

GIUSEPPE REALE
DISTANZE E VICINANZE: POSTURE
MONDANE DAL TEMPO PANDEMICO

Sono stato davvero uno stupido a credere, poco fa,
che il corpo non fosse mai altrove,
che esso fosse un qui irrimediabile e si opponesse ad ogni utopia.
Il mio corpo, in effetti, è sempre altrove,
è legato a tutti gli altrove del mondo
e, in verità, è altrove rispetto al mondo.

Michel Foucault

La viralità pandemica è piombata nel nostro vissuto sociale e personale come un'interruzione inattesa, come la sospensione di un ciclo progressivo e di un ritmo serrato ed ha liberato l'eco di antiche paure, che la modernità scientifica e la postmodernità dubbiosa avevano sepolto sotto granitiche certezze e dietro mura di separazione. Questo campo dinamico di eventi da derubricare e di significati d'apprendere ha coniato una sintassi della paura, in cui a testimonianza dell'epocalità dei fatti si è fatto ricorso a nuove parole con antichi significati nel tentativo di raccontare l'incredibile. Proprio inseguendo il tracciamento linguistico si possono ravvisare gli slittamenti di una realtà mutante, grazie alla capacità generativa dell'espressione verbale, che è lo spartito del racconto di una situazione mai tanto liquida. Nella generale vorticosità dei cambiamenti, esposti in modo inatteso all'accelerazione dall'evento pandemico, le parole sono tracce di mondi a confronto, capaci di riepilogare provenienze ed ingenerare cambiamenti: ecco perché inseguirle è possibilità di interpretazione! Sotto questo profilo è innegabile che un crocevia di accumulo ha riguardato la sintassi corporea, che è di per sé espressione di una visione antropologica; il corporeo, infatti, è una sfera pluridimensionale, molte volte relativizzata a favore di un'interiorità tutta spirituale a significare un di più metafisico e religioso rispetto alla nuda evidenza delle forme. La pandemia ha indotto, invece, ad un'antropologia tutta

corporea e non per un bieco appiattimento materialistico, ma come evidenza di sostanziale precarietà, come essenzialità del qui ed ora prima di ogni ulteriore gioco del rinvio a dimensioni ulteriori e/o parallele in un perenne esercizio dello slittamento significativo. Il corporeo e l'epidermide del confine intraumano sono protagonisti della società pandemica, non come dimenticanza di desiderio di infinitezza, ma come sfera di comune appartenenza e destino. In fondo, anche nella cultura cristiana matrice dell'occidente secolare, il passaggio dalla classicità all'evo del *Regnum Dei* è tutto impostato sull'eresia del Dio In-carnato e del Risorto corporalmente: "appena scesi a terra, videro un fuoco di brace con del pesce sopra, e del pane. Disse loro Gesù: "Portate un po' del pesce che avete preso ora". Allora Simon Pietro salì nella barca e trasse a terra la rete piena di centocinquantatré grossi pesci. E benché fossero tanti, la rete non si squarciò. Gesù disse loro: "Venite a mangiare". E nessuno dei discepoli osava domandargli: "Chi sei?", perché sapevano bene che era il Signore. Gesù si avvicinò, prese il pane e lo diede loro, e così pure il pesce. Era la terza volta che Gesù si manifestava ai discepoli, dopo essere risorto dai morti" (Gv 21,9-14).

La pandemia ha rimesso al centro delle nostre specifiche attenzioni l'epidermide della corposa umanità, come margine e confine di sensazioni, come emozionalità della stretta di un contatto, come possibilità di contaminare i vissuti nella tensione di un abbraccio; questi significati rituali, questa ripetuta ed inavvertita gestualità è stata interrotta ed esaltata, allo stesso tempo, nel momento della sua assenza e nel bisogno della sua reinvenzione. L'interruzione ne ha ricordato il valore intrinseco ed anche la compostezza della sua ripetizione; l'assenza ne ha elogiato il ricordo, ma ha anche rimarcato lo sforzo di significati altri per dire tale dilatata cessazione. Il nascondimento dei volti, l'assenza di labbra espressive, un palmo di mano racchiuso in un pugno, nasi incappucciati, abbracci di niente: sono tutte forme della distanza come protezione e come paura di attraversamenti di esistenze, di avvicinamento di vite private, ma che squarciano con nuove domande la sceneggiatura delle solite vicinanze. Se questa sfera protettiva è immediatamente emergente, tuttavia ve n'è una più interiore generata dall'esperienza pandemica, che potrebbe avere il valore di proporre questioni su un vissuto variegato, in cui il profilo corporeo sia accumulo di verità e geografia del vissuto.

1. *L'esistenza corporea come geografia del vissuto*

Un primo profilo di percorso è desumibile dal filone interpretativo dell'antropologia esistenziale, ma situato, tuttavia, nel contesto della complessità in atto, bisognosa di approdi di sintesi, che, senza vanificarne la pluralità degli approcci, trovi un linguaggio simbolico e categoriale per dire non solo, primariamente, l'unità semplificata della diversità, ma, soprattutto, la diversità declinabile ed intraunitaria. Nel contesto contemporaneo, con l'emersione di visioni plurime del vivere, bisogna "incrementare l'etica della possibilità, che può offrire una base più estesa per il miglioramento della qualità della vita sul pianeta e accogliere una pluralità di visioni della buona vita"¹. In tal senso, la determinazione corporea (*Leib*)², assunta come mappatura geografica dell'esistenza biografica, come simbolico accumulo di identità diversificate e di diversità identificanti, ne traccia un profilo di per sé in dialogo con gli elementi primari di ogni processo conoscitivo nell'atto della sua esplorazione mondana. Il corpo, dunque, come posizionamento nel mondo e come sintesi del mondo, senza alcuna volontà indiretta di dissoluzione della profondità psichica, che sola fa sì che un corpo non sia un simulacro³. È come se l'antropologia – esposta

- 1 Cfr. A. Appadurai, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 411: "Possiamo ora vedere come le forme della circolazione continuino ad interagire con la circolazione delle forme, a produrre configurazioni culturali nuove e previste nelle quali la località assume caratteristiche sempre nuove e sorprendenti, e poiché il processo di globalizzazione continua a generare nuove e complesse crisi di circolazione dobbiamo (...) essere mediatori, catalizzatori e promotori dell'etica della possibilità a fronte dell'etica della probabilità".
- 2 Sul tema della distinzione tra *Leib-Körper* in Husserl e Scheler cfr. G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 81-84; <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/corpo/erbuto.pdf> – accesso del 10.03.2021.
- 3 G. Cusinato, *op.cit.*, p. 81: "Vista l'importanza assunta nell'attuale dibattito filosofico dalla prospettiva *embodied* è utile considerare con più attenzione e senza pregiudizi le origini della distinzione fenomenologica fra *Leib* e *Körper*. È infatti abbastanza sorprendente come, ancora oggi, i maggiori studi sulla fenomenologia della corporeità diano per scontato che tale distinzione sia riconducibile a Husserl. Tale assunto è così radicato che non si sente il bisogno di verificarlo attraverso un confronto diretto con i testi di Scheler, tanto che, quasi sempre, la tematica viene esaurita in un confronto diretto fra Husserl e Merleau-Ponty. In realtà Merleau-Ponty conosceva bene Scheler, e la sua fenomenologia della corporeità è molto più vicina alle posizioni di Scheler che a quelle di Husserl. Ciò nonostante alcuni aspetti, particolarmente originali e radicali della posizione di Scheler, vanno ugualmente persi, come tutta una serie d'intuizioni sull'attività del *Leib* di

com'è al confronto con il prolungamento bionico, alla prova della filosofia della mente e delle neuroscienze – ripartisse da ciò che è evidenza di esistenza con la datità di un corpo nella sua ambivalenza di significato e di significante, di unità e pluriformità, di identità e di differenza, di essenza e assoluta accidentalità. D'altra parte, è indicativo che il lessico del racconto di sé è prioritariamente bios-grafico (βιογραφία), ovvero alla ricerca di una scrittura di vita, in cui si richiama sia l'autodeterminazione di sé ma anche il pentagramma dato delle condizioni date dal βίος.

È da tale posizionamento categoriale che, in secondo luogo, sembra opportuno sottolineare, sulla scia anche qui di diffuse riflessioni filosofiche, la rilevanza dell'attitudine alla cura, come spazio semantico e teoretico – più ampio dell'efficacia terapeutica, che, non a caso, è intervento dettato da metodi e procedure, che, invece, non ispirano la creatività immaginifica di una visione volta ad un allargamento di orizzonti e ad un guadagno conoscitivo sulla vita. Su questo aspetto una diffusa letteratura disegna i territori di confine e gli ambiti di epistemica differenza tra ciò che definisce un intervento funzionale e ciò che, invece, si va configurando come una pratica filosofica con una cura riflessiva ed introspettiva⁴. Tali molteplici percorsi pedagogici recuperano la centralità di una dimensione essenziale dell'umano, che non sia unicamente legata all'eco emotiva dell'esistenza, a vantaggio di una possibilità di guadagno conoscitivo, di sé e del mondo, che aiuti il superamento di condizioni di impaccio e di blocco esistenziale. Su questo punto è sempre più essenziale recuperare la lezione heideggeriana sul senso della cura come evento dell'umano, smarcandosi dall'univocità di un'analisi ed un metodo terapeutico, che rappresentano un approccio specificamente legato alle relazioni d'aiuto in ambito medico. Questa differenziazione semantica è, chiaramente, atto secondo di una scelta categoriale ed è possibile laddove si recuperi una narrazione antropologica sostanzialmente slegata dalla priorità dell'efficientamento funzionale dell'hardware umano a vantaggio, invece, di un'esplorazione multidimensionale, di cui non sfugga il confronto con il criterio unificante della libertà delle risposte possibili. Sarebbe opportuno riappropriarsi della dimensione relazionale della cura, ovvero non solo come azione o relazione di aiuto – tutti ambiti propri della competenza medica che, proba-

participatory sense making “per sottrazione” o le analisi sul rapporto fra unipatia e piano espressivo della vita”.

4 L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015; ID., *Aver cura di sé*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019; ID., *La politica della cura. Prendere a cuore la vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021; V. Mancuso, *Questa vita*, Garzanti, Milano 2015.

bilmente, sarebbe più opportuno rintracciare come specifici di una terapia nella disponibilità di uno che diventa paziente nelle mani di un medico per una pratica medica – ma come arte del curare ovvero come esercizio di una capacità responsabile, come esercizio di un’abilità connettiva alla risposta a favore di altri⁵: tutti ambiti propri della dimensione creativa di una teoresi orientata alla prassi etica e valoriale

Infine, come terzo percorso di navigazione, ci si potrà interrogare, rispetto alle questioni emerse, su quali possano essere gli aspetti teoretici della riflessione filosofica dal punto di vista di un’antropologia così ripensata, superando l’univoco approdo psicologico, inteso come terapia del benessere interiore, a favore, invece, di una capacità sapienziale dell’umano, inseguendo la tradizione critico-analitica del pensiero occidentale e la sua attitudine alla ri-flessione non solo come capacità di flettere in un viaggio verso la propria interiorità, ma anche come meraviglia per ciò che distanzia ed avvicina⁶.

In questo scenario che traccia una possibile *road map* di approfondimenti in progress, ci sembra esemplificativo dal punto di vista dello sviluppo dell’argomentazione e per la densità degli aspetti simbolici, riandare a questa pandemica contemporaneità, che, nostro malgrado, traccia il confine di una società non più alla ricerca del superamento del gap generato dal dilatato tempo postmoderno, per trovare una qualche definizione che la contenga, ma ci ha precipitati nell’emergenza in cui il frattempo e la liquidità delle definizioni non hanno più la rilassatezza del post e la pazienza dell’attesa, ma l’urgenza e l’impellenza del respiro che viene a mancare. È interessante come si sia sviluppata un filone riflessivo, che potremo annoverare come una sorta di *filosofia virale*, che non sta facendo mancare il suo input riflessivo a partire dalle analisi biopolitiche⁷.

5 “Il “prendersi cura”, testimoniato nella ferialità condivisa con tante persone ammalate, è una ricchezza inestimabile per la società: ricorda all’intera comunità civile ed ecclesiale di non aver paura della prossimità, non aver paura della tenerezza, non aver paura di “perdere tempo” con legami che offrano e accolgano sostegno e conforto reciproco, spazi di solidarietà autentici e non formali” in https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170626_lilt.html – accesso del 19.03.2021.

6 Cfr. N. Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra editore, Viagrande (CT) 2020; D. Miccione, *Ascetica da tavolo. La svolta pratica della filosofia e il bene comune*, Diogene Multimedia, Bologna 2019; G. Traversa, *Metafisica degli accidenti. Dalla logica alla spiritualità: il tessuto delle cose*, Manifestolibri, Roma 2004.

7 Tra tutti i possibili riferimenti bibliografici e sitografici, mi preme in questa sede rinviare a due links d’interesse per il monitoraggio dei vari contributi di riflessio-

L'immersione in uno stato di necessità e di pandemica lontananza ha annodato il racconto alla memoria di un riferimento letterario e simbolico, per descrivere la condizione di distanza sociale: il ricorso alla citazione dell'invito evangelico a "*noli me tangere*" (Gv 20,17), con cui l'irricognosciuto – sinora! – Cristo Risorto si rivolge ad una Maria Maddalena in lacrime, è sembrato una cifra intensa di un momento cruciale per l'umanità. In realtà questo plastico riferimento della narrazione giovannea, che ha nutrito la creatività artistica occidentale ed ha dato motivo alla poetica della risurrezione, rappresenta un vero e proprio snodo interpretativo, per nulla univocamente comprensibile, che fa di questo topos letterario un piano di visioni alternative. Con un linguaggio mutuato dall'odierna pratica della consulenza filosofica, si potrebbe qui parlare di un'esperienza di deangolazione, o più semplicemente di apertura di orizzonti.

Si deve, infatti, a Sofronio Eusebio Girolamo (347 – 419/20) nella sua celebre versione latina dell'originale greco, la traduzione del *μή μου ἅπτοῦ* con l'invito perentorio a *noli me tangere*, interrompendo – lo immaginiamo con il supporto della plasticità artistica – l'impeto e lo slancio con cui la Maddalena colmava la distanza del dramma dell'assenza del Gesù crocifisso, morto e sepolto.

La traduzione italiana dell'invito a *non toccare* è la più corretta rispetto alla traduzione della Vulgata latina (IV sec.), ma non lo sarebbe rispetto all'originale in greco, tanto da spingere i traduttori della Nuova versione della Bibbia, pubblicata dalla CEI nel 2008, a trasformarla nell'invito a "*non trattenermi*". Nel testo giovanneo in greco, infatti, si utilizza il verbo ἅπτομαι all'imperativo presente, che solitamente esprime un'azione duratura nel tempo e non istantanea; dal punto di vista semantico, equivale ad invitare a *non attaccarsi* a qualcuno o a qualcosa. Tra tutti i possibili modi

ne editi o condivisi digitalmente; mi riferisco a:

- il Progetto *Pan/demia- Osservatorio filosofico* – <http://www.ispf.cnr.it/pan-demia> – il portale lanciato dall'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del Consiglio nazionale delle ricerche (Cnr-Ispf) che vuole essere un osservatorio filosofico permanente sull'emergenza pandemica, uno spazio virtuale in cui ricercatori del Cnr-Ispf e studiosi di ambito internazionale nel settore delle scienze umane si misureranno con gli interrogativi più impellenti che l'emergenza Covid-19 ha posto di fronte alla società contemporanea.
- Covid-19 & Philosophy: Towards a Bibliography <https://docs.google.com/document/d/15YkfraGX4wNRUmg3M4WHCyZjLxcbnCmLtZ-YggcKTXY/edit> la bibliografia curata da Jef Delvaux, un dottorando in filosofia presso la York University; al momento la bibliografia è divisa in tre sezioni: academic philosophy, written public philosophy, and non-written media.

verbali che in greco indicano l'atto del toccare, quello più ricorrente è ἅπτο / ἅπτομαι usato con il ricorso al genitivo (cf 1 Cor 7,1); San Girolamo non ebbe dubbi nel tradurlo con il ricorso al latino *tangere* e tale immagine ha occupato lo scenario delle possibili raffigurazioni e comprensioni di quel primo incontro dopo i drammatici fatti della vita di Gesù di Nazareth e lo spaesamento di quelli che nel frattempo erano divenuti suoi disillusi discepoli.

Anche in epoca moderna, e sino alla citata edizione, non vi è mai stato dubbio alcuno sulla traduzione adottata, come molte altre traduzioni in svariati idiomi confermano. Questa linea interpretativa, al cospetto di una donna, ha fatto prevalere facili accostamenti al contenimento dell'umano contagio: "Nella percezione comune "toccare" è un po' contaminare, rendere impuro. Pensiamo alla famiglia di parole derivate dal verbo latino *tango* nelle diverse forme in cui si trova declinata in latino (per esempio *integer*) e in italiano (contagio, intatto, intoccabile...). Tutte queste parole implicano la compromissione della purezza provocata dal contatto. Si potrebbero aggiungere le credenze popolari riguardanti in particolare le donne mestruate, ma anche per rappresentare la potenza di un contatto, si può anche ricordare il valore scaramantico di alcune popolari forme di contatto"⁸. Il contatto è potenzialmente fusione e contagio tra mondi che si mescolano e così perdono il loro confine nell'atto stesso di avvicinarsi. La fisicità corporale è il teatro di tale vulnerabilità ed osmosi, in cui comunicare con un'espressione è sia parola che gestualità, voce e silenzio. È come drammaticamente raccontato con il personaggio di Saverio nel bel film *Senza pelle* di Alessandro D'Alatri (1994), che subisce dall'esterno gli stimoli senza alcuna mediazione e protezione, ricordandoci che l'epidermide è lo spazio dove tutte le cose restano, cambiando forme e scavando rughe come una memoria divenuta mappatura visiva.

Su un altro fronte, quello dell'impurità codificata dalla norma morale e della ritualità condivisa e socialmente riconosciuta, i tabù e le prescrizioni rispetto alle donne mestruate hanno codificato tale ossessione della contiguità e dell'impurità. Alcune scene di una serie televisiva Netflix come *Unorthodox* (2020)⁹ – ispirata dalla vicenda autobiografica di Deborah Feldman – tratteggiano, con delicatezza e rigore, i nodi sociologici esistenti ancora oggi nell'atto di tramandare tali prescrizioni, divenute ormai

8 <https://www.latinamente.it/notizie/231-noli-me-tangere.html> – accesso del 5.03.2021.

9 <https://www.cinematographe.it/recensioni-serie/unorthodox-recensione-serie-tv-netflix/> – accesso del 3.03.2021.

archeologia e sclerosi della stessa norma morale e/o religiosa, ma anche ricordando, probabilmente, archetipi mai del tutto dimenticati.

Tutti i racconti evangelici sono irrituali rispetto alla cultura del tempo nel ruolo centrale conferito alle donne nel seguito gesuano: questa evidenza al femminile è una linea interpretativa presente nei testi neotestamentari prima ancora degli sviluppi della tradizione cristiana con la teologia dell'eccezionalità della storia e della condizione di Maria di Nazareth. Anche in questo *primo giorno della settimana* – così l'Evangelo di Giovanni introduce lo scenario temporale ed apocalittico del racconto al capitolo 20 – è una donna a fare da sentinella, una discepolo di Gesù proveniente dalla Galilea – dalla città di Magdala¹⁰ – segnalando un elemento di originalità nel contesto ebraico con un'attestazione proveniente da un personaggio femminile. La nostra Maria Maddalena apparteneva, infatti, al seguito dei discepoli e viene presentata nel racconto lucano come colei da cui erano usciti sette demoni (δαίμόνια ἔπτα – Lc 8,2), ovvero era guarita proprio da quella separatezza ed esclusione che contraddistingue la presenza malefica nei racconti evangelici: il *dàimon* è rottura, interruzione, divisione, distanza. È, dunque, proprio Maria Maddalena, guarita da una forza divisiva, che fa da contrappunto alla scena narrata; Lei viene invitata a non toccare non per paura di contatto, ma dovendo assumere lo sguardo e la prospettiva di una nuova condizione, ovvero quella del Cristo mentre il tempio si compie: *“perché non sono ancora salito al Padre”* (Gv 20,17). Questa semplice attestazione, con il seguente invito ad andare dagli altri discepoli, tutti da riconoscere come suoi fratelli (πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς), ha indotto alla prevalenza della più comune traduzione con *tangere* ed implicitamente alimentando l'immagine della distanza dalla nuova condizione del Risorto; solo recentemente e con una diversa traduzione si coglie lo slittamento dal piano spaziale a quello di una dinamica temporale nella quale il Cristo che sale al Padre è preconditione affinché tutti si riconoscano fratelli.

Al cuore del racconto giovanneo si è dinanzi ad un sovvertimento dell'ordine delle cose, siglato, nella prospettiva narrativa di Gesù, come di un cambio di paradigma, ordinando la fine di una consuetudine abituale, come l'imperativo negativo lascia comprensibilmente intendere: *non continuare a toccarmi*; quasi, dunque, un punto di svolta temporale, uno slitta-

10 Maria Maddalena non è la donna adultera citata da Giovanni 8, 1-11, né è la peccatrice anonima di cui ci parla Luca (7,36-50), entrambe provenienti dalla Galilea, ma la Maddalena è la donna guarita da Gesù perché indemoniata (Lc 8,2 – Mc 16,9). Nel NT è facilmente verificabile che le quattro donne in questione – Maria Maddalena, Maria di Betania, la peccatrice anonima e la donna adultera sono quattro donne diverse, solo successivamente unificate in una sola individualità.

mento di piani, profetizzato dal Risorto come l'attesa della sua ascensione al Padre. Non si tratta di non dover/poter toccare (imperativo morale), di cui la religione divenga un supporto normativo essenziale, ma indica, invece, una nuova condizione di relazione, da cui ne nasce un'etica di liberazione: va' dai tuoi fratelli; non è un gesto che deve legare alla consuetudine, ma la sollecitazione in avanti accorgendosi di ciò che sta cambiando ed accadendo. La prossimità spaziale del toccarsi, la consuetudine dello spazio abbreviato, si trasforma nell'urgenza di una dilatazione temporale, di un allargamento di confini, quasi a sottolineare come l'abbraccio prolungato si debba trasformare nella fretta di un nuovo inizio, per andare altrove in una nuova condizione in cui anche gli altri, ora assenti all'incontro, si ritroveranno e così si ri-conosceranno: il gesto onomatopeutico del *toccare per se stessi* è superato dall'urgenza di *andare verso* un nuovo inizio: è la fretta di un'altra prossimità, in una relazione divenuta finalmente tra tutti paritetica e che ha trovato il punto di simbolica e maggiore contiguità nel gesto dei piedi lavati (Gv 15), ovvero quella parte del corpo che ci radica nella terra e così traccia il nostro percorso di vita.

In questi tempi di lockdown, l'assenza di un abbraccio che sovverte ed interrompe la consuetudine di un gesto familiare e ripetuto è la presa d'atto di una necessaria e difensiva distanza sociale; questa dinamica corporea e relazionale appare nella sua dimensione politica e liberante e nei suoi molteplici e contrastanti significati. Il *noli me tangere* non è una privazione per un pericolo di contiguità: è solo l'oltrepassamento di uno spazio umano divenuto ristretto, inducendo ad accorgersi del nuovo giorno che incombe: la fine di un abbraccio che lungamente trattiene è l'interruzione di un rapporto polarizzato tra due e anche l'inizio possibile di un tempo che dia anche un altro esercizio di allargata prossimità. È l'inveramento teologico dell'utopia filosofica che Michel Foucault prefigurava come possibile impossibilità, quando così affermava, in una celebre conferenza radio del 1966: "Il mio corpo è il contrario di un'utopia, è ciò che non sarà mai sotto un altro cielo, è il luogo assoluto, il piccolo frammento di spazio con quale letteralmente "faccio corpo". Il mio corpo, spietata utopia. (...) Credo che, in fondo, sia contro di esso e come per cancellarlo che nascono tutte queste utopie. Il prestigio, la bellezza, la meraviglia dell'utopia a che cosa sono dovuti? L'utopia è un luogo fuori da ogni luogo, ma è un luogo in cui io avrò un corpo senza corpo, un corpo bello, limpido, trasparente, luminoso, veloce, colossale nella potenza, infinito nella durata, sciolto, invisibile, protetto, sempre trasfigurato; ed è ben possibile che l'utopia prima, quella più impossibile da sradicare dal cuore degli uomini, sia proprio l'utopia di

un corpo incorporeo”¹¹. Per poi, in realtà, pervenire, con grande lucidità, all’esatta conclusione che, come un salto, prefigura ed identifica nel corpo stesso il luogo d’origine di ogni utopia, prima che si siano rivoltate contro, essendo il corpo umano l’attore principale di tutte le utopie, spazio teatrale del dramma dell’esistenza, delle sue mille prefigurazioni di cui il corpo è spessore, presagio, possibilità, sconfitta, inveroamento.

2. La grammatica dell’umano dal tempo pandemico

Qual è, dunque, la grammatica dell’umano alla luce di un tempo come quello pandemico, che ci ha riconsegnati alle antiche paure di un virus sovrano¹² e, dall’altra, ci dilania nello streaming bionico, a cui sono trasversalmente sottoposte tutte le sfere della nostra vita sociale ed individuale? Un dato emergente della cultura contemporanea ci restituisce, infatti, un duplice fenomeno rispetto alla sintassi antropologica, nella quale sono emergenti due dinamiche, solo apparentemente divergenti: da una parte, la grammatica dell’umano è tendenzialmente sempre più bionica, tendente a sconfinare e a perlustrare tanti altri territori inusuali dell’umano, fino ad apparire un’estensione strutturale o una dimensione evolutiva dell’essere uomo nella società odierna; allo stesso tempo, vi è una sempre più evidente riappropriazione della dimensione corporea dell’umano, quasi come un movimento ancestrale e primitivo, in cui non vi è pura epidermide ma un vitalismo fisiologico che eternizza l’essere corporeo come la totalità dell’essere al mondo. In particolar modo, il corpo è un dato interpretabile e disponibile, una risorsa identitaria della biografia sempre più individualizzata¹³. Questo aspetto odierno, tuttavia, si iscrive in una ritualità corporea,

11 <https://www.youtube.com/watch?v=NSNkxvGIUNY> ; M. Foucault, *Il corpo, luogo di utopia*, La Feltrinelli, Milano 2008; cfr. <https://www.doppiozero.com/materiali/di-quale-corpo-ci-parla-foucault> – accesso del 20.03.2021.

12 Tra alcuni singolari testi editi, segnalo: G. Agamben, *A che punto siamo? L’epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020; S. Maffettone, *Il quarto shock. Come un virus ha cambiato il mondo*, Luiss University Press, Roma 2020; S. Petrosino, *Lo scandalo dell’imprevedibile. Pensare l’epidemia*, Interlinea Editore, Novara 2020; P. R. Rovatti, *In virus veritas*, il Saggiatore, Milano 2020; S. Žižek, *Virus*, Ponte alle Grazie, Firenze 2020.

13 Cf., Z. Bauman, *La società dell’incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999; R. Campa, *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica* in <https://www.rivistadiscienze sociali.it/il-culto-del-corpo-una-prospettiva-genealogica-e-biopolitica/> – accesso del 20.01.2021; U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1998; R. Ferrero Camoletto, *Corpo* (dimensione socioculturale), in *Nuovo Dizionario*

che ha eletto il profilo dello spazio somatico a luogo per eccellenza dell'incrocio tra individuo e società come mediazione essenziale del rapporto tra ciò che si potrebbe intendere con il termine di natura e la variabile della sua interpretabilità, com'è sintetizzata in un paradigma culturale.

Rispetto a questi smottamenti della narrazione antropologica, si pongono le nostre riflessioni assumendo l'impostazione che a partire da Gerd Achenbach offre piste di riflessione riepilogate e sviluppate attraverso la pratica della filosofia come consulenza del vissuto esistenziale, mai così attuale come in questo transito pandemico come geografia di antropologie a confronto.

Un'attenta ricognizione sullo sviluppo avuto dalla pratica della consulenza filosofica a partire dall'invito di Gerd Achenbach¹⁴ potrà facilmente constatare non solo una pluralità di indirizzi esplicativi ed applicativi, che tracciano sia una pluralità interpretativa ed una ricchezza di pensiero, presente in molti suoi filoni, ma anche una ricerca identitaria e di specifica caratterizzazione, che molte volte viene risolta, seguendo il rito della differenza oppositiva, nel rintracciamento di ciò che immediatamente marca una differenza. La riflessione, infatti, sulle tesi di Achenbach è spesso seguita da una collaterale verifica delle discipline di confine della consulenza filosofica e, tra queste, sul fronte della comunanza attorno al "caso uomo" e della differenziazione rispetto a chi ha maturato una scienza laica dell'interiorità psichica dell'uomo e della sua diagnosi a fini terapeutici, che ne fanno un ambito assimilato alla funzione proprie delle scienze mediche. La comune appartenenza alla grammatica dell'umano, a tratti contrassegnata da un effettivo sconfinamento ma fortemente differenziata sia per il *proprium* della riflessione filosofica – di cui l'epistemologia delle scienze psicologiche è un ulteriore e specifica esplorazione – sia per il conseguente indirizzo assunto da ciò che è insito nella consulenza filosofica – almeno

Teologico Interdisciplinare, EDB, Bologna 2020, pp. 748-758; R. Stella, *Prendere corpo. L'evoluzione del paradigma corporeo in sociologia*, Franco Angeli, Milano 1996.

14 G. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 19: "La consulenza filosofica sulla vita, attraverso la consulenza del filosofo, è attualmente diventata un'alternativa alle psicoterapie. Essa è un'istituzione per le persone – afflitte da preoccupazioni o da problemi – che "non se la cavano" nella vita o che pensano di essere in qualche modo rimaste "impigliate". Persone che sono assillate da domande a cui non riescono a rispondere e di cui non riescono a liberarsi; persone che, sì, si affermano nella loro quotidianità, ma che allo stesso tempo non si sentono sufficientemente chiamate in causa, perché hanno l'impressione che la loro vita effettiva non corrisponda alle loro possibilità".

nelle intenzioni del pensiero originale – fanno del confronto con la psicoterapia un terreno prossimo e congeniale alla distinzione di ambiti e alla maturazione identitaria della sua specificità. Tale prossimità e questa specifica differenza vanno richiamate ed espresse semanticamente nella contiguità e nella differenza emergente tra ciò che è l'ambito della cura e quanto diviene azione terapeutica; tale perimetro riflessivo potrebbe meglio offrirci un lessico della specificità rispetto alla visione grossolana ed inglobante di un sapere filosofico, capace di metabolizzare ogni differenza concettuale, procedurale e metodologica. La dimensione complessa ed esaustiva del sapere di sintesi della riflessione filosofica, secondo le caratteristiche assunte dal pensiero occidentale, ha fatto sì che questo atto di ritrovamento delle radici classiche delle varie discipline, via via, autonomizzatesi con la specificità del loro indirizzo epistemologico, diventasse non solo un'azione di rintracciamento nella complessità e nella parcellizzazione dei saperi, tuttora in progress, ma anche un modo per ricomprendere il senso stesso della riflessione filosofica come sapienza della sintesi e capacità metodologica del pensiero critico. Si potrebbe quasi affermare che la distinzione e/o la differenza tra pensiero della cura ed arte della terapia, oltre a disegnare un campo di indagine dell'umano, indichino anche uno strumentario ed un accesso, che si nutrono della specificità dei percorsi risolutivi della complessità della sintassi esperienziale: il lessico comune dell'esperienza, per insistere sulla metafora linguistica, genera sintassi differenti ed atti comunicativi con diversa accentuazione. Il confronto è ancor più interessante nel più generale distacco e confronto tra le scienze tecniche moderne e quelle umanistiche, in un divorzio che esplicita il cuore stesso di un'infinita modernità, che, travalicando i confini dell'evo moderno, ricorre a tale riferimento categoriale anche quando deve contrassegnare la sua condizione di un prolungato posticipo non ancora compiuto nella sua nuova autocomprensione. La cura e la terapia sono la dialettica, non solo formale, di modi di dirsi dell'umano a confronto tra l'accelerazione tecnica del postumano e l'approfondimento della potenza onnicomprensiva del vero. In tal senso, interrogarsi sulla specificità della consulenza filosofica, come spesso avviene in un tempo di pluriformità, porta dentro di sé innumerevoli domande e links che tutti contemporaneamente aperti offrono una visione possibile dell'impossibile riconduzione *ad unum* di tutte le cose. È altresì necessario sottolineare che questo esito lessicale e terminologico funge da necessità di sintesi rispetto a tutti quei mondi, tenuti insieme dalla definizione epistemologica, a cui la riflessione è addivenuta. Tra i tanti, un aspetto sembra essere discriminante e, perciò essenziale, ovvero l'esplorazione di quell'antropologia di riferimento, che conia un paradigma dell'umano attorno a cui una scienza

si esprime come pensiero per l'uomo. Lo sviluppo, dunque, della consulenza filosofica è interessante soprattutto per questo confronto di mondi, nel cuore della complessità dei pensieri globali, che vengono così evocati nello strappo mai metabolizzato del pensiero dalla vita e del bisogno di una nuova visione olistica capace di esprimere un'antropologia integrale¹⁵. Molta strada, in un altro ambito affine qual è quello pedagogico, è stata compiuta per lasciar evolvere una pedagogia dell'inclusione, che superasse la strettoia del concetto di normalità a favore della scoperta di una plurima e diversa abilità. Questo idioma ci ha fatto progressivamente superare il mondo dello svantaggio e dell'handicap a favore di una visione antropologica, in cui ciò che conta è l'uomo in quanto vivente, con uno sguardo antropologico che superi la periodicità delle evidenze normodotate a favore di una visione che non è solo pedagogicamente inclusiva, ma anche e, soprattutto, integrale. Se non fossimo dinanzi ad un pensiero dell'integralità umana, normata non per eccellenza ma per la scoperta di una sua intrinseca e polisemica diversità, staremo solo dinanzi ad un'operazione di marketing dolorifico, ma non saremo approdati ad una sponda diversa della condizione umana, capace non solo di superare gli steccati – ancora tanti, a dire il vero! – tra gli umani, ma anche le intrinseche barriere che separano l'interiorità umana nella sua dimensione fenomenica e storicizzata. La totalità dell'uomo è riconducibile non ad un'uniformità ed un'omogeneità, ma la sua predicazione universale avviene per esplicitazione analogica. Il pensiero della complessità esige un'utopia delle differenze, di cui la verità non è la somma indifferenziata delle parti e neanche la sua riconduzione ad un Uno semplificato, ma la coesistenza delle parti nella loro relazionalità osmotica. La filosofia della cura, a differenza di una terapia della psiche, non è la metabolizzazione di parti di sé rispetto ad uno schema paradigmatico, che l'analisi posticipata del confronto con i pazienti ha esemplificato in una teoria analitica su base esperienziale; la filosofia della cura è la celebrazione di un'antropologia relazionale, in cui il dialogo non verte su ciò sarebbe normale essere, ma su quella stessa normalità che ogni uomo è per se stesso nella sua ricerca evolutiva di una funzione di equilibrio e di individuale armonia. La fissazione di un principio armonico universale in norme consuete non può avvenire dialetticamente – e direi oppositivamente – con la normalità che ognuno è a sé stante nel suo percorso unico ed originale di individuale equilibrio; se la categoria di normalità potesse rappresentare un principio unificante di semplificazione reale, allora la

15 Cf. Id., *Saper vivere. Per una vita piena di significato e di valore*, Apogeo, Milano 2006.

stessa dimensione di personalizzazione antropologica non avrebbe ragione d'essere. Se la natura del concetto, prima teologico e poi antropologico, di persona ha segnato indelebilmente il pensiero e la cultura occidentale, ciò è avvenuto principalmente per quello specifico relazionale – e non solo in funzione esterna e socializzante – che è la sua condizione naturale secondo la visione così maturata, anche in termini di laica concettualizzazione. È, dunque, fondamentale acquisire ed esercitare un pensiero dell'integralità, in cui nessuna parte del lessico umano, sia scartabile, non solo in termini di universalizzazione, ma anche rispetto alle specifiche condizioni dei singoli. Questo aspetto dovrebbe aiutarci ad acquisire un'antropologia olistica ed aperta all'integralità delle esperienze umane.

Risulta essenziale chiarire questo punto di vista, poco incline ad assumere il pre-giudizio di quanti ritengono di imprigionare le dimensioni inesauribili dell'esistenza in gabbie teoriche e in strumenti valutativi, senza doverosamente adottarle con la consapevolezza che si è dinanzi a strumenti e non a fini. In tal senso, gli studiosi di filosofia – termine che ritengo più adeguato rispetto alla totalità dell'impresa – e quanti intendono fare della ricerca della sapienza una disciplina esistenziale, dovrebbero osservare almeno due specifiche raccomandazioni:

- la ricerca filosofica, nel tempo della complessità, non potrà pervenire ad una sintesi concettuale di tutte le molteplici perizie ormai ramificate nell'umanesimo delle conoscenze, ma potrà solo insegnare quel metodo costellativo della conoscenza – ne parla Adorno¹⁶ – che è fatto della capacità di intercettare ennesimi punti di contatto, più che di riduzioni *ad unum*: in questo tempo la verità connette all'et-et e non corrisponde più che all'aut-aut;
- l'unico elemento tematico esclusivo della sintesi filosofica resta la pre-figurazione, la sua capacità immaginifica, che è la vera *ars critica* della filosofia, per la sua capacità di guardare innanzi come coscienza utopica del senso, ponendo interrogativi che generino significati e non solo destabilizzazioni.

D'altronde, qual è, in fondo, la prospettiva dell'appello achenbachiano, che si sintetizza nell'arte della *consulenza filosofica*?

Questa domanda riguarda un interesse formativo e professionale, da cui si può pervenire alla conclusione che non ci debba essere – né lo si possa auspicare – un unico modello consulenziale, assunta l'ipotesi minimale di

16 Cf. V. Rosito, *Theodor W. Adorno. Minima Moralia*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2020; G. Fazio, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelveccchi, Roma 2020.

fondo che la filosofia, sotto il cui patrocinio epistemologico poniamo le nostre attenzioni, non costituisca primariamente in questo ambito un richiamo a correnti di pensiero e/o a metodi universali, ma unicamente la convinzione che la capacità di ampliare uno sguardo di sintesi ed il processo argomentativo ne rappresentino gli aspetti fondativi comuni. Una filosofia in pratica – meglio dire, in atto riflessivo – non è l'allinearsi ad uno schieramento di scuola, che resta, tuttavia, uno sguardo interiore performativo; il “come si sia filosofato” resta paradigmatico come una palestra delle idee e non certo come una corrente di pensiero, a cui doversi connettere e a cui dichiarare obbedienza concettuale. I modelli storici restano esemplificativi di modalità, che, tuttavia, creativamente diventano ispirazione per questo evo contemporaneo come capacità ri-flessiva di ciascuno.

Questo snodo resta, tuttavia, delicato non tanto come portato storiografico, ma come assunzione di una modalità consacrata come *disciplina*, poi divenuta anche epistemologia di riferimento, con cui qualificare il proprio profilo di intervento tra gli interpretanti. La collocazione professionale della consulenza filosofica ascrive la sua azione puntellandola con tale autorevole copertura disciplinare; in altri termini, la storia delle idee, nella eterogeneità delle sue plurime ricapitolazioni, configura comunque un paradigma, che amiamo richiamare con l'unico riferimento ad un amore della sapienza, come ricerca di una verità ultima, anche quando questa diventi la negazione di possibili ritrovamenti o tracciamenti nell'esperienza umana: la filosofia è petizione di verità ultimativa, anche quando se ne professi l'impossibile svelamento, poste le condizioni dell'umana pensabilità.

È, tuttavia, evidente che in questo ampio alveo di possibilità, che rende la filosofia di per sé costitutivamente libera come le sue molteplici possibilità esistenziali, vi siano dei profili diremmo percettivi – intesi come posizionamento rispetto al flusso del vivere – che dovrebbero o meno agevolare l'azione di consulenza. Non tutte le capacità ed attitudini filosofiche, infatti, possono motivare una possibilità di consulenza. In altro campo, per quanto affine, la diversificazione della psicologia in adesione a scuole ne accetta il principio primo di ritenere possibile un'azione terapeutica sul paziente, il cui rapporto viene riepilogato come un'azione di cura; come emerge anche nella terminologia, oltre che nelle pratiche terapeutiche, vi è una distanza di sguardo, che fa di uno un paziente e dell'altro un terapeuta. La differenza di profili di intervento e di strumentario diagnostico non possono certo negare il postulato della plausibilità di una cura della e sulla condizione umana, poiché, in caso contrario, si resterebbe ognuno al di là della siepe.

Anche nel caso della consulenza filosofica si assiste ad una tale varietà di possibilità di profili percettivi della vita e di posizionamento di osservazione, la cui assenza di metodi univoci – ovvero non resi paradigmatici da una prassi condivisa, a cui si dichiara una potenziale adesione – rende tutto ciò ancora più interessante, plurimo, ma anche oggetto di quelle variabili che spesso espongono l'interpretazione e l'azione umana al giudizio di equivochezza. Questo aspetto della consulenza filosofica la rende potenzialmente ricca di capacità adattative, di espressioni creative, alla stregua di ciò che qualificiamo come attività riflessiva e pensante, che fa della condizione umana un'eccellenza. Tuttavia, insieme agli aspetti minimali di questa *disciplina del pensare* che amiamo qualificare come riflessione filosofica, resta un ulteriore aspetto fondativo, che diventa un vaglio discriminante: la filosofia praticata come consulenza, nel suo essere azione maieutica ad ampio spettro, richiede la dichiarazione di una riflessione antropologica in premessa: *chi è l'uomo per te? Quali sono le sue potenzialità? Che possibilità ha rispetto all'esercizio della sua libertà? Quali sono i confini di un'azione trasformante?*

Tra tutti gli aspetti del flusso del vivere, è di assoluta minimale evidenza la condizione di una sua radicale finitezza temporale: al di là di qualsiasi riferimento ad una trascendenza, il cui piano relazionale resta un atto fiduciario, l'esistenza umana è segnata da questa coordinata limitativa, che rende dialettica ogni petizione di libertà. Il sentire temporale, come un innato senso interiore, è la percezione del mondo nelle sue coordinate distintive: il tempo è avvento del mondo che viene a ciascuno di noi ed è misura anche del nostro mondo, non a caso detto come la nostra interiorità; qui si cela la dimensione unificante e misteriosa dell'esistenza. Il tempo non ha, quindi, una misura univoca, se non convenzionale, ma è avvertito – esperienza come esposizione al vivere (*Erlebnis*) – come sintesi di immanenza e nostra interpretazione.

Non è casuale che la coordinata spaziale – altro riferimento dell'esperienza, qui intesa come viaggio ed attraversamento (*Erfahrung*) – resta plausibilmente e potenzialmente sempre attraversabile e conferisce un orientamento; non lo è, invece, il tempo che si dà a noi come infinita possibilità, ma si realizza solo con il pedaggio della de-terminazione finita di ogni scelta. Il paradosso sta nel fatto che ogni infinta potenziale possibilità di libertà, quando si aziona, si dovrà pure *de-terminare*, diventando di fatto esercizio di *finitezza*. La memoria e l'immaginazione ampliano e surrogano l'istante odierno, sono anche esplorabili, ma sempre come senso interiore di possibilità, che si determina e, quindi, prende atto di una stringente limitatezza. Si può essere tra gli spazi attraversandoli, mentre la temporalità

è misura di determinatezza e, pertanto, resa alla nostra finitezza. Al di là degli esiti di un'eventuale scoperta *re*-ligiosa – *relegare* – proprio la misura del tempo è petizione di eternità e prigionia dell'immanenza.

L'esito ed il posizionamento, rispetto a questa dialettica delle possibilità, potrà non nutrire fede in esiti di trascendenza, come connessione di dimensioni temporali ritenute estranee, come lo potrebbe essere il finito rispetto all'in-finito, ma non può – a mio avviso – non ritenere fondante la con-fidenza con la capacità di autotrasformazione dell'uomo. La consulenza filosofica si profila solo come un atto postulatorio nella sua capacità evolutiva, anche nello splendido e drammatico isolamento di un'immanenza senza esiti, poiché, pur non rispettando protocolli terapeutici, non avendo metodiche universalizzabili, non necessitando del rintracciamento di altre presenze che non sia un ascolto ed una comprensione tra pari, tuttavia deve credere fermamente nell'uomo: ciò fa della consulenza filosofica una prassi creativa e drammatica, una potenziale salvezza senza redentore, credendo fermamente e fondatamente che per l'uomo e nell'uomo vi siano insondabili possibilità di futuro. Mentre la psicoterapia si colloca nelle zone d'ombre e sfuggenti della memoria interiore, la consulenza filosofica pensa secondo il potenziale immaginativo di un futuro, da riconnettere ad un istante perso del presente interrotto; non ha altri orientamenti che la convinzione nel potere trasformante della forza azionata dal pensiero e dall'azione umana, che riconnettono il perduto ridando storia a ciò che non avrebbe cittadinanza di senso.

In tal senso, potremmo adottare dei modelli sintetici e proiettivi, che si possono esemplificare nel diverso posizionamento rispetto ad un *tempo lineare* o ad un *tempo circolare*; se questi modelli esemplificativi possono aiutarci a sintetizzare delle riflessioni, sicuramente dicono qualcosa dell'antropologia di riferimento: una più concentrata proiettivamente sulla capacità di ri-dirsi – *homo capax hominis* – oppure l'altra maggiormente attenta allo scavo puntuale e all'approfondimento problematico, come ricostruzione di un quadro d'insieme qui ed ora. Si tratta pur sempre di esemplificazioni e di modelli da adottare come autorappresentazione, che possono – ed hanno – forme di integrazione; sarebbe poco plausibile la mutua esclusione, poiché si perderebbe parte del vissuto ed i modelli hanno valore solo di istantanea del pensiero. In entrambi i casi non si può derogare – pena l'impossibilità di alcuna consulenza – al principio fondante che ritiene l'uomo capace di futuro. Questo ottimismo antropologico è l'unico articolo di filosofica fede, che motiva – o meno! – il transito dal sapere filosofico alla saggezza di vita, a cui si orienta una consulenza filosofica.

La storia della filosofia e della cultura occidentale ha chiamato quest'ottimismo della volontà una professione di umanesimo, che, al di là del riferimento storiografico, resta un modo di descrivere il posizionamento nel mondo, in cui si dichiara una fiducia nella capacità della libertà e, prima ancora, nel potere trasformante del pensiero umano. È comprensibile che dopo la fine delle grandi narrazioni storiche, con i loro esiti innegabilmente ideologici, resti perennemente chiuso il cantiere della città di Utopia¹⁷, rendendo tutto oggetto solo di governance e di amministrazione, in assenza di visioni ed immaginazione, ma la forza terapeutica dell'uomo sta solo nella sua capacità di proiettarsi, di ri-vedersi così come vorrebbe o dovrebbe. Non vi è idea più umanistica consegnata dall'Occidente al futuro della sua storia, che non sia la fede in una capacità di progresso: oggi divenuta essenzialmente e comunemente resa alla ricerca scientifica sino ai suoi esiti tecno-logici e tecnocratici, in cui sopravvive laicamente un'idea sotterriologica, che fa leva sulla condizione umana come capacità di trasformarsi e/o di trascendersi; anche il trionfo smodato della tecnocrazia custodisce al fondo un'anima irrimediabilmente umanistica, talvolta esercitata come autocritica etica e possibilità di bilanciamento.

Su questa acquisizione è plausibile ritenere ed insistere, volendo far ricorso a dei modelli di senso temporale, che non si possa in alcun modo derogare alla convinzione, anche solo secolare ed immanente, che *l'uomo accade* solo quando è dinanzi ad *un tempo aperto al possibile*: che sia un evento inatteso o una possibilità potenziale, il tempo dell'uomo resta un suo ambito di libertà come lo spazio che gli è più congeniale, poiché la sua evoluzione e la sua capacità adattativa sono anche l'intrinseca grammatica del suo mistero, che, tuttavia, potrà essere solo detta e rappresentata come la navigazione di una geografia di potenziali ed ipotetici approdi.

17 Cf. Z. Bauman, *Retrotopia*, Editori Laterza, Roma-Bari 2017; R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Editori Laterza, Roma-Bari 2020.