

“VIA D’USCITA DALLE MACERIE”  
Ciclo di seminari e lezioni 2014  
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – Scuola di Roma  
13-15 maggio 2014: *Apocalissi culturali*

Relazione di Eleonora Piromalli

Al tema generale delle *Apocalissi culturali* è stato dedicato il quinto e ultimo ciclo di incontri tenuti presso l’*Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – Scuola di Roma* nell’anno 2014. I lavori si sono aperti il 13 maggio con la relazione del professor Roberto Esposito sul tema *Cose, persone, corpi* (moderatore del dibattito il professor Massimiliano Biscuso), e, dopo la giornata del 14 maggio dedicata all’esposizione da parte dei borsisti dei loro progetti di ricerca, sono proseguiti con l’intervento del professor Paolo Virno su *Apocalissi culturali e stato di eccezione* (moderava il dibattito il professor Paolo Vinci).

Roberto Esposito, nella sua relazione, ha preso le mosse da una ricostruzione di come i concetti di *cosa* e *persona* vengono definiti all’interno del diritto romano. La distinzione di questi due termini costituisce uno degli aspetti fondamentali dell’ordinamento giuridico romano. La relazione tra di essi si articola, innanzitutto, come un rapporto di reciproca definizione in negativo: la *cosa* è ciò che non è una *persona*, e la *persona* è ciò che non è una *cosa*. Tra *cose* e *persone* intercorre inoltre una relazione di dominio strumentale: la *cosa* appartiene alla *persona*, e *persona* è colui che possiede *cose* ed esercita un dominio, una disposizione strumentale, su di esse. A questo proposito, Esposito cita Borges: le cose, in questa prospettiva, rappresentano «taciti schiavi al servizio delle persone». Tant’è vero che dal concetto di *cosa*, considerato in questa accezione, è rapido il passaggio a quello di *beni*, di patrimonio: le *cose* sono, nel mondo della Roma antica come ancora oggi, considerate quali entità dotate di significato per quanto concerne “l’aver”, ma non per quanto riguarda “l’essere”. L’essenza delle *cose*, quindi, sembra esaurirsi nella loro qualità di essere oggetti di possesso da parte delle *persone*.

Non, però, da parte di tutte le persone, o quantomeno non nella stessa misura: i rapporti delle persone con le cose portano con sé rapporti delle persone con le persone, che sono andati definendosi storicamente sotto il segno del dominio: chi possiede più cose è anche chi, in tempo di guerra come in tempo di pace, può esercitare un dominio su chi possiede di meno. La relazione di dominio tra le persone giunge all’estremo nel caso della schiavitù, in cui è una persona a venire ridotta allo stato di cosa, a possesso di un’altra persona. Nel diritto romano gli schiavi erano infatti denominati *res corporales*, “cose dotate di corpo”, e il loro status non si distingueva di molto da quello di altri esseri umani che, allo stesso modo, dovevano sottostare giuridicamente al dominio assoluto o pressoché tale di altri esseri umani: debitori insolventi, figli, mogli. In tutti questi casi, dunque, si tratta di soggetti umani deprivati della loro autonomia, di esseri in bilico tra il regime delle *persone* e quello delle *cose*. Il “dispositivo giuridico” mette in atto una particolare forma di “efficacia performativa”: alcuni soggetti sono personalizzati, possono cioè fregiarsi del nome di persona, mentre altri sono reificati, trascinati nel regno delle cose.

La categoria di persona, che a prima vista sembra attestare l’appartenenza al mondo umano di coloro ai quali viene attribuita, cela dentro di sé, in realtà, un’ambiguità costitutiva ed evidente fin dalla sua etimologia: la *persona* è innanzitutto *maschera*, e, in conseguenza di questo, attiva sui soggetti peculiari processi di depersonalizzazione. Come infatti la maschera stabilisce un eludibile scarto tra le reali fattezze di chi la indossa e l’immagine che al posto di essi appare agli osservatori esterni, allo stesso modo lo status di *persona giuridica* non garantisce al singolo una condizione univoca e dotata di stabilità: tale condizione, al contrario, varia in base ai rapporti economici del soggetto con gli altri soggetti, nei termini del dominio che può esercitare (o a cui può venire sottoposto) chi disponga o non disponga di beni materiali. La *persona*, come la *maschera*, separa gli uomini gli uni dagli altri e il singolo soggetto da se stesso, in quanto quest’ultimo finisce per auto-percepirsi in base a tale categoria economicamente mediata. Questo diviene evidente nelle società cetuali del diciottesimo secolo, in cui,

spiega Esposito, le differenze giuridiche tra i vari ceti sottintendevano diverse “soglie di umanità”, gerarchicamente ordinate in base alla loro maggiore o minore vicinanza con un il concetto di essere umano.

L’auspicio che Esposito formula a questo punto, per indebolire i rapporti di dominio trasmessi attraverso il possesso sulle *cose* e la misura di inautenticità e antinomia intrinseca nel concetto di *persona*, è che si giunga a una riformulazione dei concetti di *persona* e *cosa*. La *cosa*, difatti, nel suo nucleo è ciò che “non è oggetto”: mentre il termine *oggetto* deriva dal latino *dicere*, “gettare contro”, e, come nell’omologo tedesco *Gegenstand*, sottintende una relazione di contrapposizione tra il soggetto e la materialità che si conclude con il dominio del primo, il termine *cosa* deriva da *causa*. “Causa”, ossia ciò che ci sta a cuore, ciò che costituisce il cuore più profondo di una questione (come nel tedesco *Sache*) e che richiama all’azione (la *res* latina che, come nell’espressione *res publica*, indica un’entità che è di tutti e per cui il contributo di tutti è necessario, o il greco *pragma*). Questo nucleo più profondo del termine *cosa*, che lo differenzia dalla categoria “dominata” e “devitalizzata” dell’*oggetto*, è ciò che va ripreso per emancipare l’idea di cosa da un’esclusiva connotazione giuridica ed economica, riferita unicamente all’*avere*, e rivalutare in essa anche la dimensione dell’*essere*. Chiedersi cosa è una cosa, prima che a chi appartiene: questo andrebbe fatto. Una simile mossa si pone in contrapposizione anche alla riduzione della cosa a merce, che è un portato della sua caratterizzazione esclusivamente economica e giuridica. Due sono le condizioni per cui una cosa può essere ridotta a merce:

1. la sua vita deve essere pensata di durata effimera, destinata a finire;
2. essa deve rappresentare un equivalente funzionale, interscambiabile con altre cose dello stesso tipo e valore.

Per negare queste due condizioni, e giungere dunque a un concetto di cosa improntato all’*essere*, Esposito propone di recuperare e difendere il carattere di durata e di stabilità delle cose: l’affetto verso le cose, il legame particolare che gli esseri umani possono stabilire con alcune di esse, il loro farsi depositarie di ricordi ed evocatrici di esperienze e desideri. Per giungere a questo, però, potrebbe essere necessario un mutamento di paradigma anche rispetto a una terza categoria, quella di *corpo*: come anche nel diritto romano, il *corpo* è assimilato alla *persona* piuttosto che alla *cosa*, ma nel diritto e nell’etica contemporanee sono molte le domande sullo status di esso in particolari situazioni e fasi della vita. Cosa sono i cadaveri o gli embrioni? Dove inizia e finisce la vita, dove il corpo smette di essere più simile alla persona e diviene più simile alla cosa? Esso, così sembra, rifugge a ogni troppo rigida categorizzazione sotto l’idea di *cosa* o sotto quella di *persona*. Anche rispetto al corpo, il processo da compiere è per Esposito nella direzione di una rivalutazione dell’*essere* a discapito dell’esclusiva enfasi sull’*avere*: quando “il corpo che ho” diventerà “il corpo che sono”, allora anche il rapporto tra le *persone* e le *cose* potrà essere rivisto al di là di rigide dicotomie e di una totalizzante logica dell’appropriazione.

Alla relazione di Roberto Esposito è seguita una partecipata e interessante discussione, con domande che, sempre mantenendo un’adeguata pertinenza ai temi trattati nell’esposizione, riguardavano gli ambiti del diritto, della rappresentazione del corpo delle donne, del rapporto odierno con le nuove tecnologie che sembra comportare un dominio delle *cose* sulle *persone*.

Il 15 maggio si è tenuta la relazione del professor Virno sul tema *Apocalissi culturali e stato di eccezione*. Paolo Virno ha preso le mosse dal rimarcare, di contro al discorso “neutralizzante” prevalente, il significativo statuto filosofico delle opere più importanti di Ernesto De Martino, solitamente identificato come antropologo. Per Virno, quello di De Martino rappresenta un «materialismo storico dalle spalle larghe, che accoglie in sé e imposta altrimenti i problemi più intricati della filosofia moderna», come quelli riguardanti la definizione della natura umana e l’identificazione degli elementi di contingenza nell’accadere storico.

Nello specifico, De Martino propone un concetto di *storia naturale* che, in questa specifica accezione, riesce a tener conto adeguatamente tanto degli elementi di invarianza della natura umana quanto della contingenza storica; in tal modo, tale concetto supera le aporie sia della prospettiva dei “naturalisti senza storia”, che, nell’enfatizzare unicamente gli elementi di permanenza della natura umana,

perdono di vista proprio quest'ultima, perché non ne colgono il fondamentale carattere trasformativo; sia del polo opposto costituito dagli "storicisti senza natura", che, nel prestare attenzione solo alla contingenza storica, precludono alla loro vista quell'elemento di invarianza necessario a una piena comprensione dell'accadere storico stesso.

La storia naturale, per De Martino, si configura quindi come un intreccio tra *storia* e *metastoria*, dove per *metastoria* si intende ciò che esula dal mutamento storico, ciò che ne costituisce la base permanente. Assai interessante è qui il richiamo che Virno compie al saggio giovanile di Th. W. Adorno *L'idea di storia naturale* (1932), in cui il pensatore francofortese, per porre in evidenza le dinamiche irrazionali che strutturano il capitalismo, descrive tanto la storia quanto la natura in base ai loro caratteri fondamentali, enfatizzandone la specificità (mutamento e trascendimento la prima, immutabilità e identità la seconda) ma comprendendone, al contempo, l'intreccio pratico-sociale.

Il tema delle apocalissi culturali, in De Martino, si articola su un doppio binario, heideggeriano e kantiano: la crisi che consiste in un'*apocalisse culturale* è tanto una crisi della presenza (con cui egli traduce il termine heideggeriano *Dasein*), quanto una crisi dell'autocoscienza, dell'unità dell'io, esemplificata dall'io-penso kantiano.

Tanto ne *Il mondo magico*, quanto in scritti più tardi come le raccolte *La fine del mondo* e *Storia e metastoria*, De Martino attraverso il suo concetto di apocalissi culturali svolge una critica alla concezione per cui l'unità dell'autocoscienza rappresenterebbe la condizione di possibilità di ogni nostra esperienza, comprese le esperienze di crisi individuale o collettiva, e, in quanto tale, non sarebbe, essa stessa, soggetta a crisi o catastrofi. L'*apocalisse culturale* rappresenta infatti uno stato di crisi radicale che coinvolge le stesse condizioni di possibilità dell'esperienza umana, siano esse intese nella forma dell'unità dell'io kantiana o del *Dasein* di Heidegger. In tale situazione, per effetto di un processo di crisi collettiva o individuale, si verifica una regressione dell'essere umano allo stato dell'antropogenesi: ossia a quella soglia originaria di iniziale emersione dei caratteri umani dall'ambito inarticolato del non-umano, la soglia preistorica della formazione dell'io autocosciente e autoconsistente. Il *Dasein*, come anche il carattere individuato dell'io, nel "mondo magico" della preistoria (abitato, nella percezione umana, da potenze oscure e misteriose), vacilla, e può stabilizzarsi solo attraverso uno sforzo individuale e collettivo di auto-demarcazione. Ciò che è notevole nella prospettiva di De Martino (la quale, possiamo notare, richiama alla mente sotto molti aspetti quella delineata da Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'illuminismo*), è che la natura umana è caratterizzata da una mai estinta attualità dell'antropogenesi: quest'ultima non rappresenta cioè uno stato definitivamente archiviato nel passato del genere umano, ma torna a riproporsi, con varia intensità, nelle fasi di crisi della presenza, di apocalisse culturale, che possono presentarsi in ogni epoca storica.

A differenza delle *apocalissi psicopatologiche*, che rappresentano crisi senza più possibilità di ritorno, in quanto prive di mediazione e di possibilità di ricomposizione, le *apocalissi culturali* sono crisi in cui gli esseri umani, pur nella loro situazione di perdita dei riferimenti consueti, trovano strumenti per esercitare un controllo e una «reintegrazione» sulla loro situazione di sperdimento.<sup>1</sup> In questo modo, essi possono giungere a una nuova e temporanea ristabilizzazione dei loro riferimenti e della loro presenza nel mondo: l'*apocalisse culturale*, intesa come crisi individuale o crisi di paradigma collettivo, ha sempre al suo interno la mediazione. Essa viene compiuta attraverso "rituali" che consentono di attraversare la crisi, superarla e ricostituire una temporanea stabilità di riferimenti e orientamenti. Il fondo della natura umana, quindi, consistente nella condizione per cui la soglia dell'antropogenesi va sempre di nuovo attraversata e riattraversata, emerge in primo piano nelle apocalissi culturali.

Se però nel mondo preistorico e antico, afferma Virno, i riti religiosi costituivano un'efficace "cura" alle crisi della presenza, permettendone una rapida remissione, nel mondo contemporaneo è sempre più difficile l'individuazione di soluzioni riparatrici di sicura e pronta efficacia. La "condizione media", nella modernità, è quindi quella della ricorrente crisi e ricostituzione della presenza, come

---

<sup>1</sup> Cfr. E. De Martino, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», n. 69-71 (1964), pp. 105-141.

anche dell'unità dell'Io: la crisi della presenza non è più uno *stato di eccezione*, bensì costituisce la normalità della nostra condizione quotidiana. Come spesso ripetuto nella teoria politica degli ultimi anni, "lo stato di eccezione si è fatto permanente", si è cronicizzato. Esso, nella prospettiva delle apocalissi culturali, non è però qualcosa di monopolistico, ossia proclamato dallo Stato o da un potere sovrano, bensì è collettivo e universalmente condiviso. Questo, sostiene Virno, può rappresentare la chiave per fare, dell'esperienza dell'eccezione e della crisi, un principio critico contro l'oppressione comportata dalla forma-Stato: si tratta cioè di valorizzare la crisi della presenza come possibilità di critica sociale antagonistica, in quanto sottratta al monopolio di un potere sovrano e svincolata, conseguentemente al suo rappresentare uno stato di eccezione, da norme imposte da parte di autorità politiche sovraordinate. L'auspicio di Virno è quindi per una torsione della crisi in senso antagonistico e incentrato sulla creatività individuale libera da norme eterodirette, capace di agire come veicolo di emancipazione sociale.

La lunga e stimolante discussione seguita alla relazione di Paolo Virno ha incluso domande che vertevano sul carattere necessario delle norme e delle regolazioni in società complesse, sulla concreta possibilità del prodursi di una valorizzazione della crisi in senso antagonistico, e sul ruolo della