

Roberto Esposito

## Il dono della vita tra «*communitas*» e «*immunitas*»

1. Vorrei partire dalle due categorie alle quali da tempo sto lavorando, vale a dire quelle di «comunità» e di «immunità». Si tratta di due categorie, di due concetti, di due termini legati da un rapporto fatto insieme di contrasto e di indissolubilità, di indissolubilità contrastiva, fuori dal quale ciascuno di essi finisce per perdere la sua significazione più pregnante. Partiamo da quello di comunità. Ciò che è risultato dalle mie ricerche è un vero e proprio ribaltamento della sua definizione corrente nel dibattito filosofico novecentesco. Mentre, infatti, tutte le filosofie comunitarie e neocomunitarie, di matrice tedesca o anglosassone, legano l'idea di comunità a quella di appartenenza, di identità e di proprietà – la comunità come ciò che identifica qualcuno con il proprio gruppo etnico, con la propria terra, con la propria lingua – il concetto originario di comunità ha un significato radicalmente differente. Basta, del resto, aprire un dizionario per sapere che «comune» è esattamente il contrario di «proprio»: è comune ciò che *non* è proprio, né appropriabile da parte di qualcuno; che è di tutti, o quantomeno di molti – e dunque che non si rapporta allo stesso, ma all'altro. Se poi rintracciamo l'etimologia del termine latino *communitas*, ne riceviamo una conferma ancora più diretta che ci riporta in pieno al nostro tema generale: tale termine deriva a sua volta da *munus*, che significa «legge», «ufficio» o appunto «dono» – e anzi, a differenza del vocabolo più generico *donum*, non il dono che

si riceve, ma esclusivamente quello che si dà per corrispondere a un debito precedente o presupposto. Ciò significa che i membri della comunità, piuttosto che da un'appartenenza, sono vincolati da un dovere di dono reciproco, da un obbligo donativo, che li spinge a sporgersi fuori di sé, letteralmente a esporsi, per rivolgersi all'altro e quasi a espropriarsi in suo favore.

Ma se è così, se l'idea costitutiva di comunità esprime una sottrazione, un'alterazione, un'espropriazione; se rimanda non a un pieno ma a un vuoto; allora si spiega che essa sia avvertita anche come un rischio, una minaccia, per l'identità individuale del soggetto, appunto perché spezza, o allenta, i confini che ne assicurano la stabilità e la stessa sussistenza. Perché espone ciascuno a un contatto, o anche a un contagio, potenzialmente pericoloso con l'altro da sé. Ora è proprio nei confronti di questa minaccia – miticamente ritrascritta in tutti i racconti che associano l'origine della comunità umana a un delitto fondatore – che la modernità nel suo complesso mette in atto un processo di immunizzazione, secondo quella coimplicazione disgiuntiva cui prima alludevo tra *communitas* e *immunitas*: se la prima obbliga gli individui a un impegno che li spinge a donare qualcosa di proprio, o addirittura se stessi, la seconda ricostituisce la loro identità proteggendoli da una contiguità rischiosa con l'altro da sé, sollevandoli da ogni onere nei suoi confronti, richiudendoli nel guscio della loro identità soggettiva. Ancora una volta al centro di questa alternativa, o complementarità, concettuale c'è la figura del dono: anche il sostantivo *immunitas*, come quello di *communitas*, deriva dal termine *munus*. Ma questa volta in forma privativa o negativa: rispetto all'obbligo donativo del *munus*, *immunis* è colui che ne risulta sgravato, esonerato, dispensato – *muneribus vacuus, sine muneribus*. Egli è esonerato da qualsiasi tributo, materiale o simbolico, nei confronti di altri. Non solo: ma in una forma tale che lo pone in una condizione di particolarità, o di privilegio, rispetto al resto della comunità. L'immunità vale, è sentita come tale, quando la dispensa che essa determina si configura come un'eccezione a una regola osservata, invece, da tutti gli altri: «*immunis est qui vacat a muneribus, quae alii praestare debent*».

Qui viene in primo piano il carattere antisociale – o più precisamente anticomunitario – dell'*immunitas*. Se il suo concetto si costruisce in forma privativa rispetto al *munus*, è il *cum* della *communitas* il suo vero antonimo. L'*immunitas* non è solo la dispensa da un ufficio o l'esenzione da un tributo, ma qualcosa che interrompe il circuito sociale della donazione reciproca cui rimanda invece la *communitas*. Se i membri della *communitas* sono vincolati dal dovere – e dunque esposti al rischio espropriativo – della restituzione del *munus* che li definisce in quanto tali, è immune colui che, sciogliendosi, si mette fuori di essa: «*immunis dicitur* – secondo un'altra formulazione canonica – *qui civitatis, seu societatis officia non praestat; qui vacat ab iis societatis officiis, quae omnibus communia sunt*». Entrambi i moderni significati del termine «immunità» – quello giuridico e quello biomedico – possono riportarsi a questa accezione. Per quanto riguarda il primo, la cosa è fin troppo evidente: il privilegio che l'esenzione dall'ufficio o dal tributo comporta è definito sempre in contrapposizione con una norma più generale, e in questo senso comune, che non lo prevede per il resto della società – così *immunes* erano detti a Roma quegli ordini o individui che non erano tenuti a versare determinati contributi al popolo romano a differenza di tutti gli altri. E nel Medioevo *immunitates* erano le franchigie o i privilegi attribuiti a ceti, conventi, corporazioni con una configurazione giuridica diversa rispetto all'insieme dell'ordinamento complessivo.

Ma anche l'accezione medico-biologica può essere ricostruita a partire dal contrasto particolare/generale o proprio/comune. Come è noto, in ambito clinico per immunità s'intende una condizione di refrattarietà, innata o acquisita, dell'organismo rispetto al pericolo di contrarre una malattia contagiosa. Ora è chiaro che tale idea di contagio è strettamente legata, sul piano simbolico e reale, a quella di comunità, intesa come alterazione del sé in rapporto all'altro. Aboliti, o infranti, i confini che proteggono l'identità dell'individuo, è come se non solo la sua proprietà, ma anche il suo corpo, rischiasse una lacerazione insostenibile – restasse esposto alla possibilità di ricevere un do-

no di morte da chi già la porta dentro di sé. È esattamente rispetto ad essa, a questa possibilità autodissolutiva della *communitas*, che la filosofia politica moderna, almeno a partire da Hobbes, ha elaborato un potente dispositivo immunitario atto a fronteggiarne la minaccia – nel caso di Hobbes sostituendo alla logica rischiosa del dono quella del contratto, vale a dire dello scambio tra protezione e obbedienza istitutivo dello Stato Leviatano.

Ora, rispetto a questa dinamica moderna, le tesi di fondo che sostengo sono essenzialmente due. La prima è che questo dispositivo immunitario – cioè questa esigenza di esenzione o di protezione, originariamente attinente soltanto all'ambito medico e all'ambito giuridico – si è andato estendendo nel corso del tempo a tutti gli altri settori e linguaggi della nostra vita, fino a diventare il punto di coagulo, reale e simbolico, dell'intera esperienza contemporanea. Certo, ogni società ha espresso un'esigenza di autoprotezione. Ma la mia impressione è che solo oggi, alla fine della stagione moderna, tale esigenza sia diventata il perno intorno al quale si costruisce sia la pratica effettiva sia l'immaginario di un'intera civiltà. Per farsene una prima idea, basti guardare al ruolo che l'immunologia – cioè la scienza deputata alla scoperta o alla costruzione di un apparato immunitario – ha assunto non solo sotto il profilo medico, ma anche sotto quello sociale, giuridico, etico. Essa è in breve divenuta il fronte intorno al quale si è organizzata l'intera battaglia per la conservazione e il prolungamento della vita. Si pensi solo a cosa ha significato per le nostre società la sindrome da immunodeficienza dell'Aids in termini di normalizzazione – cioè di assoggettamento a precise norme non solo igienico-sanitarie – dell'esperienza individuale e collettiva. Alle barriere – ripeto non solo profilattiche, ma anche normative, socio-culturali – che l'incubo della malattia ha determinato nella sfera di tutti i rapporti interrelazionali.

Se si passa dall'ambito delle malattie infettive a quello, sociale, dell'immigrazione, se ne ha una prima conferma: il fatto che il crescente flusso migratorio sia considerato, a prescindere dalla giustizia o meno di tale considerazione, uno dei

maggiori pericoli per le nostre società indica anche da questo lato la centralità che sta assumendo la questione immunitaria. Dovunque vanno sorgendo nuove transenne, nuovi posti di blocco, nuove linee di separazione rispetto a qualcosa che minaccia, o almeno pare minacciare, la nostra identità biologica, sociale, ambientale. La stessa cosa – anche se può sembrare una questione minore – può dirsi per quanto riguarda le tecnologie informatiche: anche qua il problema maggiore è quello rappresentato dall'infezione costituita dai cosiddetti virus dei computer. Se si pensa che se ne scoprono circa trenta nuovi tipi al giorno, si capisce il motivo delle enormi cifre stanziare dai governi per la messa a punto di programmi antivirali in grado di fronteggiarli immunizzando i nostri apparecchi dalla loro infiltrazione. Per fare un solo esempio della rilevanza della questione, l'Fbi considera altamente probabile una connessione diretta tra la diffusione di un virus, denominato «Nibda», e l'attacco terroristico portato l'11 settembre 2001 a New York anche attraverso la disattivazione di alcuni dispositivi elettronici di allarme. Che anche al centro delle grandi controversie nazionali ed internazionali vi sia oggi la battaglia giuridica sull'immunità di personaggi politici – per esempio di Pinochet e di Milosevic, ma non solo di loro – nei confronti della giustizia comune, è una ulteriore riprova di quanto dicevo. Quello che si teme, al di là degli specifici casi, è un indebolimento del potere sovrano dei singoli Stati, una rottura dei confini giuridici degli ordinamenti nazionali, a vantaggio di una qualche forma, ancora tutta da costruire, di giustizia internazionale. Insomma da qualsiasi lato si guardi a quanto sta succedendo oggi nel mondo, dal corpo individuale al corpo sociale, dal corpo tecnologico al corpo politico, la questione dell'immunità resta al crocevia di tutti i percorsi. Ciò che conta è impedire, prevenire, combattere con ogni mezzo la diffusione del contagio dovunque questo possa determinarsi.

Come già si diceva, questa preoccupazione autoprotettiva non appartiene solo alla nostra epoca. Tutte le società – come tutti gli individui – si sono sempre preoccupate di assicurare la propria sopravvivenza rispetto ai rischi di contaminazione am-

bientale o interumana. Ma la soglia di consapevolezza nei confronti del rischio di contagio, e dunque l'entità della risposta, è stata molto diversa nel corso del tempo, fino a toccare l'apice proprio in questo periodo. Ciò è dovuto a una serie di concause, non estranee, nel loro esito ultimo, a quello che si chiama comunemente globalizzazione: nel senso che quanto più gli uomini – ma anche le idee, i linguaggi, le tecniche – comunicano e s'intrecciano tra di loro, tanto più si genera, come contropartita, un'esigenza di immunizzazione preventiva. I nuovi ripiegamenti localistici, con le loro derive etnico-fondamentaliste, possono essere spiegati in questa chiave: come rigetti immunitari della contaminazione globale. È stata proprio la caduta del grande muro – quello di Berlino – che ha prodotto, per reazione, l'innalzamento di tanti piccoli muri. Ciò che conta è impedire un eccesso di circolazione e dunque di potenziale contaminazione. Da questo punto di vista i virus sono diventati la metafora di tutte le nostre paure, di tutti i nostri incubi. In realtà c'è stato un momento in cui la paura – almeno quella di tipo biologico – si è attenuata. Parlo degli anni cinquanta e sessanta, quando si diffuse l'idea ottimistica che la medicina fosse in grado di vincere definitivamente la battaglia antivirale. La scomparsa di tutta una serie di malattie infettive appunto intorno alla metà del secolo scorso aveva dato questa impressione. All'improvviso è apparso l'Aids. È allora che la diga psicologica è crollata: i virus sono improvvisamente apparsi più potenti di prima. Veri e propri demoni in procinto di afferrarci e di distruggerci, capaci di penetrare dentro di noi e di trascinarci nel loro abisso. La loro furia è apparsa inarrestabile come la loro astuzia e la loro capacità di mutazione. È allora che anche l'esigenza immunitaria è cresciuta a dismisura fino a diventare la nostra preoccupazione fondamentale.

2. Proprio qui, tuttavia, si innesta la seconda tesi che ho affacciato: cioè l'idea che l'immunità, necessaria a proteggere la nostra vita, se portata oltre una certa soglia, finisca per negarla. Perciò il mio libro sull'immunità (*Immunitas*, Torino, Einaudi,

2002) ha per sottotitolo «protezione e negazione» della vita – ma si potrebbe anche dire «protezione è negazione della vita»: nel senso che tale protezione, se spinta oltre un certo limite, costringe la vita entro una sorta di gabbia o di armatura nella quale si perde non solo la nostra libertà, ma il senso stesso della nostra esistenza individuale e collettiva: vale a dire quella circolazione sociale, quell'affacciarsi dell'esistenza fuori di sé, che io definisco con il termine «*communitas*» – il carattere costitutivamente esposto dell'esistenza. Certo, se restassimo chiusi nella nostra stanza, i rischi di contagio sarebbero ridotti a zero – ma si tratterebbe di una vera vita, di una vita che valga davvero la pena di vivere? Ecco la terribile contraddizione che ho cercato di mettere in luce: ciò che salvaguarda il corpo individuale e politico è anche ciò che ne impedisce lo sviluppo. E che anzi, oltre un certo punto, rischia di distruggerlo. Si potrebbe dire – per usare il linguaggio di Benjamin – che l'immunizzazione ad alte dosi è il sacrificio del vivente, cioè di ogni forma-di-vita qualificata, alle ragioni della semplice sopravvivenza. La riduzione della vita alla sua nuda falda biologica. La salvezza della vita appare condizionata a una ferita che non si può rimarginare perché è essa stessa a produrla. Per restare tale, la vita è costretta a piegarsi a una potenza estranea che ne inibisce lo sviluppo. A incorporare un frammento di quel niente che vuole evitare rimanendo presa nel suo orizzonte di senso.

D'altra parte questa contraddizione – questa connessione tra protezione e negazione della vita – è implicita nella stessa procedura di immunizzazione medica: come è noto, per vaccinare un paziente nei confronti di una malattia, se ne immette nel suo organismo una porzione controllata e sostenibile. Ciò significa che in questo caso la medicina è fatta dello stesso veleno da cui deve proteggere – quasi che per conservare qualcuno in vita fosse necessario fargli in qualche modo assaggiare la morte, iniettargli lo stesso male da cui lo si vuole salvaguardare. Del resto il vocabolo greco *pharmakon* contiene fin dall'origine il doppio significato di «cura» e di «veleno» – il veleno come cura, la cura attraverso il veleno. Se si riporta questa pratica immunologica all'interno del corpo sociale, si coglie la stessa

antinomia, lo stesso paradosso controfattuale: alzare continuamente la soglia di attenzione della società nei confronti del rischio – come da tempo siamo abituati a fare – significa bloccare la crescita o addirittura farla regredire al suo stadio primitivo sia sul piano della libertà individuale sia su quello dell'interesse generale. Non solo: ma c'è un punto oltre il quale l'insistenza ossessiva nei confronti del rischio diventa essa stessa un pericolo. E come se, anziché adeguare il livello della protezione alla effettiva entità del rischio, si adeguasse la percezione del rischio alla esigenza crescente di protezione. Vale a dire si creasse artificialmente il rischio per poterlo controllare. È il meccanismo su cui si basa la pratica delle assicurazioni – che funzionano tanto meglio quanto più cresce il rischio che devono fronteggiare.

Come dicevo, tutto ciò fa già parte dell'esperienza moderna. Ma la mia impressione è che stiamo toccando il punto, la linea, a partire da cui questo meccanismo di reciproca ricarica tra assicurazione e rischio, tra protezione e negazione della vita minaccia di impazzire. C'è sempre una soglia al di là della quale la quantità diventa qualità. Al di là della quale ciò che prima era, sia pure rischiosamente, sotto controllo, sfugge di mano. È esattamente la soglia che stiamo varcando. Per farsene un'idea non metaforica si pensi a quanto accade nelle malattie cosiddette autoimmuni, allorché il sistema immunitario è tanto forte, tanto potenziato, da rivolgersi contro lo stesso organismo che dovrebbe difendere fino a portarlo a distruzione. Certo il sistema immunitario è necessario. Nessun corpo individuale o sociale potrebbe farne a meno, ma quando esso cresce a dismisura finisce per portare alla sua esplosione o implosione. È esattamente quanto minaccia di succedere a partire dagli eventi dell'11 settembre. Perché la mia tesi è che la guerra che ne è scaturita sia legata a doppio filo con il paradigma immunitario – che essa sia la forma della sua esasperazione e insieme del suo impazzimento, della sua fuoriuscita da ogni controllo. Di tale esasperazione essa è contemporaneamente l'esito e la causa. L'esito, perché la guerra trova la sua motivazione di fondo proprio in una forzatura del meccanismo di difesa immunitaria, in

un eccesso di difesa prodotto da un deficit di sicurezza. Abbiamo già detto che il processo di globalizzazione in atto, aprendo ogni frontiera e dunque stimolando e moltiplicando la contaminazione tra vari contesti, codici, linguaggi, produce per contraccolpo atteggiamenti sempre più immunitari, una vera e propria rincorsa all'identità locale, alla rivendicazione etnica, alla chiusura culturale. Rispetto a questo processo già in corso, la guerra rappresenta il tragico epilogo, il punto di precipitazione di quella che io chiamerei una vera e propria «crisi immunitaria» che ha coinvolto il mondo intero (adopero il termine di «crisi immunitaria» nel senso in cui Girard usa l'espressione di «crisi sacrificale», alludendo alla situazione estrema in cui la logica del sacrificio rompe gli argini che circoscrivono la vittima sacrificale per trascinare l'intera società nella violenza).

Voglio dire che l'attuale conflitto appare scaturito dalla pressione contrapposta di due ossessioni immunitarie alla fine speculari tra loro: quella dell'Occidente, impegnato a escludere il resto del pianeta dalla condivisione dei propri beni, a difendersi dalla fame di una larga parte del mondo sempre più condannata a un'anoressia forzata; e l'ossessione di un integralismo islamico deciso a proteggere fino alla morte la propria purezza religiosa, etnica, culturale dalla contaminazione della secolarizzazione occidentale. Quando queste due spinte contrapposte si sono avvitate tra loro in modo irresolubile, il mondo intero è stato scosso da una convulsione che ha i caratteri della più devastante malattia autoimmune: l'eccesso di difesa e di esclusione nei confronti degli elementi estranei all'organismo si è rivoltato contro quest'ultimo con effetti potenzialmente letali. Ciò che è esploso, insieme alle Due Torri di Manhattan, è stato il doppio sistema immunitario che finora ha retto il mondo. Non si perda di vista il fatto che questa tragica vicenda si è interamente svolta all'interno del triangolo del monoteismo – cristiano, ebraico e islamico, con il suo epicentro, simbolico e materiale, a Gerusalemme. Tutto è avvenuto, si è incatenato e poi scatenato, là dentro, dentro il cerchio fatale del monoteismo: non nel mondo buddista o nella galassia induista. Si potrebbe dire che le civiltà – islamismo e cristianesimo, attraverso la que-

stione ebraica – si sono scontrate non in quanto diverse e opposte, ma, al contrario, in quanto tutte legate alla logica dell'Uno, alla sindrome monoteistica. Che essa assuma a Oriente la figura dell'unico Dio e a Occidente quella del denaro come unico modello di comportamento – non toglie che entrambe le logiche siano letteralmente assoggettate al principio dell'Unità. Entrambe intendono unificare il mondo in base al proprio punto di vista. È questa – prima del petrolio, della sabbia o delle bombe – la posta metafisica di questa guerra.

Paradossalmente quello che in essa è in gioco è la questione della verità. Lo scontro senza quartiere tra due verità parziali che ambiscono a farsi verità totali, come è del resto proprio del modello monoteistico – laddove il monoteismo si politicizza, perdendo così le sue più preziose istanze spirituali di cui sono invece ricche le religioni corrispondenti. Da una parte la verità piena del fondamentalismo islamico, dall'altra la verità vuota del nichilismo occidentale, del suo cristianesimo ormai secolarizzato. È questo il fronte ultimo della guerra: da un lato la posizione islamica secondo cui la verità coincide con se stessa – la verità è che c'è la verità, quella scritta nel Corano. Dall'altro la posizione occidentale secondo cui la verità è che non c'è verità, dal momento che ciò che conta è solo il principio di prestazione tecnica, la logica del guadagno. Sono queste due verità, l'una piena e l'altra vuota, l'una presente e l'altra assente, ma entrambe assolute, esclusive ed escludenti che si scontrano dentro la stessa ossessione immunitaria. Il monoteismo, da questo punto di vista, esprime l'essenza stessa dell'immunizzazione nella sua versione più violenta: la chiusura dentro confini che non tollerano nulla al proprio esterno, che escludono l'idea stessa di un esterno, che non ammettono nessuna estraneità che possa minacciare la logica dell'Uno-Tutto.

Ma la relazione tra questa guerra e la categoria di immunità non finisce qui. Perché la guerra, nata dall'immunizzazione, ha generato a sua volta nuova richiesta di immunizzazione rispetto ai rischi gravissimi di contaminazione provocata ad arte dai terroristi. Gli eventi delle settimane seguenti all'11 settembre 2001 sono stati a questo proposito assolutamente eloquenti: la

sindrome immunitaria che ha colto tutto il mondo – si pensi al caso dell'antrace – è stata talmente forte da minacciare di bloccare la stessa civiltà che vuole difendere; di impedire letteralmente di muoverci, di viaggiare, di scambiare, di comunicare per parola e per scritto, quasi di respirare. Un mondo abitato da uomini intubati da maschere antigas fisse (e naturalmente del tutto inutili) è l'immagine plastica della negazione della vita che una protezione esasperata comporta. Ciò che in questo modo risulta drasticamente sacrificata non è soltanto la libertà o la comunità – nel senso della relazione donativa con l'altro da sé – ma la stessa esistenza in quanto tale: sempre più confinata, compressa, repressa dentro confini angusti e soffocanti.

3. Se questa è la situazione, l'esito cui ha portato il cortocircuito perverso tra immunizzazione e violenza, come uscirne? Come cercare di invertirne la direzione innescando un circuito virtuoso? Naturalmente a essere chiamata immediatamente in causa è la politica – la capacità di ricostruire un nuovo tessuto di relazioni internazionali. Ma questa esigenza più immediata non può essere scollegata da un'altra, di più lungo termine, relativa a un rinnovamento profondo delle nostre categorie filosofiche, linguistiche, antropologiche. Da questo secondo punto di vista il motivo, la logica, del dono riassume tutta la sua centralità. Se la deriva immunitaria della modernità nasce proprio dalla sua elisione a favore di una pratica protettiva di autoconservazione individuale, si tratta di ripensare il mondo stesso dentro un orizzonte di senso ridisegnato intorno ai significati più intensi del *munus*: legge, responsabilità, dono. Gli eventi tragici di questi mesi dimostrano che la sua declinazione monoteistica non regge – rischia continuamente di esplodere in una feroce guerra civile contro se stessa: è la logica distruttiva e autodistruttiva dell'*immunitas*. Ma allora, se non è più possibile procedere nella direzione del monoteismo immunitario, non resta che una sola strada: quella di pensare dentro il suo rovescio, vale a dire nella forma della *communitas*. Il mondo – ormai irreversibilmente unito – va non solo pensato, ma anche

«praticato», come unità di differenze, come un sistema in cui differenze e distinzioni non siano punti di resistenza o residui rispetto ai processi globali, ma la loro stessa forma.

Naturalmente mi rendo ben conto che calare questa formula «filosofica» nella realtà degli interessi, delle forze, dei conflitti in campo è tutt'altro che semplice. Che ad essa ci si può solo approssimare, dando per scontati contraccolpi, derive, passi indietro – ma la strada resta quella: bisogna trovare il modo, le forme, il linguaggio concettuale per convertire la declinazione immunitaria – difensiva a oltranza e dunque prima o poi offensiva – che hanno assunto tutti i monoteismi alla logica del singolare-mondiale, a quell'unità *delle* differenze in cui queste diventano precisamente ciò che tiene insieme il mondo.

Io credo che l'Occidente abbia in sé la forza, le risorse, le radici culturali per tentare quest'operazione – e ciò nonostante la sua tentazione ricorrente di omologare il mondo in base a un solo modello. Fin da Eraclito l'idea che si possa essere uniti non dall'omogeneità, ma dalla distinzione e dalla diversità, fa parte di una tradizione che l'Occidente ha prodotto, ma mai portato a effetto. Buona parte della sua storia violenta è segnata da questa dimenticanza e rimozione. Il tragico paradosso che viviamo in questa fase sta nel fatto che coloro che hanno dichiarato guerra all'Occidente ne hanno riprodotto e potenziato al parossismo la medesima ossessione fobica, la stessa convinzione che non possa esistere comunità, relazione, tra diversi che non sia quella dello scontro mortale. In questa situazione – in cui le tendenze più distruttive si riflettono e raddoppiano l'una nell'altra in una medesima corsa al massacro – l'unica possibilità è quella di rompere lo specchio, di spezzare l'incantesimo. Il che non significa ripercorre all'indietro i propri passi, ritornare a una separazione tra mondi e Stati oggi non più riproponibile né auspicabile, ma ripensare il mondo mondializzato attraverso categorie interpretative capaci di riconoscere nella sua storia un'altra possibilità sempre presente, a tratti affiorata, ma mai veramente sperimentata.

Certo, nella storia passata e presente non è facile trovare esempi in questa direzione, se non per brevi momenti subito

cancellati da un nuovo conflitto identitario, da una nuova sindrome immunitaria. È per questo che nel mio libro ho scelto un riferimento che non riguarda il corpo politico, ma piuttosto il corpo umano. Non solo: ma un riferimento in cui è lo stesso sistema immunitario, che pure generalmente usiamo come meccanismo di difesa e di esclusione nei confronti dell'altro, a diventare il canale per la sua accoglienza. Alludo al fenomeno della gravidanza. Come essa riesce a prodursi? Come può, il feto, e prima ancora lo sperma del padre – connotabile come «altro» dall'organismo della madre in base a tutti i normali criteri immunologici – essere tollerato dagli anticorpi materni? Potrà sorprendere, ma la risposta a questa domanda rimanda al lavoro autolimitativo dello stesso sistema immunitario che, mentre controlla il feto, controlla al contempo anche se stesso. Come dire, si autoregola, evita un eccesso di immunizzazione. Anzi si può dire che, per una sorta di miracolo della natura, quanto più il corpo della madre riconosce l'estraneità genetica del feto, tanto più questo attecchisce in esso. Ciò significa che la conservazione del figlio da parte della madre è consentita non dalla loro somiglianza, ma dalla loro diversità trasmessa ereditariamente dal padre. È solo in quanto estraneo che il figlio può diventare proprio.

È evidente il carattere di metafora che questo particolarissimo episodio del corpo umano costituisce nei confronti di un possibile modo di essere del corpo politico, di un nuovo ordine politico mondiale fondato sulla differenza degli elementi che lo formano. Nel caso della gravidanza è proprio la diversità dei due organismi che vengono a contatto a proteggere il prodotto della loro unione. La madre è diversa dal figlio e il figlio dalla madre. Eppure il frutto di tale diversità è la scintilla della vita. Ogni nato viene al mondo come un estraneo, o uno straniero, non solo nei confronti di tutti coloro con cui per la prima volta entra in contatto, ma della stessa madre che lo portava dentro combattendo contro di lui nella tensione di due sistemi immunitari diversi e contrapposti. Mai come da questo angolo di visuale, dotato di gravidanza particolare perché relativo al carattere primigenio di ogni esistenza, si dischiude il senso di quella

enigmatica relazione etimologica tra *hospes* e *hostis*, tra ospite e nemico, situata all'origine del pensiero occidentale. Il nato, colui che entra per la prima volta nel mondo, è l'espressione, infinitamente ripetuta per quante sono le nascite, del fatto che non soltanto l'estraneo e lo straniero, ma il potenziale nemico, almeno una volta, la prima volta, è stato ospitato non nonostante, ma in ragione, della sua stessa eterogeneità.

L'esperienza del nascere, insomma – o, dal punto di vista della madre, del «mettere al mondo», di «dare alla luce», di «dare la luce» – rompe, dentro la stessa procedura immunitaria da cui pur sempre dipende, il nesso cogente tra protezione e negazione della vita. Perché in questo caso la protezione, esercitata nei confronti del feto, esprime un'assoluta affermazione: la vita, per una volta, ma anche ogni volta che qualcuno viene al mondo, si afferma in quanto tale ed è protetta precisamente nell'atto di affermarsi. E ciò perché in quel caso, almeno in quel caso, la conservazione fa tutt'uno con l'innovazione: si conserva la possibilità di innovare la vita e la vita stessa come potenza innovativa.

Da questo doppio punto di vista antinomico – quello dell'accoglienza del «nemico interno» e quello di una conservazione innovativa – la funzione immunitaria lascia trasparire nella forma più limpida il rapporto costitutivo che la lega al proprio rovescio comune. La nascita costituisce il punto originario in cui l'immunità fa tutt'uno con la comunità – in cui la prima non neutralizza, ma potenzia ed amplifica la seconda. Il nato è il portatore singolare, ma anche infinitamente plurale, del *munus* in tutti i sensi che originariamente caratterizzavano questo termine: in quello del dono, ma anche del rischio e dell'obbligo che tale dono comporta. Del dono, innanzitutto, perché la vita stessa gli è donata da altri, da un'altra e da un altro. A differenza di ogni dinamica appropriativa, qui non è un due che diviene un uno, ma un uno – il corpo della madre – che si fa in due, dando parte di sé, della propria vita, a un'altra vita. Non incorporando qualcosa – o incorporando qualcosa, il seme paterno, solo in vista di una successiva e finale scorporazione. Da qui anche il rischio – costitutivamente connesso a ogni *munus* – sia

per colei che fa il dono, sia per colui che lo riceve o, forse meglio, che è il dono stesso, il «donato». È qui che l'*immunitas* tocca il proprio opposto comune: anziché chiudere all'esterno, vincolare al già dato, conservare dentro, essa, in questo caso, libera e proietta fuori. Anziché per interiorizzazione, come siamo abituati a pensare la funzione immunitaria, essa procede per exteriorizzazione: è l'interno che si apre e si rovescia fuori di sé. La nascita non può essere né imposta né presupposta perché ha la forma e il contenuto dell'esposizione. È da questa esposizione che deriva il rischio per chiunque ne divenga oggetto – e contemporaneamente soggetto: una volta reciso il cordone ombelicale che lo lega al ventre protettivo della madre, egli è l'*esposto*. Nuda vita, non nel senso di brutta falda biologica, ma in quello di vita esposta, senza protezione che non sia la forza della vita stessa. E da qui, infine, anche l'obbligo che tale esposizione donativa comporta per chiunque la riceva. Dunque per tutti gli uomini – l'uno nei confronti di ciascun altro. Tale obbligo – il significato più impegnativo del *munus* comune – non va inteso in senso etico. O solamente in senso etico. Ma prima ancora, e più profondamente, in senso ontologico. Voglio dire che quest'obbligo precede ogni etica perché precede la dimensione stessa dell'*humanitas* sulla quale ogni etica si regge. La precede perché si radica in quella matrice in cui l'*humanitas* non è ancora tale, è ancora trattenuta sul limite che la congiunge a ciò cui è stata dalla nostra tradizione contrapposta: il *bios* inteso come il tratto originario in cui la vita, la semplice vita, la *zoe* – come dicevano i greci – diventa, dentro se stessa, anche altro da sé. La nascita è in qualche modo quel *bios* della *zoe*, o quella *immunitas* della *communitas* la cui pensabilità solo oggi comincia a profilarsi.