

LA PUNTURA DELLO SCORPIONE.
GOVERNO DELL'ASFISSIA E POLITICA DEL RESPIRO.
(Commento a D. Di Cesare, *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2020)

di
Federico Della Sala

«Solo questo possiamo sapere: che la nostra via non passa per le tendenze e le lotte del giorno, ma per quanto è ignoto, celato in profondità e improvviso»

GUSTAV LANDAUER

1. Responsabilità critica e virtù magiche.

Ernst Jünger scriveva che «Lo stile di un'epoca si manifesta in battaglia con la stessa chiarezza con cui si rivela in un'opera d'arte o nel volto di una città»¹. Subito dopo specificava come dovesse essere interpretata una simile constatazione: «Per tale ragione nessuna guerra è uguale all'altra, in ciascuna si combatte in nuove forme e con nuovi mezzi in vista di nuovi obiettivi, e in ciascuna fa la sua entrata sulla scena cruenta degli eventi un nuovo tipo d'uomo»². Ma cosa accade quando la guerra la si combatte contro un nemico invisibile e patogeno come un *virus*? Come cambiano il volto delle città, le opere d'arte e gli stili quando cade ogni differenza tra guerra e pandemia? E qual è il nuovo tipo umano che entra in scena nell'epocale battaglia contro il Covid-19? Domande ancor più urgenti nel momento in cui la metafora bellica – già di per sé opinabile – travalica la pericolosa retorica dei media e si fa percezione concreta e quotidiana, come se una qualche guerra la si stia davvero combattendo. L'ultimo saggio di Donatella Di Cesare, *Virus Sovrano? L'asfissia capitalistica*³, sembra voler rispondere con decisione a quest'insieme di complesse e delicate questioni.

E davvero decisivo è questo breve e denso saggio, il cui primo merito è quello di essere arrivato con un leggero ma importantissimo ritardo rispetto la velocità con cui si è soliti oggi porre domande e darsi risposte. Se, come osserva l'autrice sin dalle prime pagine, il *lockdown* a seguito della pandemia non «è solo una crisi, bensì una catastrofe al rallentatore» (p.11) – e se questa «involuzione» (p.12) altro non è che «il punto di inerzia» cui giunge, deragliando, «l'accelerazione fine a se stessa» (p.11) dello sviluppo capitalistico –, allora la «possibilità del riscatto» (p.12) deve essere trovata proprio in un certo gusto per il ritardo e per la contemplazione che siano già degli strumenti d'offesa contro «l'aberrazione della frenesia di ieri – la mania, l'iperattività, il fiato corto» (p.19). «L'asfissia temporale è il male oscuro di questi anni. [...] Non solo non riusciamo a fermarci. Di più, non riusciamo a soffermarci nel tempo, dove non troviamo più dimora. Tutti gli

¹ E. JÜNGER, *Scritti politici e di guerra*, Col. I, Leg, Gorizia, 2003-2005, p. 65.

² *Ibidem*.

³ D. DI CESARE, *Virus Sovrano? L'asfissia capitalistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

istanti sono ormai inabitabili» (pp.19-21): determinante sarà allora guadagnare tempo nella perdita di velocità e nell'improvviso arresto della frenesia del progresso; questa la prima importante lezione di Donatella Di Cesare.

«Il freno è tirato - il resto tocca a noi» (p.13): più che un invito si tratta di un vero e proprio intento programmatico. Un appello che è anche e soprattutto una *strategia* per non giungere – qui si – davvero impreparati ed in ritardo di fronte ai nuovi obiettivi, alle nuove forme e ai nuovi mezzi che presumibilmente resteranno operativi ben oltre l'emergenza sanitaria e i dispendiosi *lockdown*. Non si tratta di un mero compito critico ma, al contrario – ed essendo l'epidemia «un evento epocale, che segna un prima e un poi» (p.10) nella storia recente –, di una vera e propria *pratica* attraverso cui esporre le contraddizioni, i rischi autoritari, le derive immunitarie e le esclusioni che innervano i dispositivi di *governance* nel momento stesso della loro prima istituzionalizzazione epocale. Detto diversamente, se Di Cesare aveva già espresso in *Sulla vocazione politica della filosofia*, la necessità di contestare «L'atto archico che guida una politica ridotta a governance poliziesca, volta a depoliticizzare il mondo»⁴, con *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica* l'autrice si propone di articolare questa stessa critica nell'attimo istituyente della nuova epoca pandemia o post-pandemica, interrogando sperimentazioni e riconversioni dei dispositivi di *governance*.

Una critica – e questo è il terzo aspetto fondamentale dell'inchiesta filosofico-politica di Di Cesare – che riesce sempre a tenersi distante da posizioni complottiste rispetto la pandemia in corso⁵. Smarcondosi dalle teorie del complotto e, cioè, opponendosi frontalmente ad «una concezione sommaria e magica della storia in cui tutto può essere ricondotto a un'unica causa che agisce intenzionalmente» (p.55) ed in modo occulto, Di Cesare custodisce l'autonomia di una critica radicale dal rischio che questa si presti ad un uso populista. Ed anzi, da questa stessa prospettiva e sulla scorta delle precedenti riflessioni trattate anche in *Terrore e modernità*⁶, le varie teorie del complotto vengono ricondotte all'interno delle articolazioni della fobocrazia e della psicopolitica di cui rappresentano, per così dire, il sostrato mitologico. Ecco così che nello stesso momento in cui «soddisfa il bisogno di certezza, la necessità di trasparenza, il desiderio smodato di spiegare e razionalizzare tutto» (p.55), il complotto finisce per ribadire una «politica meschina e ipocrita, che per governare ha continuamente bisogno di riversare le proprie responsabilità su un nemico a portata di mano» (p.56). In questo senso va notato che la prudenza intellettuale e l'equilibrio politico con cui Di Cesare affronta questo specifico tema – smarcondosi in modo netto da qualsiasi rischio di strumentalizzazione – consentono di articolare una forte critica delle misure immunitarie senza che questa venga immediatamente delegittimata all'interno del – già misero – dibattito pubblico. Si tratta di un'operazione intelligente, tanto più in un contesto pubblico aggressivo e impermeabile come quello attuale, in cui ogni espressione di timido dissenso viene immediatamente squalificata, derisa, marginalizzata.

Ed infatti, proprio grazie a questa specifica attenzione, Di Cesare può dissociarsi da un secondo «gesto di magia occulta» (p.55), contrario e speculare al modello del complotto; quello della «fede nelle virtù magiche e portentose dell'esperto» (p.43), dello scienziato e, più in generale, del tecnico dell'emergenza. Così, se nel complotto si assiste ad una politicizzazione totalitaria di tutto ciò che non si vede e di cui non si possiede conoscenza, nell'esperto si assiste ad una depoliticizzazione di tutto ciò che è osservabile e conoscibile. Ma, come osserva Di Cesare, è «grave che la politica abdichi apertamente alla scienza. Subalterna al dettato dell'economia, ridotta a *governance*

⁴ D. DI CESARE, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 153.

⁵ Sul pericoloso ruolo del complotto Cfr. D. DI CESARE, *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, Il Melangolo, Genova 2012.

⁶ D. DI CESARE, *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino 2017.

amministrativa, la politica conserva ormai un margine ristretto che rischia di perdere del tutto» (p.41). Lo si osserva con chiarezza nell'apparente neutralità delle misure emergenziali e, soprattutto, nell'impossibilità di discutere liberamente delle forme, dei modi, dei tempi della loro applicazione. C'è qualcosa di più dell'ormai superato mantra neoliberale *'there is no alternative!'*, qualcosa per cui: «Non si sa dove finisca il diritto e dove cominci la sanità. L'azione politica tende ad assumere modalità medica, mentre la pratica medica si politicizza» (p.39). In una tale sovrapposizione e confusione è impossibile un qualsiasi pensiero della giustizia, della cura e della solidarietà. Non a caso, conclude amaramente Di Cesare:

«I fini scivolano sullo sfondo, mentre determinante diventa il mezzo di governo. Il politico diventa l'esperto degli esperti, l'ipertecnico della programmazione, che nel migliore dei casi sa amministrare, sa scegliere i mezzi del governo, ma non sa più perché, né a quale fine, che non sa, anzi, più scegliere il fine». (p.44)

Occorre dunque ritrovare «il fardello della responsabilità» (p.44) politica. E questo è tanto più vero per una critica che si voglia, oltre che radicale, anche autorevole, come del resto già proponeva Di Cesare in *Sulla vocazione politica della filosofia*: «In un'epoca in cui lo Stato, minato nella sua sovranità, cerca di controllare e saturare ogni spazio politico, è necessario volgere lo sguardo [...] nei luoghi e nei tempi interstiziali che si aprono. Poiché la politica è una domanda di giustizia, occorrerà articolare un anarchismo della responsabilità»⁷.

2. Riparare le immagini.

Una responsabilità che Di Cesare riesce a tradurre anche nello stile e nella struttura del saggio. Ed infatti, più che di saggio si dovrebbe parlare di *pamphlet*; non nel senso di un lavoro modesto rispetto a forme più ricercate e complesse, ma in quello di un'indagine vasta e coinvolgente che in una rapida ricognizione spalanca la vista sulla catastrofe – di senso, di lingua, di affetti, di salute – che tutti noi stiamo attraversando. I sedici capitoli che compongono il testo si prestano ad una lettura non per forza progressiva, essendo ciascuno anticipato da un 'prologo' che riveste una funzione non dissimile da quella de «l'immagine balenante»⁸ di Walter Benjamin. Sembra anzi che il fardello della responsabilità altro non sia che il difficile sforzo di riscattare le immagini frammentarie che in *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica* fanno da prologo ad ogni capitolo. Non dunque l'unità di un percorso lineare, né una facile e definitiva soluzione ad una gamma di questioni tanto varia e complessa, quanto, piuttosto, un andirivieni o un esilio tra frammenti di immagini fissate «nell'adesso della conoscibilità»⁹. Detto diversamente, le immagini salvano nel momento in cui esibiscono «la crepa che hanno in loro»¹⁰. Un movimento che richiama quello del *tikkun*, di cui Di Cesare si era già occupata in passato scrivendo che: «[...] a ciascuno è affidato il *tikkun*, la riparazione dell'infranto, il ripristino della grande armonia turbata dalla *shevirat ha-kelim*, della "rottura dei vasi", e quindi la riunificazione delle scintille di luce divina disperse nel mondo. Ogni frammento di vita racchiude una scintilla divina, ogni azione umana può ridestarla»¹¹. Allo

⁷ D. DI CESARE, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 153.

⁸ W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, Vol. I, Einaudi, Torino 2000, p. 531.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ D. DI CESARE, *Buber e l'utopia anarchica della comunità*, in M. BUBER, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Marietti, Genova-Milano 2009, p. 21.

stesso modo ogni immagine che esibisce la propria contraddizione è già, qui e ora, una pratica di riparazione che apre nuovi percorsi verso un rinnovato senso di giustizia proprio nel cuore mortifero della pandemia.

Così, in *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica* Di Cesare trattiene le immagini che abbiamo visto scorrere rapidamente sugli schermi televisivi rendendole disponibili ad una rinnovata conoscibilità. Ecco dunque che «tra calcoli e pronostici» balena l'immagine della fine del mondo o di un'apocalisse che «si profila in piena modernità laica e scientifica» (p.16) ed in cui «ciascuna esistenza fa storia a sé, dispersa e separata in un destino singolare e indecifrabile» (p.17). L'aureola del virus ci ricorda che, benché novecentesco, il «paradigma dello “stato di eccezione” resta valido» (p.28) e che il «diritto sovrano si esercita nel contenere e nell'escludere» (p.28). Le immagini strazianti dei «Senzatetto sistemati provvisoriamente come auto in un parcheggio all'aperto» (p.29) richiamano le problematiche che l'autrice aveva già trattato anche in *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*¹² rispetto le delicate tematiche dell'ospitalità, dell'accoglienza e della comunità. E, d'altro canto, osserva Di Cesare: «Nei dibattiti sulla democrazia si esaminano i modi per difenderla, riformarla, migliorarla, senza mettere in dubbio né le frontiere, né l'appartenenza, né tanto meno il vincolo che la tiene insieme: la fobia del contagio, la paura dell'altro, il terrore per ciò che è fuori» (p.31). Ecco dunque che la pandemia non solo rivela come «poveri e reietti non suscitano compassione» (p.30) ma rende evidente come nelle stesse democrazie immunitarie:

«Le forme di avversione si moltiplicano, la fobia del contatto si diffonde, il movimento del ritirarsi diventa spontaneo. Proprio nel ritirarsi va scorta la tendenza del cittadino che si allontana dalla *pólis* e da tutto ciò che accomuna. [...] proprio l'anestesia del cittadino immunizzato, la bassa intensità delle sue passioni politiche, che lo rendono spettatore impassibile del disastro del mondo, sono anche la sua condanna. Dove prevale l'immunità, viene meno la comunità». (p.37)

E dove viene meno la comunità: «Si muore soli. In una solitudine diversa da quella che accompagna pur sempre gli ultimi momenti» (pp.76-78). Si muore da soli non tanto – o non solo – perché non vi è più stata possibilità di elaborare il lutto attraverso riti e gesti, quanto, piuttosto, perché la morte è stata resa anonima e discreta, distante ed anestetizzata, esattamente come si trattasse di un *virus*: «I morti non devono disturbare la città dei vivi» (p.78). Con freddezza e amarezza l'autrice osserva che:

«Più o meno tacitamente la morte è sempre stata considerata un contagio [...] Ma oggi la morte rappresenta a tal punto un pericolo per la vita, da scomparire dietro le quinte della scena pubblica. Non è tanto una rimozione esistenziale, quanto una negazione politica. Nell'attuale cultura igienizzante la morte deve essere ripulita, disinfettata, sterilizzata – fino a venire scongiurata e negata» (p.79).

Non si tratta di un atteggiamento eccezionale a seguito della pandemia ma, al contrario, di un lungo percorso di negazione che caratterizza sin nel midollo la morale capitalistica: la morte non è solo scandalo, ma immagine della perdita economica assoluta, dell'assolutamente improduttivo. La morte va dunque combattuta, negata, respinta, occultata al pari della vecchiaia:

«Si lotta per allungare la vita, ma poi non si sa che cosa fare della vecchiaia e dei vecchi, privi ormai del prestigio di un tempo, ridotti a un peso morto. La “casa di

¹² D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

riposo” non ha nulla di riposante, ma è piuttosto uno spazio vuoto in cui la vecchiaia viene segregata e liquidata» (p.80).

Per Di Cesare allora: «sovrano è chi protegge dalla conflittualità diffusa lì fuori, chi biocontiene e salvaguardia» (p.28). Non c’è dunque da stupirsi se l’atteggiamento del cittadino è riassumibile «nella formula *noli me tangere*. [...] Persone, corpi, idee devono poter esistere, muoversi, esprimersi, senza essere toccati. [...] Non si chiede partecipazione; si pretende invece protezione» (p.33). Ma se l’unica preoccupazione politica è ormai quella della sicurezza, del controllo, del distanziamento e del non essere toccati, questo implica che sono il terrore e la paura ad essere lo sfondo ontologico della *polis* immunitaria. Ed infatti l’autrice ricorda che se: «la paura domina gli animi, allora con la paura è possibile dominare gli animi altrui. [...] Il terrore è diventato un’atmosfera. Ciascuno è consegnato al vuoto planetario, esposto all’abisso cosmico» (pp.44-45) e all’abbandono. Viene qui in mente la seconda fredda ed oscura strofa di *Menons Klagen um Diotima* di F. Hölderlin. Come nei versi del poeta, anche nell’evento epocale ed immunitario della pandemia l’uomo appare definitivamente domato, tenuto in pugno, senza possibilità di fuga, in un confino pauroso e asfissiante. Rimangono dei vuoti sorrisi mentre si assiste a canti freddi ed impotenti. Nella notte dei demoni e del *virus* all’uomo non resta che assopire in silenzio:

Sí, non giova nemmeno, o dèi di morte! una volta che voi
Lo tenete e lo avete in pugno l’uomo domato,
Quando, o malvagi, giù nell’orrida notte lo avete preso,
Non giova tentare la fuga o furiare contro di voi,
O anche pazienti vivere nel pauroso confino
E con sorrisi ascoltare il vostro frigido canto.
Se così ha da essere, scorda il tuo bene, e assopisciti zitto!¹³

Come osservato da Furio Jesi a proposito di Hölderlin, nei successivi versi di *Menons Klagen um Diotima* è possibile tuttavia seguire «il passaggio dalla disperazione determinata dall’abbandono a una serenità raggiunta nel ritrovare entro l’essere abbandonati misteriose forze guaritrici»¹⁴. Ed il poeta è colui che vagando «desto entro la notte»¹⁵ ritrova nell’abbandono la lingua di una guarigione. Una lingua che è genuina solo nella misura in cui riesce ad elaborare «un’idea adeguata di commozione»¹⁶. Ma quale poesia nell’epoca della pandemia? Quali immagini guaritrici e quali lingue della commozione nella notte immunitaria?

3. Dal coabitare al cospirare.

Per trovare la guarigione e la commozione Di Cesare invita a percorrere un sentiero oggi giorno stretto e tortuoso che conduce oltre «i muri patriottici, le frontiere boriose e violente dei sovranisti» (p.24), ma anche oltre i limiti delle democrazie immunitarie. La pandemia testimonia cioè «l’impossibilità di salvarsi – *se non con l’aiuto reciproco*» (p.24, corsivo nostro), se non attraverso la scoperta di quella specifica convivenza che non «significa vivere l’uno accanto

¹³ F. HÖLDERLIN, *Poesie*, Mondadori, Milano 1971, pp. 259-261.

¹⁴ F. JESI, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del ‘900*, Nottetempo, Milano 2018, p. 229.

¹⁵ *Ivi*, p. 230.

¹⁶ A. CAVALLETTI, *Mitologia e giustizia*, in F. JESI, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del ‘900*, Nottetempo, Milano 2018, p. 25.

all'altro» ma è «vivere *con* l'altro in un rapporto di effettiva reciprocità»¹⁷. Il che significa «*coabitare* con il resto della vita in ambienti complessi, che si sovrappongono e si incrociano» (p.89, corsivo nostro). In *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, sulla scorta delle riflessioni di Arendt e Heidegger, Di Cesare ha definito il coabitare un *essere-con* che precede ogni vincolo politico. Il coabitare rimanda cioè ad una condizione che anticipa ogni radicamento al suolo, che revoca ogni proprietà archetipica dei luoghi e che prelude ad un «modo altro di essere al mondo»¹⁸:

«Ben prima di stringere ogni contratto, ciascuno è sempre vincolato all'altro, ineluttabilmente legato ai tanti altri, mai conosciuti, mai scelti, dai quali dipende la sua esistenza e il cui esistere, per converso, chiede di essere preservato e difeso. Al di là di ogni possibile senso di appartenenza. Coabitare la terra impone l'obbligo permanente e irreversibile di coesistere con tutti coloro che, più o meno estranei, più o meno eterogenei, sulla terra hanno uguali diritti. Si può scegliere con chi convivere [...] ma non si può scegliere con chi coabitare».¹⁹

In un certo senso si potrebbe dire che il coabitare circoscrive una dimensione terza – quello dello straniero residente – tra il radicamento al suolo e lo sradicamento dal mondo della giustizia e degli affetti. Concetto-soglia, cifra poetica e commovente di un inappropriabile, il coabitare è, per certi versi, *la forma messianica dell'abitare*: «In un mondo attraversato da esili coabitare significa condividere la prossimità spaziale in una convergenza temporale dove il passato di ciascuno possa articolarsi nel presente comune in vista di un comune futuro»²⁰. Prima dello Stato, del *nomos* o del contratto sociale, l'uomo si trova già da sempre gettato e straniero in un mondo che non gli appartiene e che non può scegliere, ma in cui si trova anche già da sempre ospitato, immerso e appassionato tra gli affetti, gli usi, i corpi, i pensieri, le aperture e i gesti di innumerevoli altri in un rapporto complesso e stratificato che coinvolge infinite vite al di là degli spazi – vicini o lontani – e dei tempi – passati o venturi. «L'etica sta nel soggiorno umano sulla terra»²¹; coabitare è lo stile, la forma o la maniera di quest'etica. Ma se questo è comprensibile rispetto l'esistenza umana, cosa può invece significare coabitare con un *virus* letale che soffoca l'esistenza nello stesso momento in cui costringe a distanze immunitarie e alla solitudine del confino?

Come in *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, anche in *Virus Sovrano? L'asfissia capitalistica* Di Cesare propone di «ripensare l'abitare, che non è un sinonimo di avere, possedere, bensì di essere, di esistere» (p.24), ma i termini di questa relazione ad un inappropriabile vengono ulteriormente ripensati alla luce dell'evento epocale della pandemia. Coabitare non «significa essere radicati nella terra, *bensì respirare nell'aria. Lo avevamo dimenticato. Esistere è respirare*» (p. 25, corsivi nostri). E infatti se proprio si dovesse circoscrivere la questione fondamentale del saggio di Donatella di Cesare, la si dovrebbe indicare proprio nel respiro; meglio, nel respirare insieme, nel cospirare – in opposizione all'asfissia della politica divenuta *governance*. Ed anzi, se il *coabitare* rappresenta la condizione umana che precede e revoca «la mitologia dell'origine»²² e del radicamento, il *cospirare* rappresenta l'operazione fondamentale attraverso cui accedere ad una diversa relazione con i mondi e con gli ambienti che revochi sin dal principio l'asfissiante

¹⁷ D. DI CESARE, *Buber e l'utopia anarchica della comunità*, in M. BUBER, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Marietti, Genova-Milano 2009, p. 23.

¹⁸ D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 259.

¹⁹ *Ivi*, pp. 254-255.

²⁰ *Ivi*, p. 255.

²¹ *Ivi*, p. 253.

²² *Ivi*, p. 259.

“mitologia del progresso”, con i suoi corollari di sfruttamento, dominio, lavoro, controllo immunitario etc. Se nel coabitare si trattava di articolare un’etica del soggiorno e dell’ospitalità tra gli uomini, nel cospirare si tratta di sviluppare un’etica della convivenza e della sovrapposizione tra gli ambienti, i mondi, i tempi, le specie. Nel respiro appare cioè l’unità e la ritmicità di tutto il vivente:

«È l’esistenza che viene fuori, che si decentra, migra, ispira l’alito del mondo e lo espira, lo proietta fuori di sé, s’immerge e riemerge, partecipando così alla migrazione e alla trasformazione della vita. Questo non vuol dire andare alla deriva nel cosmo. Il respiro che torna, quel movimento ritmico che scandisce il nostro essere nel mondo, suggerisce che siamo tutti estranei, ospiti provvisori, migranti rinviiati l’uno all’altro, stranieri residenti». (p. 25)

D’altro canto già Walter Benjamin si chiedeva se: «Non sfiora forse anche noi un soffio dell’aria che spirava attorno a quelli prima di noi?»²³ e concludeva osservando che: «Se è così, allora esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una debole forza messianica»²⁴. Ed è proprio questa debole forza messianica che Di Cesare intende ritrovare nella storia dell’asfissia e del respiro; racconto che, a ben vedere, è anche quella dell’apocalittico e del messianico, della fine e della redenzione, dell’infranto e del riparato. In questo senso la storia dell’aria e della perdita di innocenza del respiro è ben più lunga dell’improvviso scatenarsi della pandemia. A tal riguardo l’autrice ricorda l’utilizzo «sempre più esteso e sofisticato di gas e veleni» (p.85) in ambito bellico, richiama l’atmoterrorismo di Peter Sloterdijk e l’ipotesi dell’aria come nuovo campo di battaglia di Hermann Broch, infine cita Paul Celan che in *Il meridiano* denunciò lo sterminio dell’aria e, nel raccogliere «il rantolo delle vittime» (p.86), promosse il riscatto del respiro nella poesia. Una precisa archeologia del respiro e della sua contaminazione attende ancora di essere scritta; per ora a questa breve lista si deve aggiungere proprio la pandemia di Covid-19. Infatti, come scrive Di Cesare: «Doveva giungere un virus maligno per imporre una pausa. Impossibile non pensare da subito a questo paradosso bizzarro e tragico: riprendiamo fiato, respiriamo un pò, ma solo per il pericolo imminente» (p. 19) rappresentato da un virus che, per un altro verso, «sembra però stagliarsi sullo sfondo di un’inquietante continuità» (p.86) con l’asfissia quotidiana del sistema capitalistico.

4. Apocalisse e tempi messianici.

L’evento pandemico circoscrive cioè una soglia, un territorio ambiguo tra pausa e accelerazione, respiro e asfissia, guarigione e malattia, solidarietà e immunità. In *Grammatica dei tempi messianici* Di Cesare aveva espresso con chiarezza che «Orrore e consolazione si intrecciano nelle visioni messianiche in cui vengono immaginati i giorni del Messia e quello finale, il giorno del Signore, che scuoterà tutto dalle fondamenta». Allo stesso modo è nell’orrore dell’asfissia che occorre ritrovare una tensione messianica che faccia del respiro un gesto solidale e ritmico, comune e salvifico; un gesto in grado di non mancare l’appuntamento con le generazioni passate e venturose, con gli ambienti che dimoriamo e che ci ospitano, con i mondi che popoliamo e ci abitano. Questione tanto più urgente in un contesto come quello attuale in cui, come recentemente osservato

²³ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 23.

²⁴ *Ibidem*.

da Marcello Tarì, l'apocalisse sopraggiunge senza tocco messianico e, dunque si riduce «al racconto di una fine spaventosa del mondo e dell'umanità, senza vie d'uscita, senza redenzione, senza salvezza. Si può solo tentare di differire la fine il più possibile venendo a patti col 'mondo', cioè accettando l'assoggettamento alle potenze secolari»²⁵.

Ed infatti anche per Di Cesare siamo «i primi a dover pensare di essere forse gli ultimi» (p. 17); lo si vede nel collasso ambientale, lo si osserva nell'impotenza con cui, di volta in volta, si subiscono la catastrofe sociale, quella economica, poi politica ed ormai anche sanitaria. «Sembra non esserci più riscatto, né riparazione, né salvezza. [...] Le sofferenze subite nel presente non trovano promessa di risarcimento nella giustizia a venire» (p.17); oltre che senza alternativa si è ormai letteralmente senza fiato, gettati in un'apocalisse senza fine. Irrespirabile l'aria delle metropoli, ansimanti i lavoratori «costretti a ritmi alienanti» (p.21) per seguire l'accelerazione produttiva. Chi si ferma è irrimediabilmente escluso dalla «vorticoso economia del tempo» (p.20). Un'economia in cui si è solo apparentemente liberi e sovrani dal momento che «l'obbligo della produzione, l'ossessione del rendimento fanno sì che subdolamente libertà e costrizione finiscano per coincidere» (p.20). E dove libertà e costrizione divengono indiscernibili, accelerazione e inerzia finiscono per combaciare e la «rapidità precipita nella stasi» (p.20). Infatti, se per un verso la smania della realizzazione obbliga ad assecondare «il battito convulso del mondo lanciato ad alta velocità» (p.20), per un altro verso è questo stesso movimento a rende la vita estranea a sé stessa, eccentrica rispetto la propria storia, il proprio mondo, la propria *polis*. Espropriati del tempo ci si muove in un'eterno ritorno del medesimo in cui il domani è identico a ieri: tutto è fermo, identico, soffocante. L'asfissia capitalistica è cioè il momento in cui il divenire accelerato ed agitato implode – o si piega – nella quiete mortifera del sempre uguale. Se apocalittico è questo eccezionale movimento di eterno ritorno che definisce tanto la sistematicità del processo produttivo, quanto la normalità dell'atmosfera panica ed immunitaria – e che dunque sottrae il respiro, disperde le voci, riduce al silenzio e all'asfissia –, messianico è quel movimento che, nell'estremo limite della catastrofe, interviene per spezzare la ciclicità restituendo fiato, parola, giustizia. Sempre in *Grammatica dei tempi messianici* Di Cesare aveva scritto che:

«L'immagine dell'eterno ritorno, la ripetizione dell'uguale è il mito angosciante e infernale che deve essere spezzato, interrotto. La redenzione è questa interruzione. [...] Non c'è giorno, non c'è ora, non c'è istante in cui non possa irrompere l'avvenire, redimendo il tempo dal suo corso ciclico e aprendo in quello squarcio l'eternità».²⁶

Se non esistono date e luoghi per l'irrompere del messianico è perché tutti gli istanti e tutti i luoghi lo possono ospitare. Ed infatti, poco prima del brano appena citato, Di Cesare riporta un suggestivo passo tratto da Talmud b., *Sanhedrin* 92b: «che si spezzi il respiro di coloro che calcolano la fine»²⁷. Curioso ribaltamento di prospettiva: vi si potrebbe leggere un invito a spezzare il fiato alla logica del calcolo e del governo della catastrofe prima che siano proprio il calcolo, l'amministrazione e la minacciosa atmosfera di insicurezza a levare il respiro. Ed infatti del medesimo tenore sono anche alcune riflessioni che Di Cesare dedica, in *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, proprio al calcolo della fine dei tempi e della gestione della catastrofe:

²⁵ M. TARÌ, *La falsa apocalisse, e la vera*, in *Qui e Ora*, n. 33, Marzo 2020, <https://quieora.ink/?p=4010>.

²⁶ D. DI CESARE, *Grammatica dei tempi messianici*, Giuntina, Firenze, 2011, p. 40.

²⁷ *Ivi*, p.39.

«L'alba del terzo millennio è caratterizzata da un'enorme difficoltà di immaginare il futuro. Si teme il peggio. [...] Non a caso si moltiplicano a ritmo esasperato sondaggi, congetture, previsioni. Va scorta qui la volontà di dominare il 'futuro peggiore', di controllarlo con il calcolo. È questo il sigillo e il contrassegno della nostra epoca, dove il tempo che viene è la minaccia che incombe nel cielo inquinato» (pp. 14-15)

Ed anzi, la sola tremenda novità rispetto le apocalissi del passato è che la fine del mondo, da fatto cosmologico, assurdo ora a fatto storico e dannatamente concreto:

«Questo, però, c'è di nuovo: l'imminenza della fine ha per noi, che viviamo nel terzo millennio, un carattere storico. Non più cosmologico. La certezza storica della fine dà il timbro a un'epoca che si delinea in uno scenario apocalittico dove mancano risonanze teologiche e promesse politiche. [...] Il male che viene si annuncia nella corsa di un'umanità che lotta ormai contro la propria autodistruzione». (p.16)

In questo disastro annunciato – in cui, del resto, si palesa la disfatta di quella politica che «priva di slancio, concentrata sul presente senza domani, procede di emergenza in emergenza, tentando di assecondare gli eventi» (p. 18) – tramonta, insieme all'idea di progresso, anche «la fiducia che sia possibile incidere sul corso degli eventi» (p. 17). Come spezzare dunque il respiro alla macchina apocalittica dell'asfissia? Come «interrompere la folle corsa, evitando, però, il salto autodistruttivo? Come arrestare l'ingranaggio malefico che vampirizza il nostro tempo e rovina le nostre vite?» (p. 21). Ancora una volta può essere utile tornare a *Grammatica dei tempi messianici* e, più precisamente, ad un frammento che è interessante rileggere proprio nella prospettiva offerta da *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*. Il passo tratto da Talmud b., *Sanhedrin 97b* recita: «non ci è stato forse insegnato che tre cose arrivano all'improvviso: il Messia, un'idea brillante e la puntura di uno scorpione?»²⁸. È un passo potente e suggestivo in cui l'arrivo del Messia viene equiparato all'improvvisa e velenosa puntura di uno scorpione; a testimonianza, ancora una volta, che lì dove improvvisamente cresce il pericolo, il veleno e, più in generale, la catastrofe, lì si deve trovare anche la forza – o la resistenza – per veder crescere ciò che salva, cura e guarisce. Non può dunque anche la pandemia rivestire lo stesso ruolo della puntura dello scorpione nella grammatica dei tempi messianici? Tracce di questa politica messianica sono presenti anche in *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, lì dove Di Cesare scrive che:

«Il virus imprevisto ha sospeso l'inevitabile del sempreguale, ha interrotto una crescita divenuta nel frattempo un'escrescenza incontrollabile, senza misura e senza fini. Il segnale sarà avvertito? La violenta pandemia sarà anche la chance per cambiare? Il coronavirus ha sottratto i corpi all'ingranaggio dell'economia. Tremendamente mortifero, è però anche vitale». (pp. 12-13)

Anziché «indugiare in un rapporto catastrofico con la catastrofe, occorre considerare l'esigenza che la pandemia globale ha portato alla luce» (p. 88); occorre cioè sviluppare un'idea politica che sappia cogliere nell'irrespirabile aria del capitalismo e nel catastrofico rallentamento imposto dal virus la *chance* per una nuova maniera dell'abitare e del respirare. E, d'altro canto, non solo la redenzione arriva improvvisa come la puntura di uno scorpione, ma irrompe anche con la forza di un'idea brillante. Una buona traiettoria per pensare questa idea brillante sembrano indicarla due autori citati da Di Cesare, Déborah Danowski ed Eduardo Viveros de Castro, i quali concludono il

²⁸ *Ibidem*.

loro *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine* scrivendo che:

«Parlare della fine del mondo non significa parlare della necessità di immaginare un nuovo mondo al posto di quello presente, ma un nuovo popolo; il popolo che manca. Un popolo che crede nel mondo e che lo dovrà creare con ciò che gli lasciamo del mondo».²⁹

5. *Post scriptum*: il respiro che viene.

Non c'è – e non per colpa dell'autrice – in *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica* un capitolo specificatamente dedicato a questo 'popolo che manca', che ripara e redime, che cospira e coabita. A ben vedere però, più che una disdetta, è una fortuna dal momento che proprio il respiro di cui parla Di Cesare è tornato a soffiare forte anche fuori dalle pagine dei libri. Infatti, pochi giorni dopo la pubblicazione del saggio di Donatella Di Cesare, il mondo si sarebbe fermato attonito e commosso sulle parole strozzate di George Floyd: *I can't breathe*. Qualche giorno più tardi, negli Stati Uniti messi anch'essi in ginocchio dalla pandemia, il popolo che manca era già intento a creare le basi di una vasta e nuova politica del respiro; testimonianza indelebile che la richiesta di giustizia sfida, oltre che la repressione, anche la paura del contagio.

²⁹ D. DANOWSKI, E. V. DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017, pp. 256-257.