from *touch* as the sense of the “in-common”. A criticism of tactile reason that includes a haptic ontology in which to *touch*, with and beyond the reflections about it of Jean-Luc Nancy, is taken as the basis of interhuman relations and to *breathe* as a shared right between humanity and the biosphere can be this restart.

*Questo saggio è dedicato alla mia famiglia,
a Dino, Ilaria e Silvia,
per il tempo intenso e per le attenzioni
condivise durante il lockdown.*

Prologo

Il 2020 è stato l'anno dell'epidemia globale SARS-CoV-2 o COVID-19 che ha investito nel corso dei mesi, progressivamente a partire da gennaio, tutti i continenti, con conseguenze umane, sociali, economiche e scientifico-tecnologiche immense, difficilmente prevedibili solo un mese prima e la cui cronistoria – poiché ogni *storia* è preceduta da una *pre-istoria* – è ancora tutta da scrivere. Questo saggio è stato pensato e scritto, nella sua prima stesura, nel pieno della pandemia da coronavirus che ha colpito l'Italia tra la fine di febbraio e la fine di maggio dell'anno in corso, almeno se ci limitiamo a considerare la sua fase acuta, caratterizzata soprattutto dall'inedita esperienza del lockdown che ha confinato nel proprio domicilio milioni di persone, compresa chi scrive. Si è trattato di un evento sconvolgente e segnante che, secondo la terminologia utilizzata da chi per professione scrive i testi di storia, vale a dire

storiografi e storiografe, può essere definito “periodizzante”, un accadimento che è anche un «segnatempo»².

La natura di *sconvolgimento e trauma* di questa esperienza che ha travolto le nostre vite sarà, prevedibilmente, a lungo materia per un’accurata riflessione che dovrà analizzare, in chiave prettamente filosofica, i tratti salienti e le conseguenze di quella che, senza tema di smentite, può essere definita una crisi sistemica globale. Ciò che infatti è letteralmente collassato sotto i nostri occhi è un modello di sviluppo – industrial-produttivistico, economico-finanziario, scientifico-tecnologico – progressivo e accumulativo che appariva, fino al giorno prima, imbattibile, imm modificabile ed eterno, malgrado la politica violentemente predatoria di cui si alimenta e su cui si sostiene in quanto programma di crescita esponenziale e illimitata, fatta di smisurati saccheggi di risorse e di inguaribili ferite inferte alla biosfera e al pianeta tutto.

Le risposte a una crisi sistemica olistica, a un crollo strutturale irreparabile, a una catastrofe ecologica complessiva così nociva per il benessere planetario – degli umani, dei non-umani, di tutte le specie viventi, del mondo animale e vegetale nella loro totalità, della natura stessa – devono essere all’altezza delle sfide intellettuali, culturali, politiche e scientifiche che questo sconvolgimento ha innescato e che non finiscono di turbarci.

Le domande insistenti e radicali pullulano, le risposte appaiono per ora del tutto provvisorie e insufficienti. L’interrogazione filosofica, eticamente e poli-

² Su questo aspetto interessanti riflessioni di Claudio Ferlan si trovano in *Il tempo in cui viviamo sarà un segnatempo?*, articolo in cui rimarca – a mio parere a ragione – la valenza squisitamente convenzionale e metodologica d’ogni *periodizzazione*, nella misura in cui essa serve “come bussola, come strumento per orientarsi”, piuttosto che come essenza del fatto storico: <https://www.giornaledistoria.net/rubriche/storia-e-storie/al-tempo-del-coronavirusil-tempo-in-cui-viviamo-sara-un-segnatempo/>.

L’articolo si conclude anche con una facile, ma importante, previsione condivisibile, che suona come avvertimento non solo per chi si muove nell’alveo della storia, anche per chi si dedica alla riflessione filosofica: “Toccherà poi ad altri decidere se nel marzo 2020 sia scoccato un tempo nuovo nella storia del mondo, sperando tengano presente di tutto quanto del pre-marzo 2020 sarà confluito nel post-, un dopo che tutti ci auguriamo il più sano e sereno possibile. Ragionare nei termini di un’onda lunga ci aiuterà forse anche a comprendere le origini del virus che sta cambiando le nostre vite, speriamo non troppo in peggio, evitando di guardarlo come un elemento imprevedibile e inspiegabile, reo di un’inammissibile, indicibile irruzione. Pure lui avrà una sua storia precedente”.

ticamente pregnante, oggi può e deve arrischiarsi a percorrere, per il momento a tentoni e con un'attrezzatura decisamente datata quando non obsoleta, il terreno impervio e minato dei dubbi e dei timori sconosciuti che appaiono sullo sfondo delle macerie fumanti di un paesaggio pandemico che mai avremmo immaginato di abitare.

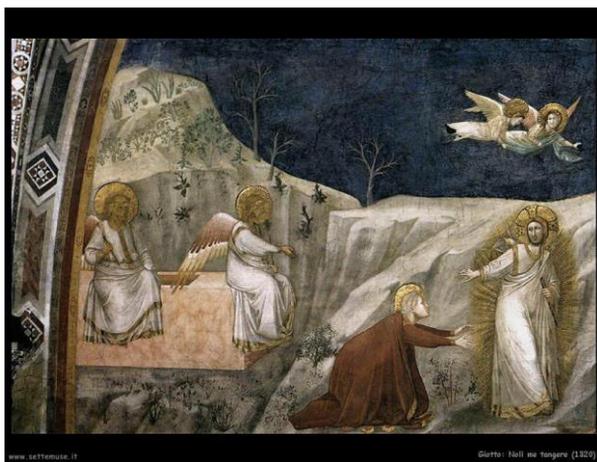
Intoccabili

Il mantra che ha riecheggiato nelle lunghe giornate iniziate con il lockdown proclamato in Italia il 9 marzo, come conseguenza del diffondersi incontrollato nel Paese del coronavirus, che sin dagli ultimi giorni di febbraio stava mettendo a durissima prova il sistema sanitario nelle regioni del nord, ha invitato senza complimenti a “non uscire”, a “restare a casa”. Vale a dire, a regolare e relegare il proprio stare-al-mondo nello spazio angusto della sfera domestica (per coloro che, non facendo parte della popolazione lavorativa addetta ai cosiddetti “servizi essenziali”, hanno potuto permettersi di non uscire) e di un ossimorico “distanziamento sociale” – è infatti la vicinanza a perimetrare la socievolezza –, cui hanno dovuto ispirarsi i limitati movimenti a disposizione per provare a contenere l'epidemia virale che ha posto in stato d'assedio intere comunità a livello planetario.

Il tatto, tra i cinque sensi il più sociale perché il più promiscuo, è stato contestualmente bandito – e lo è rimasto a lungo, anche dopo la fine del lockdown – dalla sfera dei rapporti umani, in cui, poiché improvvisamente e irrimediabilmente il con-tatto si è mostrato potenziale fonte di con-tagio, sono stati piuttosto fatti imperare distacco, allontanamento, separazione, atomizzazione. Il senso socievole *par excellence* – la tattilità: tastare, palpare, toccare, toccar-si, entrare in con-tatto –, è stato negletto nella sua libera e spontanea espressione e messo sotto controllo, anzi in verità sotto scacco, così come l'accostamento, il tocco, il gesto tangente sono risultati repressi e contratti sino all'inespressività.

Noli me tangere (“non mi toccare”, ma anche “non mi trattenerne”) è il sintagma evangelico con cui Gesù allontana Maria Maddalena sulla soglia del sepolcro vuoto, spesso evocato, soprattutto nell'iconografia tardomedievale e rinascimentale, anche a proposito del gesto azzardato dall'incredulo Tommaso

al cospetto delle lesioni di Cristo³ (vedi le illustrazioni 1, 2, 3 e 4). E tuttavia, come sottolinea Jean-Luc Nancy, la “formula” scritturale «evoca un divieto di contatto, si tratti di sensualità o di violenza, un ritrarsi, una fuga impaurita o pudica, ma nulla che a prima vista presenti un carattere propriamente religioso o sacro, e ancor meno teologico o spirituale»⁴, e pertanto sembra tornare con peculiare pertinenza a imporsi in questa inedita occasione in cui il divieto al contatto vige sia in forza di legge – *ipso iure* – che nei fatti – *ipso facto* – e, in entrambi i casi, non per scelta ma per necessità – *pro necessitate*. Si tratta realmente di un divieto reciproco e bidirezionale al con-tatto, di un simultaneo ritrarsi che implica una duplice proibizione a toccare e ad essere toccati.



1. GIOTTO – Noli me tangere

³ A questa, che corrisponde anche ad una storia culturale del “toccare”, fa riferimento il bellissimo saggio di Jean-Luc Nancy intitolato per l’appunto *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, trad. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

⁴ Ivi, p. 23.



2. PONTORMO Noli me tangere



3. PONTORMO Noli me tangere (particolare)



4. CARAVAGGIO Incredulità di San Tommaso

Anche Slavoj Žižek, nel suo instant book *Virus*, adotta *noli me tangere* come riferimento del cosiddetto “distanziamento sociale” con l’intento di suggerire ottimisticamente che il rispetto della distanza fisica non implica necessariamente reale separazione e distacco, anzi, secondo lui, potrebbe addirittura accrescere, attraverso la potenza dello sguardo, una «grande prossimità spirituale»⁵.

Meno consolatoria invece è l’assonanza tra l’espressione evangelica e coloro che la cultura indiana tradizionale chiama “intoccabili”, i *pària* o *dalit* sono infatti, nel sistema sociale e religioso induista, i “fuori casta” o “sottocasta”, e il loro destino d’intangibilità s’intreccia a doppio filo con lo stigma dell’“impurità” per via delle professioni a cui per consuetudine vengono associati: mestieri imparentati con la nascita (ostetriche, medici), con la morte (macellai, conciatori, boia, addetti alla cremazione) o con necessità igieniche (lavandaie, netturbini). Dunque, “intoccabile” è per definizione in quella cultura chi maneggia il corpo altrui e chi cura e provvede alle sue esigenze igienico-sanitarie. È pertanto *intoccabile perché tocca*, intoccabile perché entra in con-tatto con i bisogni e le miserie (la sporcizia, la malattia, la morte) dei corpi. Com’è noto, all’abolizione formale dagli ordinamenti indiani della “V casta” (termine che allude per l’appunto alla condizione di “purezza” dal latino *castus*, “puro”) darà un grande contributo il Mahātmā Gandhi che, con l’auspicio di riabilitarli socialmente, aveva ribattezzato gli “intoccabili” *harijan* (“creature di Dio”), anche se poi tale soppressione verrà sancita dalla Costituzione dell’Unione Indiana solo nel 1950, cioè dopo la sua morte. Modifica giuridica che, tuttavia, scalfirà soltanto assetti e credenze tradizionali senza intaccare l’essenza, poiché non riuscirà a cancellare discriminazioni e pregiudizi connessi allo stigma dell’“intoccabilità” come equivalente simbolico di un posizionamento ai margini o al livello inferiore della gerarchia sociale.

Ma *noli me tangere* – “non mi toccare” – fa pensare anche all’illuminante paragrafo iniziale di *Massa e potere*, in cui Elias Canetti afferma che è proprio dal «capovolgimento del timore di essere toccati» che la «massa» prende vita⁶.

⁵ Slavoj Žižek, nel suo instant book *Virus*, trad. it. di V. Salvati, F. Ferrone e B. Tortorella, Ponte alle Grazie, Milano 2020, p. 7.

⁶ E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 17. Assumo qui la concezione di Canetti prendendo nettamente le distanze dall’uso che ne fa Giorgio Agamben in questo articolo – <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale> – che, come i tanti da lui pubblicati intorno all’epidemia e alle sue conseguenze nelle difficili settimane del lockdown (dei quali non ho

Ci ricorda, così, che l'atavico tabù del tatto altrui e del contatto indesiderato è all'origine della "ripugnanza" che ciascuno/a sperimenta nell'istintivo distanziamento sociale, o meglio *fisico* e *geometrico*, che imprimiamo alla nostra prossemica ogni volta che ci troviamo in spazi limitati (l'ascensore o il bus sono esempi paradigmatici in cui tutti, ma le donne molto di più, esperiscono la necessità di difendere la propria bolla invisibile che dovrebbe inibire il prosimo ad oltrepassarne il limite, poiché il suo superamento viene vissuto come una vera e propria violazione dell'Io e del suo spazio vitale)⁷.

Timore e ripugnanza sono, continua Canetti, sintomi di «qualcosa di molto profondo, sempre desto e sempre insidioso» che persiste dal tempo ancestrale in cui gli esseri umani hanno «stabilito i confini»⁸ della singolarità di ciascun individuo. Quel perimetro è molto importante poiché delimita il corpo singolare come spazio e semblante dell'unicità e irriproducibilità di ciascun individuo, e nel demarcare e separare ogni singolarità dalle altre e dal resto del mondo stabilisce ciò che Simone Weil, nell'illuminante saggio "L'Iliade' o il poema della forza", descrive come quell'"indefinibile influenza della presenza umana" che ha, in ogni circostanza, il potere di condizionare tutti i nostri movimenti e la nostra stessa interazione percettiva con quel che ci circonda («un passante non devia il nostro cammino per strada allo stesso modo di un cartello; quando si è soli non ci si alza, non si cammina, non ci si risiede nella propria stanza allo stesso modo di quando c'è un visitatore»⁹).

L'impatto esperienziale e di *senso* della "sola" *presenza umana* negli ambiti comuni e negli spazi sociali è essenziale per Simone Weil così come per Elias Canetti, il quale vede il raggrumarsi della "massa" proprio nel superamento

condiviso né l'approccio né le conclusioni), ha dato seguito a chiosose polemiche filosofiche e politiche. Nel mio caso financo lo scopo del riferimento canettiano diverge dal suo, poiché piuttosto che le modalità di formazione della massa, mi colpisce la descrizione che egli fa delle alterazioni, antropologiche e sociali, subite dall'Io in tale processo.

⁷ "La ripugnanza d'essere toccati non ci abbandona neppure quando andiamo fra la gente. Il modo in cui ci muoviamo per la strada, fra molte persone, al ristorante, in treno, in autobus, è dettato da quel timore. Anche là dove ci troviamo vicinissimi agli altri, in grado di osservarli e di studiarli bene, evitiamo per quanto ci è possibile di toccarli", *ivi*, p. 18.

⁸ *Ibid.*

⁹ S. Weil, "L'Iliade' o il poema della forza", in Ead., *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta Adelphi, Milano 2014, p. 37.

della fobia e della ripugnanza ataviche che ognuno avverte istintivamente rispetto all'eccessiva prossimità con l'altro/a, una repulsione connaturata e naturale che sembra innescarsi in ogni contesto ove la contiguità si avverte come troppo angusta, l'adiacenza come asfissiante. Sono proprio distacco e distanziamento, dunque, a tracciare il perimetro che segna «i confini della [...] persona»¹⁰, il suo spazio vitale, l'invisibile bolla d'aria che costituisce l'intervallo tra sé e gli/le altri/e, quello che Hannah Arendt indica come «spazio dell'*infra*»¹¹, area di respiro, movimento e separazione e, insieme, zona di relazione, di connessione e vicinanza nella quale si realizzano i rapporti vitali e le necessarie comunicazioni interpersonali (vedi le illustrazioni 5 e 6).¹²

Il corpo (del) singolo nella sua unicità, irripetibilità, eccezionalità necessita e gode dell'invisibile, ma non meno invalicabile, perimetro che demarca e separa ogni individuo dai suoi simili e dal resto del mondo, dando concretezza alla weiliana "indefinibile influenza della presenza umana" che condiziona la geometria d'ogni movimento e *con*-tatto interumano nel più ampio spazio circostante *con*-diviso e *con*-vissuto, nel mondo *comune* che tutti/e abitiamo.

Nella vicenda di contagio dilagante che l'epidemia da COVID-19 ha prodotto e che ha trasformato la nostra esperienza sociale, in pochi giorni e come mai accaduto prima, facendoci sperimentare il "confinamento domiciliare" e il "distanziamento sociale", quindi praticamente azzerando la nostra socialità, l'invisibile virus si è manifestato con forza irruente e violenta. Ed è dinanzi ad essa, come difronte alla «forza adoperata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae»¹³, che abbiamo esperito la paura del *contagio* e abbiamo visto la nostra carne ritirarsi

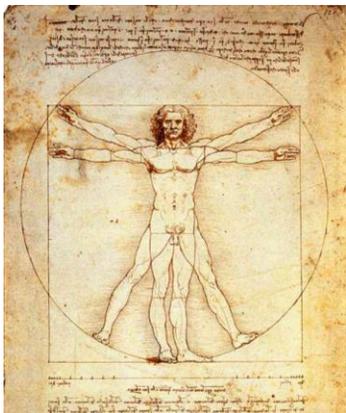
¹⁰ E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. cit., p. 18.

¹¹ H. Arendt, *Vita activa*, Introduzione di A. Dal Lago, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994, *passim*.

¹² Anche qui l'arte soccorre l'immaginazione: raffigurazioni molto concrete di questa articolazione corpo-spazio proprio, al di qua e al di là del quale inizia e finisce, compenetrandosi, la relazione di *con-tatto* con l'alterità e con il mondo – quel dentro/fuori che segna il nostro *esser-ci* – sono l'*Uomo vitruviano* di Leonardo, ma anche la rappresentazione della minuscola sagoma umana sotto il suo emisfero trasparente nel quadro di Anselm Kiefer, *Everyone Stands Under His Own Dome of Heaven*.

¹³ S. Weil, "L'Iliade' o il poema della forza", trad. it. cit., p. 33.

rispetto alla possibilità stessa del *contatto*.



5. LEONARDO Uomo vitruviano



6. ANSELM KIEFER Everyone Stands Under His Own Dome of Heaven

Toccare, toccar-si

Ogni esperienza sociale si rivela anche come spazio in cui, con maggiore nettezza, si delinea per ciascun individuo l'*umana geometria del proprio corpo*, nella misura in cui i confini “cutanei” (l'epidermide, la pelle è qui intesa come superficie e involucro, ma pur sempre come parte integrante del corpo stesso, la sua parte più esterna incorporata¹⁴), che delimitano l'Io rispetto al mondo esterno, tracciano al contempo una regione di spazio per sé, preclusa all'alterità dell'altro/a proprio in quanto avvertita da esso/a come territorio allogeno, orizzonte di una fisicità distinta e separata, paesaggio costitutiva-

¹⁴ Qui faccio mia la lezione di J.-L. Nancy sul tema dell'*expeausition* – non *exposition*, ma *ex-peau-sition*, che include, anzi meglio dire *in-corpora* il vocabolo *peau* [“pelle”] –, intesa come dispiegamento, alla maniera di una *pelle esposta*, che esclude ogni rimando a una qualche interiorità o trascendenza. *Expeausition* è termine ricorrente nei suoi testi su corpo e corporeità, con esso peraltro Nancy intitola uno dei paragrafi del suo *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995, p. 29. Numerose e influenti sono le considerazioni in proposito di Jean-Luc Nancy nel libro scritto con F. Ferrari dal titolo, quanto mai eloquente, *La pelle delle immagini*, trad. it. dei testi di J.-L. Nancy di F. Ferrari, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

mente estraneo che mette capo ad una geografia antropologica in cui ogni soggetto, in base all'autopercezione dello spazio suo, rivendica una consimile zona franca attorno al proprio corpo, in grado di contenere-delimitare gesti e moti altrui. Si badi bene, ciò che ne deriva è l'intreccio, la sovrapposizione e la tangenza di geometrie *singolari-plurali* variabili, di fisiche spezzate, frattali o quantiche, che compongono e ricompongono tra loro i rapporti spaziali non di sfere monadiche distinte, separate e incomunicabili, ma di zone sensibili (erogene) e porose, ambiti di emissione, ricezione e tra(n)s-missione, aree di socializzazione e affettività¹⁵.

Non ha, dunque, torto Nancy a definire “il mondo dei corpi” come «il mondo non-impenetrabile [...] nel quale *sono i corpi ad articolare lo spazio*”, e di conseguenza “lo spazio è spaziamiento, tensione del luogo»¹⁶, in cui facciamo esperienze percettive e d'affezione tra le quali quelle tattili sono centrali, sia in chiave cognitiva che affettiva.

“Toccare”, in quanto percezione *aptica* – il processo di apprendimento/riconoscimento tattile degli oggetti, risultato della combinazione tra l'esperienza epidermica della *tastazione* delle cose intorno a noi e la *propriocezione* generata dal posizionamento del corpo rispetto a ciascun oggetto tangibile –, è esperienza d'apprendimento e d'orientamento vitale per il nostro stare-al-mondo. Gesto, quello del tocco, anfibologico e polivalente, come già evidenziava Aristotele nel *De anima* («Se, infatti, il tatto non è un unico senso, ma più sensi, devono essere molti anche i sensibili tattili»¹⁷), il toccare è sempre anche un toccar-si («i tangibili li percepiamo non per l'azione del mezzo, ma insieme col mezzo»¹⁸) diffuso lungo tutta la nostra epidermide. Percorrendo ogni organo, interno ed esterno, il senso del tatto – «l'organo tattile»¹⁹ – ci consente di toccare con le mani, con i piedi, con la lingua, con ogni

¹⁵ Molti testi e interventi di Jean-Luc Nancy sono dedicati ai rapporti tra i corpi, su quest'ultimo punto, cioè sulla dimensione erogena, erotica e sessuale di questi legami, si veda soprattutto il suo *Sessistenza*, trad. it. di F. R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019.

¹⁶ J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 26.

¹⁷ Aristotele, *L'anima*, ed. it. bilingue a cura di G. Movia, Bompiani/Giunti, Milano-Firenze 2018, p. 175.

¹⁸ Ivi, p. 179.

¹⁹ Ivi, p. 181.

parte del corpo, con ogni zona sensibile; consapevolmente e inconsapevolmente tastiamo gli enti, tocchiamo venendo toccati: senso attivo/passivo al contempo, il tatto appare già ad Aristotele come «il più acuto dei sensi dell'uomo», che tramite «l'acutezza del tatto» si distingue e risulta «il più intelligente degli animali»²⁰.

Sia *toccare* in italiano che *toucher* in francese condividono l'ambivalenza e la doppiezza che li vuole verbo e sostantivo: “il toccare” – *le toucher* – per indicare il tatto, specchio della multivocità di questo senso esteso, diffuso, dilatato, perfino equivoco, che include – *in-corpora* – il *tocco*, il *toccare* e *l'essere toccato/a*: gesto sempre sospeso tra attività e passività che può tradursi in *con-tatto* muto o neutro, desiderante o aggressivo: in accarezzamento o in colpo, in sfioramento o spinta, in abbraccio o in percossa, in tutte le gradazioni possibili dalla più tenera carezza alla più violenta brutalità.

Intrecciando Canetti e Nancy si comprende bene come il timore e la repulsione che si provano all'idea di essere toccati – ovvero di veder violato il proprio spazio vitale nell'oltrepassamento non voluto della propria bolla invisibile –, come rileva il primo, sono per l'appunto anche il controcanto del desiderio di *tocco*, cioè di prossimità e di *con-tatto* fisico – vale a dire, del disporsi e dell'*aprirsi*²¹ alla fisicità, estraneità, alterità dell'altro/a stabilendovi un rapporto, una relazione tattile, aptica che può giungere fino alla *com-penetrazione*, all'intimità in cui interiorità ed esteriorità vengono infine, a loro volta, a *toccarsi*, come sottolinea a più riprese il secondo. Nell'alternarsi di queste due possibilità e nel gioco sensoriale così concreto di sigillare o, al contrario, di dischiudere quell'impercettibile eppure assai reale “bolla” che circonda e delimita il nostro corpo in quanto presenza, si realizza quella che

²⁰ È nella comparazione con gli altri sensi, qui in particolare con l'olfatto e con il gusto – “una specie di tatto”, che ad Aristotele il tatto appare come un senso superiore agli altri, *ivi*, p. 167. In precedenza aveva anche specificato che “il tatto è il senso dell'alimento”, vale a dire, la guida della “facoltà nutritiva”, *ivi*, pp. 128-29. Vale la pena di precisare però che nella *Metafisica* Aristotele assegna la primazia tra i sensi alla vista.

²¹ Scrive J.-L. Nancy, in *Corpus*, trad. it. cit., p. 26: «[...] L'aperto' non è, e non può essere, un 'sostantivo'. L'extra' non è un'altra 'pars' tra le 'partes', ma soltanto la partizione delle parti. Partizione, partitura, partenza». Alla relazione di *com-penetrazione* tra corpi è, fatalmente, dedicato buona parte del suo *Sessistenza*, trad. it. cit., *passim*.

Jean-Luc Nancy, il filosofo della “comunità inoperosa”, definisce lo “spaziamento tra i corpi”, intervallo mobile, variabile, imprevedibile che istituisce le relazioni sociali, cioè quel “con” in cui si radica senza radici, si fonda senza fondo né fondamento, la comunità come esperienza dell’«in-comune»²².

Per lui, infatti, «la comunità non può appartenere alla sfera dell’opera. Non la si produce, se ne fa l’esperienza (o meglio l’esperienza di essa ci fa) come esperienza della finitezza»²³. Vale a dire, che non si dà una formulazione a priori della comunità, una definizione a monte su cui essa venga fondata e costruita, ma si dà piuttosto la *comunità inoperosa* a valle dell’esperienza condivisa dell’essere-in-comune, poiché «la dimensione dell’in-comune non è seconda, ma originaria o addirittura archi-originaria»²⁴. In *Essere singolare plurale*, Nancy torna sulla “comparizione”, tema già presente ne *La comunità inoperosa*, al fine di evidenziare il nesso tra la «condizione ontologica primordiale dell’essere-con o dell’essere-insieme»²⁵ e l’apparire *simultaneo* degli enti, cioè il loro apparire “insieme” di esseri “singolari plurali” che esperiscono la “presenza-con”, cioè la comunità come *com-presenza*: «l’essere-in-tanti-insieme è la situazione originaria»²⁶.

L’essere *in* comune significa che gli esseri singolari sono, si presentano, appaiono, soltanto in quanto compaiono, sono esposti, presentati o offerti gli uni agli altri. Questa comparizione non si aggiunge al loro essere, ma è ciò in cui il loro essere perviene all’essere²⁷.

Ma se la presenza di ciascuno/a agli/alle altri/e è negata come compresenza, in quanto *con*-presenza, se improvvisamente viene meno e non è più a disposizione, con la naturalità che la contraddistingue, quella condizione dell’essere-*con* che fonda la nostra esperienza *co*-ontologica di *comunità*, che ne è tanto della singola esperienza d’ipseità di ciascuno/a del proprio corpo-tra-corpi, così come di quella

²² Il tema della *co*-munità come *co*-esistenza di corpi in *con*-tatto fonda l’ontologia del *con*-essere nancyano – o *co*-ontologia – e percorre come un ininterrotto *fil rouge* tutto il suo filosofare.

²³ Cfr. J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2013³, p. 71.

²⁴ Ivi, p. 10.

²⁵ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, p. 4.

²⁶ Ivi, p. 57.

²⁷ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. cit., p. 123.

dell'alterità del corpo altrui come corpo altro-dal-proprio?

Un corpo è sempre obiettato dal di fuori, a “me” o ad altri. I corpi sono innanzitutto e sempre altri – così come gli altri sono innanzitutto e sempre corpi. Non saprò mai il mio corpo, non mi saprò mai come corpo [...]. Gli altri, invece, li saprò sempre come corpi. *Un altro è un corpo*, perché solo *un corpo è un altro*²⁸.

Il virus che obbliga al “confinamento” e al “distanziamento” nega la comunità, produce con la separazione fisica l'atomizzazione sociale. E insieme alla comunità dei corpi, la cui cifra segnante è la stessa “esposizione” (*expeasition*, cioè, *ex-peau-sition*) – o *ex*-posizione corporea, viene meno il significato dei legami fisici stabiliti dai corpi, della loro relazione reciproca che riposa integralmente sul *con*-tatto, sull'esperienza del toccare l'altro/a. La *co*-ontologia di Nancy, nella sua celebrazione ed esaltazione delle esperienze tattili, delle fisicità limitrofe e vicendevolmente sconfinanti, dei corpi tangenti, piega verso la *sessistenza*, verso l'adiacenza carnale dei e tra i corpi, verso la *com*-penetrazione. E anche la domanda filosofica di “senso” imbrocca con decisione la direzione materica, fisica, corporea dell'esperienza tattile: “In un certo senso, ma quale senso – scrive il filosofo alsaziano ne *Il senso del mondo* –, il senso è il toccare. L'esser-*qui*, fianco a fianco, di tutti gli esser-*ci*”²⁹, sulla cui base poi Derrida ha potuto definire il suo amico-interlocutore “il più grande pensatore sul tatto di tutti i tempi” – aggiungendo poi, “dopo” Aristotele³⁰, riecheggiandolo (“Non c'è mondo senza tatto”) e attribuendogli l'idea stessa di comunità come derivata dall'esperienza aptica, dal toccar-si-l'un/a-altro/a, in quel mirabile gioco di rispecchiamenti e di *mise en abyme* che è il libro a lui dedicato: *Le toucher, Jean-Luc Nancy*.

Il toccare sarebbe così, nell'essere, come l'essere dell'essente, il *contatto* del *con* (del *cum* o del *co*-) con sé o con l'altro, il *con* come contatto, la comunità come *co*-tatto³¹.

²⁸ J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 27.

²⁹ J.-L. Nancy, *Il senso del mondo*, trad. it. di F. Ferrari, Lanfranchi, Milano 1997².

³⁰ J. Derrida, *Toccare J.-L. Nancy*, trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova 2007, p. 14. Il traduttore giustifica la scelta del titolo italiano che abolisce il “*le*” di “*le toucher*” con la necessità di conservare la stratificazione semantica o la polisemia inclusa nelle versioni, entrambe plausibili, “Toccarlo, Jean-Luc Nancy” e “Il tatto, Jean-Luc Nancy”, *ivi*, p. 7.

³¹ *Ivi*, p. 150.

[...] nessun vivente al mondo può sopravvivere un solo istante senza il tatto, cioè senza essere toccato. Non necessariamente da un altro vivente, ma da qualcosa=x. Si può vivere senza vedere, udire, gustare, “sentire” (almeno nel senso olfattivo), ma non si sopravviverà un solo istante senza essere a contatto, in contatto. [...] È per questo che, al di qua o al di là di qualsiasi concetto della “sensibilità”, il tatto significa “essere al mondo” per un vivente finito. Non c’è mondo senza tatto³².

Noi ci tocchiamo in quanto esistiamo. Il nostro toccare è ciò che ci rende *noi* e non c’è nessun segreto da scoprire o da nascondere dietro il toccare stesso, dietro il “con” della co-esistenza³³.

È nel toccare, *toccar-si* («Toccar-si da se stesso/a, toccar-si l’un/a l’altro/a o gli/le uni/e gli/le altri/e»³⁴) reciproco di «strani corpi stranieri»³⁵ che si azzerà la superfetazione di una differenza che viene meno, la discrepanza tra interno ed esterno, interiorità ed exteriorità, dentro/fuori, *res cogitans* e *res extensa*³⁶. Anche l’interdetto wittgensteiniano («Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»³⁷) giunge per Nancy al suo ribaltamento quando sono i corpi in gioco nello spazio aperto dell’“in-comune” a sfidare il linguaggio a dir-li e al contempo a dir-si nell’esporsi:

³² Ivi, p. 180.

³³ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. cit., p. 22; passo citato da J. Derrida, *op. cit.*, p. 149.

³⁴ J. Derrida, *Toccare J.-L. Nancy*, trad. it. cit. pp. 149, lievemente modificata per accogliere anche il femminile incluso nei pronomi francesi *autres* e *autres* che possono, infatti, essere sia maschili che femminili.

³⁵ “Strani corpi stranieri” è sintagma cui Nancy si mostra particolarmente affezionato. È, infatti, il titolo sia di un paragrafo di *Corpus*, trad. it. cit., pp. 10-11, sia di uno dei saggi che compare nella raccolta di suoi testi tradotti in italiano intitolata *Indizi sul corpo*, ed. it a cura di M. Vozza, Ananke, Torino 2009, pp. 109-21.

³⁶ Buona parte degli scritti del filosofo strasburghese attraversano criticamente e decostruttivamente la tradizione filosofica classica occidentale, soprattutto lì dove essa si raggruma intorno ad una metafisica del soggetto, come nel caso del pensiero cartesiano, rispetto al quale, in particolare in J.-L. Nancy, *Ego sum*, a cura e con un’Introduzione di R. Kirchmayr, trad. it. Bompiani, Milano 2008, viene smontata – *ri-partita* – la funzione del cogito in quanto “favola” funzionale alla costruzione dell’identità (vedi in particolare il cap. “Mundus est fabula”, pp. 99-125).

³⁷ Com’è noto trattasi della celeberrima e conclusiva proposizione 7 del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein, cfr. Id., *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, ed. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1980³, p. 82.

Di ciò che non si può più dire, è bene non smettere di parlare. [...] Qua o là – possiamo starne certi – ne deriverà un corpo a corpo con la lingua, un corpo a corpo di senso, da cui potrà nascere, qua o là, l'*esposizione* [*exposition*] di un *corpo toccato*, nominato, scritto fuori del senso, *hoc enim*³⁸.

Critica della ragione tattile e ontologia aptica

Nelle lunghe e ansiogene settimane del lockdown abbiamo esperito la *nostalgia dei corpi*. Abbiamo appreso che la spontaneità dei gesti tattili, che la scossa sottile – spesso inavvertita – del “pelle a pelle” (forma esile del “corpo a corpo”?) può improvvisamente venire interdetta dall’ampio e variegato spettro delle relazioni umane. Abbiamo imparato che quando toccare viene meno se ne avverte l’acuto rimpianto e una nostalgia antica, si sente la fitta lancinante di una mancanza che non è solo l’incedere di una vecchia e consumata abitudine, a cui nella quotidianità prestiamo scarsa e fugace attenzione, ma urgenza di *con-tatto*, presa malinconica e remota di corpi distanti e assenti. Ciò accade perché, come evidenzia Luce Irigaray nel suo *Elogio del toccare*³⁹, il tatto, nel partecipare «a tutte le nostre percezioni sensoriali, a tutte le nostre relazioni esistenziali», è anche il senso più strettamente intrecciato ad Eros, anzi è il suo «faro illuminante», e, in particolare, la carezza è «strumento di espressione del desiderio e nel contempo di *restituzione all’altro dei confini del proprio corpo*, per restaurare in esso, in questo modo, la propria *individuazione*»⁴⁰.

Toccare, toccar-*si* l’un/a l’altro/a per individuar-*si*, riconoscer-*si*, per tastare, palpare la *comune umanità*, sentirla con la propria pelle nell’atto/nel tempo stesso in cui anche la pelle altrui la percepisce: si fa avanti un’epistemologia del *con-tatto*, una *critica della ragione tattile* che restituisce e dichiara «l’importanza del

³⁸ J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. cit., p. 51. Il riferimento finale è, ovviamente, alla frase pronunciata da Cristo, “*hoc est enim corpus meum*”, a fondamento del rito eucaristico, assunta qui – secondo l’attitudine alla “decostruzione del Cristianesimo” assunta da J.-L. Nancy in *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007 e in *L’adorazione. Decostruzione del cristianesimo II*, trad. it. di R. Borghesi e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2012 – come formula generale dell’esposizione/offerta del corpo.

³⁹ L. Irigaray, *Elogio del toccare*, trad. it. di S. Serrau, il melangolo, Genova 2013.

⁴⁰ Ivi, pp. 33-34, (corsivi miei).

tatto nella costituzione della nostra individuazione e delle nostre relazioni con l'altro[a] e gli/[le] altri[e]»⁴¹, il cui sfondo è una razionalità e un'attitudine culturale alternative a quelle del naturalismo e del razionalismo tradizionale che hanno «mantenuto del tatto soprattutto la sua funzione di appropriazione e possesso»⁴². Toccare l'altro/a non per impadronirsene, per fagocitarlo/a, per imprimere su lui/lei il proprio marchio proprietario, ma per riscoprire nel “pelle a pelle” l'enorme potenza del tatto in quanto energia d'«individuazione» ed «elemento costitutivo del nocciolo più intimo di noi stessi [e]»⁴³.

Quando Irigaray dice che il tatto «riguarda il dio Eros e la nostra vita erotica»⁴⁴ si sentono riecheggiare le preziose parole di Audre Lorde – «poeta, femminista, Nera, madre, guerriera, lesbica»⁴⁵ – con cui ella nomina, portandolo all'esistenza, il «potere erotico»⁴⁶. L'«erotico come potere» è quella «riserva di forza» che modifica, attraverso le relazioni interpersonali, la consapevolezza individuale e collettiva di chi ne fa esperienza, poiché come energia vitale inesauribile, che deriva dallo scambio intimo – dal rapporto (anche, ma non solo, sessuale⁴⁷) con l'altro/a, trasforma continuamente l'ipseità attraverso il con-tatto con l'alterità dell'altro/a. Sul versante più dichiaratamente sessuale, in cui a scatenarsi è la pura energia del “potere erotico”, è ciò che fa dire a Nancy che «noi possiamo e dobbiamo poter pensare il sesso con il valore di un esistenziale – di

⁴¹ Ivi, p. 37.

⁴² Ivi, p. 38.

⁴³ Ivi, p. 37.

⁴⁴ Ivi, p. 38.

⁴⁵ È l'autodefinizione della stessa Audre Lorde in cui si condensa la forza della sua esistenza intersezionale. Mi sono occupata di un proficuo confronto tra Lorde e la femminista italiana Carla Lonzi nel saggio “Note filosofiche su Audre Lorde, Carla Lonzi e altre ribelli: alle origini del femminismo intersezionale”, in «Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», anno XI, n. 11 (2018), pp. 32-47 (<https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/1106/pdf>) nel numero monografico interamente dedicato intitolato “Teorie femministe e saperi di genere. Nel segno di Audre Lorde”.

⁴⁶ A. Lorde, “Usi dell'erotico - L'erotico come potere”, in Ead., *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, trad. it. di M. Giacobino e M. Giannello Guida, Il dito e la luna, Milano 2015, pp. 128-34. Per una disamina più approfondita di questo tema, rimando ancora al già citato “Note filosofiche su Audre Lorde, Carla Lonzi e altre ribelli: alle origini del femminismo intersezionale”, cit.

⁴⁷ Sulla plurivocità del “rapporto”, sulle infinite variabili del suo costituirsi a partire dal “toccare”, sul suo sfuggire alle classificazioni e alle topologie si vedano di J.-L. Nancy, *Il c'è del rapporto sessuale*, trad. it. di G. Berto, SE, Napoli 2013³, oltre al già citato *Sessistenza*, trad. it. cit..

una disposizione inerente all'esercizio stesso dell'esistere»⁴⁸, dunque come un'esperienza di trasformazione dell'esistenza, come una *sessistenza*. Quando Derrida riporta il filosofare di Nancy alla sua radice, in quanto «pensiero sul toccare – o il pensiero come *ossessione del toccare*»⁴⁹, anticipa alcuni esiti più tardi della sua filosofia proprio come evoluzione della riflessione intorno al tatto che si dirama e si approfondisce in direzione del corpo e del sesso, verso un'originale convergenza tra corporeità *co-ontologica* e *sessistenza*.

Nancy e Irigaray ci aiutano così a ripensare le relazioni umane attraverso il “toccare”, per il tramite cioè di un'intimità interumana sempre rinnovata che disponga per il soggetto un attingimento dell'esteriorità, del fuori-di-sé come sbocco, per il primo, verso la *co-llettività*, la *co-munità*, il “*con-essere*”, per la seconda come esperienza di scoperta della «nostra viva identità»⁵⁰; posizioni che nell'apparente divaricarsi tra istanze comunitarie da una parte e disvelamenti identitari dall'altra, in realtà, condividono l'intento d'una ferma presa filosofica sul *corpo vivo* della realtà e delle relazioni tra persone attraverso il tatto. Una filosofia che si nutre, per l'appunto, non di una mera attenzione alla corporeità, quanto piuttosto di una vera e propria “ossessione del toccare”, per dirla con Derrida, che traduce quella tattile in un'esperienza olistica che investe ogni sfera dell'agire umano, a partire dal linguaggio⁵¹, per giungere sino all'elaborazione di un' *ontologia aptica*.

Il senso del “toccare” è la *fatalità* con cui esso crea relazioni, con cui genera avvicinamenti e nessi, con cui collega l'uno/a all'altro/a, gli/le uni/e agli/alle altri/e, con cui, attraverso estroflessioni dell'Io, stabilisce quelle interconnessioni tra-Noi che ci rendono umani/e, sia quando istituisce conoscenza dell'altro/a e comunità, sia quando implica, dopo l'uscita fuori di sé, il ritorno

⁴⁸ J.-L. Nancy, *Del sesso*, a cura di F. R. Recchia Luciani, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016, p. 26. Ho sondato il nesso tra il concetto di “sessistenza” di Nancy e quello di “potere erotico” di Lorde nella Postfazione, intitolata “Pensare il sesso”, a questo volume da me curato.

⁴⁹ J. Derrida, *Toccare J.-L. Nancy*, trad. it. cit., p. 16.

⁵⁰ L. Irigaray, *Elogio del toccare*, trad. it. cit., p. 37.

⁵¹ Sull'intreccio tra linguistica e aptica, come teoria del toccare, con particolare riferimento alle posizioni di Marx, Merleau-Ponty, Nancy, Derrida e Lacan, si veda il volume curato da Mirt Komel, *The Language of Touch. Philosophical Examinations in Linguistics and Haptic Studies*, Bloomsbury, New York 2019.

centrato intorno ad un'identità confermata e arricchita: *l'accadimento tattile è esperienza ontologica, esistenziale*. Per questo, nel corso dell'epidemia globale da COVID-19, che ha dilato in misura esponenziale e innaturale la distanza fisica tra i corpi, definita impropriamente, o – come sarebbe meglio dire – con inconsapevole appropriatezza rispetto alle conseguenze che ha comportato, “distanziamento sociale”, abbiamo sperimentato un vero e proprio *depauperamento della socievolezza*, una messa in questione inedita, radicale – e dolorosa – della spontaneità con cui i nostri corpi cercano e generano contatto nello spazio comune che tutti/e frequentiamo. L'*essere-relazionale* di ciascuna esperienza umana individuale fonda non soltanto la politica com'è elaborata e assimilata dai paradigmi condivisi di razionalità (è infatti un tema canonico che attraversa tutta la storia filosofica occidentale quantomeno da Aristotele, con la sua definizione dell'uomo come *physei politikón Zóon* [φύσει πολιτικὸν ζῷον] “essere sociale-politico”, fino alla definizione arendtiana della “pluralità come *nomos* della terra” e della politica come “spazio dell'*infra*”), ma anche il nostro modo di concepire noi stessi/e come socialmente costituiti/e. Pertanto, *il corpo è politico* per sua stessa natura – il corpo «singolare plurale»⁵² nel senso che attribuisce Nancy a questo sintagma –, poiché coltiva la propria vocazione relazionale-sociale dentro lo spazio della *polis* [πόλις], dentro l'area della *con*-divisione, della vita-in-comune, dell'“essere-con”, in una dimensione che è a priori *com*-unitaria.

Così come il rischio di contagio imminente ci ha privato concretamente d'ogni libera scelta individuale in merito alla misura del possibile distacco e/o della contiguità del nostro corpo rispetto a quello/i altrui, la situazione inedita dell'indotta distanza fisica ha fortemente limitato proprio questa postura politica connaturata al corpo relazionale. Sul piano concreto ne è conseguito un indebolimento della prestanza politica dei corpi, ma soprattutto, e con conseguenze e costi assai più gravi, un drammatico e realistico “distanziamento sociale” che ha accresciuto la povertà e il disagio di chi già era posizionato sui gradini inferiori della scala economica, tra chi vive nel privilegio e chi nel bisogno. Sperimentando come conseguenza del distanziamento fisico un crescente distanziamento di classe, abbiamo visto lo iato tra i ceti allargarsi, la forbice dello

⁵² J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. cit., *passim*.

status spalancare le sue lame creando nuovi “paria”, nuovi reietti, un’ultima casta di “intoccabili” toccati – o addirittura travolti – solo dalla miseria, che si aggiungono a quelli già spinti ai margini della società dal capitalismo di sfruttamento che più che tardo sembra in grado di rigenerarsi continuamente, sempre più feroce. Così, con il distanziamento socio-economico, quel che rischia di ampliarsi è una spaventosa voragine di classe, di condizioni e di possibilità, dalle conseguenze imprevedibili che, anche chi non ha apprezzato l’uso (talvolta troppo disinvolto, fino all’abuso) del linguaggio bellico per interpretare e spiegare l’attuale crisi sanitaria – la metafora dell’attraversare la pandemia come combattere una guerra ha dilagato sui media, in Italia e non solo, suscitando numerose adesioni e altrettante polemiche – non riesce, nel volgere lo sguardo al futuro post-pandemico, ad evitare di assimilarlo ad un brusco dopoguerra⁵³.

Il virus ha, per così dire, preso per noi le distanze, o meglio ha per varie settimane effettuato le scelte che, con minore o maggior grado di consapevolezza, noi prendiamo a proposito dello spazio del nostro agire e delle nostre libertà, e ha mutato, con i nostri perimetri e le nostre dinamiche, le nostre abitudini, la nostra vita di comunità, le possibilità espressive e partecipative del nostro corpo politico. Se ammettiamo con Foucault che il corpo vivente, e dunque mortale, è il soggetto e l’oggetto della politica e che questa è perciò sempre “politica dei corpi”, (da cui discende che il potere non è che il governo della vita e della morte delle popolazioni – interscambiabilità e complementarietà di biopolitica e tanatopolitica⁵⁴), la pandemia sta offrendo molto materiale alla riflessione per ragionare su quella *fatalità biologica* di cui parla Lévinas nel breve ma illuminante saggio del 1934, *Filosofia dell’hitlerismo*, quando osserva con lucidità e acume, pochi mesi dopo la presa del potere da parte del tiranno nazista, che l’esaltazione del razzismo che ne connota le teorie è in-

⁵³ Sull’esaltazione delle differenze sociali messe in luce dalla pandemia e sull’incertezza del futuro si legga la bella intervista a Jean-Luc Nancy del 28 marzo 2020, in cui torna anche il tema del tatto, pubblicata sul settimanale francese “Marianne” e reperibile qui: La pandémie reproduit les écarts et les clivages sociaux, qui: <https://www.marianne.net/culture/jean-luc-nancy-la-pandemie-reproduit-les-ecarts-et-les-clivages-sociaux>

⁵⁴ Innumerevoli sono i testi foucaultiani che si potrebbero citare in proposito, solo per cominciare si veda almeno M. Foucault, *Nascita della biopolitica (Corso al Collège de France 1978-1979)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana e M. Senellart, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2015².

tramata con la logica di un consustanziale *être rivé* (“essere inchiodato”) degli esseri umani nella relazione con la propria corporeità: «Incatenato al suo corpo, l’uomo si vede rifiutare il potere di sfuggire a se stesso»⁵⁵: «L’essenza dell’uomo non è più nella libertà, ma in una sorta di incatenamento [...] incatenamento originale, ineluttabile, unico al nostro corpo»⁵⁶.

Siamo stati così, attraverso la potenza virale, riconsegnati atrocemente al «biologico, con tutta la fatalità che [esso] comporta»⁵⁷, privati del movimento libero e spontaneo, distanziati artificialmente tra noi e da noi stessi/e nella perdita di relazioni vitali e del contatto con gli affetti, sempre più “incatenati” alla nostra natura meramente corporea, animale, con tutta la sua vulnerabilità, sovraesposizione al pericolo, alla malattia e alla morte. *Inchiodamento* che è l’altra faccia, quella oscura, della cura di sé, del *conatus essendi*, del puro perseverare con tutti i mezzi nel proprio essere e nell’essere-così di tutto ciò che ne consente il mero perdurare, restituiti all’«elementalità»⁵⁸, ai “sentimenti elementari” insiti nel grado zero della sopravvivenza.

Forse è per questo istinto, atavico e risorgente, che potrebbe essere proprio ora il momento, come suggerisce il filosofo camerunese Achille Mbembe, in un recente intervento pubblicato in varie lingue durante la pandemia, di promuovere «una politica del vivente»⁵⁹ capace di incoraggiare e sostenere quel «diritto universale al respiro», che la crisi sanitaria globale da COVID-19 ha manifestato con gelida concretezza, ma che le variazioni climatiche avevano anticipato attraverso un’interminabile sequenza di eventi estremi ricorrenti: incendi, alluvioni, maremoti, siccità, carestie, come se la dispnea delle persone che hanno contratto il coronavirus abbia corrisposto concretamente nei fatti con l’insufficienza respiratoria e la fame d’ossigeno da tempo manifestata da tutto il pianeta. *Respirare, proprio come toccare*, è questione non meramente fisiologica, né automatismo irriflesso, ma appartiene alle condizioni d’esistenza, alla

⁵⁵ E. Lévinas, *Filosofia dell’hitlerismo*, trad. it. di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996, p. 34.

⁵⁶ Ivi, p. 32.

⁵⁷ Ivi, p. 31.

⁵⁸ È in una prefazione del 1990 per la ripubblicazione di questo breve saggio (inclusa nell’ed. it. citata) che Lévinas parla della “possibilità essenziale del *Male elementale*”, ivi, p. 21.

⁵⁹ A. Mbembe, *Il diritto universale al respiro*, qui: <https://clinicadellacrisi.home.blog/2020/04/07/il-diritto-universale-al-respiro-mbembe-sul-covid-19/>

natura ontologica dei/delle viventi, al loro essere quel che sono.

Prima di questo virus l'umanità era già minacciata di soffocamento. Se guerra ci deve essere, dev'essere non contro un virus in particolare ma contro tutto ciò che condanna la maggior parte dell'umanità all'*arresto prematuro del respiro*, contro tutto ciò che attacca le vie respiratorie, contro tutto ciò che nella lunga durata del capitalismo avrà confinato ampi segmenti della popolazione e razze intere a una *respirazione difficile, affannata, a una vita pesante*. Ma per uscirne bisognerà iniziare a *comprendere la respirazione* al di là dei suoi aspetti biologici, come ciò che ci accomuna e che per definizione, sfugge a ogni calcolo. In tal modo stiamo evocando un *diritto universale al respiro*⁶⁰.

Per Nietzsche “essere” è equivalente a “respirare” – come egli si esprime, luminosamente, ne *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*.

Il concetto dell'essere! Come se esso non rivelasse già nell'etimologia della parola la più misera origine empirica! *Esse* difatti significa in fondo unicamente “respirare”⁶¹.

Ancora una volta è la filosofia a soccorrere la comprensione dei fatti del mondo, a fornire la chiave ermeneutica adeguata per afferrare il senso profondo di quel che accade attraverso intuizioni che spiegano le cose molto più che innumerevoli trattati: minacciare il respiro di chiunque o di qualunque essere equivale a minacciarne l'esistenza. In questa prospettiva vale la pena di porci alcune domande: sarà solo un caso che tutte le ultime epidemie (SARS, COVID, etc.) hanno colpito l'apparato respiratorio umano aggredendone i polmoni, proprio come noi stiamo distruggendo ovunque sul globo terracqueo delicatissimi ecosistemi vegetali, giungendo perfino a minacciare i “polmoni del pianeta” con le politiche scelerate di deforestazione come quelle attuate da Bolsonaro in Brasile contro le foreste amazzoniche? Oppure non è semplicemente giunto il momento di leggere la correlazione tra l'inquinamento dell'aria e le infezioni polmonari come il segnale definitivo di quella *interdipendenza tra umanità e biosfera* che non possiamo più ignorare e che la pandemia ha illuminato con inedita potenza?

Se questo evento traumatico, il passaggio epocale che esso segna nelle no-

⁶⁰ Ivi, (corsivi miei).

⁶¹ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870/1873*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montanari, Adelphi, Milano 1991, p. 143.

stre vite, deve lasciare un'eredità, essa non può che essere quella *salvaguardia del vivente* che per Mbembe rappresenta l'unica alternativa all'imperio del «brutalismo»⁶², vale a dire all'alterazione progressiva dell'umanità e della biosfera in mera materia ed energia da parte dello spietato capitalismo neoliberale estrattivo e predatorio, somma contemporanea d'ogni possibile reificazione – di riduzione a *res*, “cosa”, del vivente nella sua totalità. L'improvviso, inatteso riscontro della *vulnerabilità comune e condivisa* degli umani, degli animali, delle piante, dell'ambiente planetario in tutte le sue infinite variazioni, può fungere da monito circa il fatto incontrovertibile che «l'umanità e la biosfera sono interdipendenti»⁶³, e che tale interconnessione non può più essere ignorata, pena la fine catastrofica dell'Antropocene in virtù dei suoi stessi mezzi⁶⁴.

Torna, così, di estrema attualità il *pensiero apocalittico* di Günther Anders, il “filosofo d'occasione” (quale migliore occasione della pandemia per filosofia-

⁶² A. Mbembe, *Brutalisme*, Éditions de la Découverte, Paris 2020.

⁶³ A. Mbembe, *Il diritto universale al respiro*, <https://clinicadellacrisi.home.blog/2020/04/07/il-diritto-universale-al-respiro-mbembe-sul-covid-19/>. Il 25 maggio 2020 il “diritto al respiro” evocato qui da Mbembe viene definitivamente negato a George Floyd, afroamericano ucciso a Minneapolis per soffocamento mentre il poliziotto bianco che lo stava arrestando lo teneva fermo spingendogli il ginocchio sul collo e mentre lui mormorava, invocando di lasciarlo respirare: “I can't breathe”. Questa frase divina, sin dal giorno dopo, lo slogan delle innumerevoli manifestazioni di protesta antirazziste che infiammano le città nordamericane per settimane, imponendo all'agenda politica l'urgenza della ritornante questione razziale, negli USA e in moltissimi altri luoghi del mondo, soprattutto nelle cosiddette società multietniche. Non mere coincidenze, dunque, sembrano imporre in ogni ambito il tema della “respirazione”, rafforzando la tesi di Mbembe quando parla di lotta per il “diritto al respiro” del vivente nel suo complesso, l'umanità e la biosfera al tempo, di chiunque venga defraudato del più elementare dei diritti, quello all'esistenza. “I can't breathe” è apparso, nelle circostanze della pandemia, non solo il lamento di un uomo razzializzato che muore per mano di un altro uomo convinto della propria superiorità razziale, ma il grido di dolore di un'umanità sopraffatta che abita un pianeta sopraffatto (in proposito ringrazio Rosaria De Bartolo per lo scambio sempre empatico di opinioni condivise).

⁶⁴ Malcom Ferdinand, autore di *Une écologie décoloniale*, Seuil, Paris 2019, propone di contrapporre all'Antropocene il “Negrocene”, individuando nella “mentalità di appropriazione e gerarchizzazione”, che si constata anche nell’“abitare coloniale”, un elemento basilare dello sfruttamento capitalistico. In una recente intervista a egli ha chiarito il punto focale della propria tesi: le attuali crisi ecologiche non possono essere dissociate dai rapporti di dominio razziale, poiché al fondo delle une e degli altri vi è la medesima attitudine a dominare la Terra da parte dell'uomo bianco e ad arrogarsi il diritto (il)legittimo ad imporsi. Vedi qui: <https://www.lavoroculturale.org/ecologia-decoloniale/>.

re?) che attraverso la critica al prometeismo⁶⁵ indotto dal dominio della tecnica, anzi del tecno-mondo come egli lo definisce, può oggi dirci molto sul nostro futuro prossimo e remoto. Egli parlava di “dislivello prometeico” tra noi e i nostri prodotti, gli oggetti che produciamo, al punto che l’altissima tecnologia che padroneggiamo – e mai come durante l’epidemia essa è divenuta esperienza di massa – genera quella “vergogna prometeica” che avvertiamo dinanzi all’enormità di questi strumenti, al loro infinito sopravanzare rispetto a noi che ne facciamo uso senza controllarli – per via di una sorta di potenza esercitata ciecamente, senza conoscenza né dominio –, ma alla quale banalmente ci affidiamo con la fatalità di un pensiero magico, di una irrazionalità che trascende noi e il reale. Al punto che la bomba atomica, che minaccia di distruggere definitivamente l’umanità e il globo terraqueo, ci appare invece come una straordinaria invenzione scientifico-tecnologica, visione in cui resta fuoricampo proprio l’apocalissi verso cui l’umanità sembra inconsapevolmente e ciecamente lanciata⁶⁶. E ancora ad Anders occorre tornare per compiere quel grande sforzo etico e filosofico d’immaginazione che alimenti la nostra «fantasia morale»⁶⁷, come egli l’ha definita, e tradursi in una fervida, ma necessaria, *fantasia politica* per pensare il futuro post-pandemico, il mondo-che-verrà, in cui la chiave di volta sarà la consapevolezza della *vulnerabilità* d’ogni vivente e il rispetto dell’*interdipendenza* tra ogni essere che abita il pianeta.

Il sociologo tedesco Hartmut Rosa, che ha posto a fondamento delle sue analisi sul tempo presente il nesso esiziale tra accelerazione e alienazione⁶⁸ che caratterizza il sistema economico dominante, propone di “rallentare” e

⁶⁵ L’*opus magnum* di G. Anders è la celebre raccolta *L’uomo è antiquato*, la cui edizione italiana è divisa in due volumi *I. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola; *II. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁶⁶ Su questo si veda in particolare G. Anders, *L’ultima vittima di Hiroshima: Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, Introduzione di R. Jungk, Prefazione di B. Russel, ed. it. a cura di M. Latini, trad. it. di R. Solmi, Mimesis, Milano 2016.

⁶⁷ Il filosofo parla precisamente del “compito prioritario di oggi [che] è dunque lo sviluppo della fantasia morale”, G. Anders, *Discesa all’Ade Auschwitz e Breslavia, 1966*, trad. it. e postfazione di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 36.

⁶⁸ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda-modernità*, trad. it. di E. Leonzio Einaudi, Torino 2015.

indica nell'esercitare la "risonanza" l'improcrastinabile capacità di riconnettersi con il tutto che ci circonda⁶⁹, forse l'ultima possibilità di riallacciare un filo d'interdipendenza umanità-biosfera in grado di restituire ai corpi il respiro, disponendoli nello spazio ampio del loro *co*-abitare.

Caratteristica precipua dell'epidemia virale COVID-19 è, com'è noto, la trasmissione interumana, ed è proprio su questa zona sensibile dell'"in-comune", su questa interazione costitutiva in quanto relazione fondativa e ontologicamente rilevante per ciascuno/a e per tutti/e, che si è intervenuti obbligando al "distanziamento", inibendo cioè i contatti, rendendoci tutti *in-toccati* e *intoccabili*, ribaltando comportamenti che da sempre gli umani considerano genuine, spontanee manifestazioni del consesso umano. Butler chiama l'"alleanza dei corpi" quell'incontro performativo che dalle manifestazioni di piazza giunge a pensare di trasformare il mondo e talvolta persino a cambiarlo. Scrive:

[...] la "libertà di riunione" implica che il "potere che il popolo ha di riunirsi è di per sé un'importante prerogativa politica", poiché "il radunarsi esprime un significato che eccede ciò che viene detto, e questo modo di significazione è in sé una messa in atto corporea e concertata, una forma performativa plurale⁷⁰.

Il "distanziamento" ha suscitato anche questa paura: che "massa" può mai nascere, per riprendere Canetti, da una riapparizione in pompa magna

⁶⁹ H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016.

⁷⁰ J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017, p. 18. Va qui ricordato quanto detto sopra, l'assassinio razziale di George Floyd a Minneapolis nel maggio scorso ha suscitato, in piena pandemia, in quel momento ancora dilagante soprattutto negli USA e in Sudamerica, un'ondata consistente di proteste antirazziste. E i/le manifestanti, con i loro corpi e i loro volti, seppure coperti da una mascherina sanitaria, hanno occupato le strade e le piazze per urlare il loro sdegno. Come nota Marie Moïse, ancora un'altra coincidenza in nome dell'aria che viene a mancare: «[...] c'è qualcosa che allo stesso tempo mi solleva e mi turba nelle immagini di protesta di ieri. È stata una presa di posizione, politica e fisica, che si afferma nello spazio pubblico a cui la pandemia ci ha costretto per diverso tempo a rinunciare. Quella folla mi solleva ma mi turba, perché quelle mascherine a coprire naso e bocca di ogni manifestante rendono ancora più sordo il grido di Floyd, morto soffocato, mentre il mondo si fermava per sconfiggere il virus che ha generato una crisi respiratoria globale». <https://jacobinitalia.it/il-diritto-di-respirare-nel-nome-di-george-floyd/>

dell'atavica “paura di essere toccati”? Se il corpo è eminentemente politico, potrà mai darsi una politica senza corpi? Una presa di parola e una performatività disincarnate? Dovremo rapidamente reinventarci attivi individui sociali e politici dopo il confinamento coatto indotto dall'epidemia virale immaginando e attuando quelle che Butler definisce «forme plurali di agency» e «pratiche sociali di resistenza»⁷¹. La pandemia ha mostrato un'altra amara verità, il rischio concreto di doverci accontentare di desideri disincarnati, il pericolo reale di una *dematerializzazione della rivoluzione* – che peraltro appare come una forma di contrappasso: incapaci di farla la rivoluzione, abbiamo aspettato che arrivasse un virus a capovolgere le nostre vite!

Occorre un grande sforzo teoretico e di elaborazione per immaginare filosofie e politiche per il *mondo a-venire*, che, dopo il trauma epocale della pandemia, deve ripartire da una nuova consapevolezza e da nuove priorità, su nuove basi i cui cardini siano reciprocità e sostenibilità. I partigiani e le partigiane di una *resistenza a-venire*, contro un sistema produttivo ed economico predatorio e violento che mette a repentaglio la sopravvivenza delle specie viventi e del pianeta, devono misurarsi con un futuro all'altezza della sfida inedita che va affrontata, perché il mondo *a-venire* immaginato, per quelle più giovani e per molte generazioni successive, sia degno della nostra umanità.

Non abbiamo soluzioni già pronte, ma solo una *short list* di idee-guida – percezione della *vulnerabilità* condivisa nella biosfera come fragilità generalizzata e olistica, *cura* del mondo e dell'umanità, *interdipendenza* come ribaltamento delle priorità e delle gerarchie basate su utile e profitto, *corresponsabilità* come attenzione reciproca al mondo-in-comune – che fanno perno sulla fisicità materica dei nostri stessi *corpi politici* in *con-tatto*. Dall'ontologia aptica che abbiamo immaginato bisognerà far germogliare una consapevolezza della ragione tattile incarnata nel corpo “singolare plurale” e sempre politico di ciascuno/a e di tutti/e.

Forse da qui si può ricominciare ad immaginare un'autentica *rivoluzione a-venire*.

⁷¹ Ivi, p. 19.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G., <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>.
- ANDERS G., *L'uomo è antiquato, I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- , *L'uomo è antiquato, II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it. di M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- , *Discesa all'Ade Auschwitz e Breslavi* (1966), trad. it. e postfazione di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- , *L'ultima vittima di Hiroshima: Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, Introduzione di R. Jungk, Prefazione di B. Russel, ed. it. a cura di M. Latini, trad. it. di R. Solmi, Mimesis, Milano 2016.
- ARENDT H., *Vita activa*, Introduzione di A. Dal Lago, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1994.
- ARISTOTELE, *L'anima*, ed. it. bilingue a cura di G. Movia, Bompiani/Giunti, Milano-Firenze 2018.
- , *Metafisica*, ed. it. bilingue a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- BUTLER J., *L'alleanza dei corpi, Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017.
- CANETTI E., *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.
- DERRIDA J., *Toccare J.-L. Nancy*, trad. it. di A. Calzolari, Marietti, Genova 2007.
- FERDINAND M., *Une écologie décoloniale*, Seuil, Paris 2019.
- , <https://www.lavoroculturale.org/ecologia-decoloniale/>.
- FERLAN C., in *Il tempo in cui viviamo sarà un segnatempo?*, <https://www.giornaledistoria.net/rubriche/storia-e-storie/al-tempo-del-coronavirusil-tempo-in-cui-viviamo-sara-un-segnatempo/>.
- FERRARI F.-NANCY J.-L., *La pelle delle immagini*, trad. it. dei testi di J.-L. Nancy di F. Ferrari, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- FOUCAULT M., *Nascita della biopolitica (Corso al Collège de France 1978-1979)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana e M. Senellart, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2015².
- IRIGARAY L., *Elogio del toccare*, trad. it. di S. Serrau, il melangolo, Genova 2013.

- KOMEL M., *The Language of Touch. Philosophical Examinations in Linguistics and Haptic Studies*, Bloomsbury, NYC 2019.
- LÉVINAS E., *Filosofia dell'hitlerismo*, trad. it. di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.
- LORDE A., “Usi dell’erotico - L’erotico come potere”, in Ead., *Sorella outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, trad. it. di M. Giacobino e M. Giannello Guida, Il dito e la luna, Milano 2015.
- MBEMBE A., *Brutalisme*, Éditions de la Découverte, Paris 2020.
- , *Il diritto universale al respiro*, qui: <https://clinicadellacrisi.home.blog/2020/04/07/il-diritto-universale-al-respiro-mbembe-sul-covid-19/>.
- MOÏSE M., <https://jacobinitalia.it/il-diritto-di-respirare-nel-nome-di-george-floyd/>.
- NANCY J.-L., *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.
- , *Del sesso*, a cura di F. R. Recchia luciani, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016.
- , *Ego sum*, a cura e con un’Introduzione di R. Kirchmayr, trad. it. Bompiani, Milano 2008.
- , *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001.
- , *Il c’è del rapporto sessuale*, trad. it. di G. Berto, SE, Napoli 2013.
- , *Indizi sul corpo*, ed. it a cura di M. Voza, Ananke, Torino 2009.
- , *L’adorazione. Decostruzione del cristianesimo II*, trad. it. di R. Borghesi e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2012.
- , *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2013³.
- , *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, trad. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- , *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, trad. it. di F. Brioschi, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- , *Sessistenza*, trad. it. di F. R. Recchia Luciani, il melangolo, Genova 2019.
- , *La pandémie reproduit les écarts et les clivages sociaux*, qui: <https://www.marianne.net/culture/jean-luc-nancy-la-pandemie-reproduit-les-ecarts-et-les-clivages-sociaux>.
- NIETZSCHE F., *La filosofia nell’epoca tragica dei greci e scritti 1870/1873*, ed. it.

- a cura di G. Colli e Montanari M., Adelphi, Milano 1991.
- RECCHIA LUCIANI F. R., “Note filosofiche su Audre Lorde, Carla Lonzi e altre ribelli: alle origini del femminismo intersezionale”, in «Post-Filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», anno XI, n. 11 (2018) numero monografico “Teorie femministe e saperi di genere. Nel segno di Audre Lorde”, qui <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/1106/pdf>.
- , “Pensare il sesso”, in J.-L. Nancy, *Del sesso*, a cura di F. R. Recchia luciani, trad. it. di A. Moscati, I. Porfido e G. Valle, Cronopio, Napoli 2016.
- , *Dématérialiser la révolution? - Dematerializzare la rivoluzione?*, nella raccolta di interventi audiovideo di filosofi/e dei cinque continenti “Philosopher en temps d'épidémie”, a cura di Jérôme Lèbre, videoregistrazione reperibile su canale Youtube dedicato: <https://youtu.be/11Tu0BMYdFE>.
- , *Noli me tangere. Politica senza corpi*, videoconferenza del 24 aprile 2020, reperibile qui: <https://youtu.be/t-uuquHXQQI>.
- ROSA H., *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda-modernità*, trad. it. di E. Leonzio Einaudi, Torino 2015.
- , *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016.
- WEIL S., “L’Iliade’ o il poema della forza”, in Ead., *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala e G. Gaeta Adelphi, Milano 2014.
- WITTGENSTEIN L., cfr. Id. *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, ed. it. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1980³.
- ŽIŽEK S., *Virus*, trad. it. di V. Salvati, F. Ferrone, B. Tortorella, Ponte alle Grazie, Milano 2020.