

Massimo Filippi e Emilio Maggio

L'estraneità dell'interno e l'intimità dell'esterno¹

1. Le categorie più efficaci per descrivere il mondo su cui vige la disciplina e la retorica di *Anthropos* – colui che guarda dall'alto e, al contempo, dirige lo sguardo verso le altezze – sono “vivente” e “non vivente”. La polarizzazione del discorso tramite dicotomie includenti/escludenti sembra essere un tratto specifico di *Homo sapiens*, colui che continua ad arrogarsi il diritto di decidere del futuro del mondo – del suo mondo – e dell'intero pianeta – dell'insieme di mondi che stanno al contempo all'interno e all'esterno del mondo dell'umano. Per questa ragione, al fine di definire il concetto di vita, l'Occidente ha opportunisticamente optato a favore di “interno” piuttosto che di “esterno” – l'*interno* presuppone il noi, annunciando la comunità e annuncia l'io, presupponendo una transitività della realtà che materializza un soggetto agente e oggetti che patiscono. Questa dicotomia ha generato un autentico “sistema” teologico-politico: il significato di vita come ciò che vive, che già Aristotele nel *De Anima* qualificava come «vita nutritiva», cioè «ciò che è stato separato e diviso», «è precisamente quanto permette di costruire – in una sorta di *divide et impera* – l'unità della vita come articolazione gerarchica di una serie di facoltà e opposizioni funzionali»².

Tutta la riflessione occidentale si fonda su questa visione: l'*appropriazione escretiva* della vita nutritiva e la sua *decomposizione incorporante* in gabbie categoriali volte a preservare l'incorruttibilità dei corpi umani sono il risultato di dispositivi – religiosi, culturali, politici, economici, ecc. – che replicano la prospettiva interno/esterno rendendola effettiva. È questa *performatività* a istituire l'umano come confine invalicabile tra ciò che deve essere (vivente) e tutto ciò che non è (vivente), assecondando l'idea iperstiziosa secondo cui, tra le/i tant* altr*, animali, non-bianchi, donne, omosessuali, migranti, trans, clandestini,

1 Questo saggio è stato pubblicato con il titolo «The Extraneity of the Inside and the Intimacy of the Outside» in «Vestigia», vol. 3, n. 3, pp. 223-234, dicembre 2021.

2 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 22.

sono percepiti come “resti”, incapaci di vivere pienamente in quanto non conformi a ciò che li qualificerebbe come degni di vita – *non sono, semplicemente esistono*. Questo è quanto meno paradossale poiché dovrebbe essere proprio l’idea di e/sistenza, qualcosa che si localizza nella falda – o sulla soglia – tra l’interno e l’esterno, a liberare il vivente umano dalle catene dell’essere e dalle sue alienanti qualificazioni ontologiche. Il “mistero” della separazione nell’Uomo è sempre il risultato di una divisione, di una cesura tra l’interno e l’esterno. E «chiedersi in che modo – nell’uomo – l’uomo è stato separato dal non-uomo e l’animale dall’umano, è più urgente che prendere posizione sulle grandi questioni, sui cosiddetti valori e diritti umani»³.

2. Agamben ha evidenziato, con enfasi maggiore di altr*, che interno ed esterno possono confluire *apertamente* nella sinonimia. La ferrea dicotomia che intendono ri/produrre conduce all’assurdo secondo cui è la Legge a sussumere l’interno e l’esterno grazie a un meccanismo di *impasse* simbolica che coinvolge l’umanità nella sua (falsa) interezza. Agamben rilegge *Il processo* di Kafka, a sua volta riletto da Derrida, *davanti alla Legge*. Di fronte alle porte sempre aperte del Tribunale ci si immobilizza: come mi devo comportare? Devo entrare all’interno dell’aula con la paura di essere giudicat* oppure rimanerne all’esterno con la paura di essere bandit*?

La leggenda kafkiana espone la forma pura delle legge, in cui essa si afferma con più forza proprio nel punto in cui non prescrive più nulla, cioè come puro bando. Il contadino è consegnato alla potenza della legge, perché questa non esige nulla da lui, non gli ingiunge altro che la propria apertura. Secondo lo schema dell’eccezione sovrana, la legge gli si applica disapplicandosi, lo tiene nel suo bando abbandonandolo fuori di sé. La porta aperta, che è destinata soltanto a lui, lo include escludendolo e lo esclude includendolo. E questo è precisamente il fastigio supremo e la radice prima di ogni legge»⁴.

In altre parole, e soprattutto nel caso di stati di emergenza permanenti, sempre più frequenti nella contemporaneità – il tempo cioè in cui si è andata configurando una condizione ossimoricamente definibile come *crisi stabile* –, si sta sia all’interno della comunità sia all’esterno della civiltà, in un gioco semantico che ribalta perfino il significato delle

3 *Ibidem*, p. 24.

4 *Id.*, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, pp. 57-58.

parole: *esterno* è l’essere escluso all’*interno* di spazi privati che rendono indisponibile lo spazio pubblico. E viceversa: interno è l’essere incluso all’esterno in uno spazio pubblico che rende indisponibili gli spazi privati. In termini agambeniani: la Legge *vige* ma non *significa*.

3. Se il poststrutturalismo ha ridimensionato la figura del Soggetto umano e ha avuto il grande merito di decostruire le assiologie che privilegiavano il ritornello oppressivo “*Io penso...Io sono*”, il postumanesimo ha smascherato la pulsione antropocentrica volta a separare ogni altra alterità dalla categoria “Uomo”. In questo senso, il postumano rappresenta il paradigma della crisi (un’altra!) dei processi identitari che non hanno mai cessato di dicotomizzare la realtà, dividendo la cultura dalla natura, il mondo dal pianeta, l’animale dall’uomo, l’uomo dalla macchina, l’interno dis/organico dall’esterno organizzato, le viscere dagli escrementi... Interno ed esterno sono i termini che, invisibili, governano tutte le opposizioni binarie, tra cui quella umano/animale che sostiene l’antropocentrismo (e da cui è a sua volta sostenuta) come macchina che include escludendo (evacuazione) e che, al contempo, esclude includendo (alimentazione).

L’umanesimo è tuttora la misura con cui avvicinarsi a, o allontanarsi da, tutto “ciò” che viene pensato/percepito come fuori/legge. Il dentro assume valore solamente se continua a interessare l’interiorità come caratteristica sublime dell’animo (o psiche, o sentimento, o coscienza...) umano; allo stesso modo, il fuori assume dignità solamente se commisurato con ciò che risulta esterno al *corpus domini*, a ciò che sostiene l’idea di un’organizzazione del mondo che non può prescindere dall’umano-misura-di-tutte-le-cose, organizzazione che

funziona trasponendo un particolare modo di essere umano in un modello generalizzato, che è categoricamente e qualitativamente distinto dagli altri sessualizzati, razionalizzati e naturalizzati e in opposizione agli artefatti tecnologici. L’umano è il costruito storico che ha saputo consolidare una convenzione sociale intorno alla sua “natura umana”⁵.

Per questo le teorieprassi postumane hanno spostato l’attenzione sulle *politiche dei corpi ibridi* – corpi sempre più dis/organici in quanto dis/organizzati da quelle stesse tecnologie computazionali, genetiche,

5 Rosi Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l’individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 34.

informatiche... che contaminano e corrompono proprio la presunta integrità/impermeabilità della specie (umana). L'incessante spinta a *esternizzare* le proprietà umane, il cosiddetto proprio (interno o dentro) dell'Uomo, ha raggiunto il punto-soglia di sconvolgimento degli «equilibri tra "interno" ed "esterno" su cui [la specie] si era sinora basata»⁶.

Le innovazioni tecnologiche rappresentano pertanto veri e propri attentati alle politiche antropocentriche, in quanto mettono a repentaglio il rapporto performativo interno/esterno. La tecnologia digitale sta insomma minando la «fragile interiorità dell'uomo occidentale»⁷. È proprio a causa della logica degli algoritmi che il corpo umano si disperde nei circuiti elettronici integrati, nei chip di silicio, nelle piattaforme digitali che producono affascinanti e insieme inquietanti effetti *wire-less* per cui realtà psichica e realtà fisica, *res cogitans* e *res extensa*, entrano in uno spazio di assoluta indistinzione.

La nostra interiorità si sta trasformando a ritmo velocissimo, nel modo più radicale possibile: perde la sua unicità, diventa confrontabile con quella della macchina. Perché televisione e computer, aprendo il loro guscio, hanno aperto anche il nostro, bruciando i nostri vecchi circuiti e facendone crescere di nuovi. E noi abbiamo aperto il loro, credendo di trovare tubi catodici e circuiti stampati, e scoprendo invece con sorpresa che c'era tutto un mondo, che c'eravamo, piccoli piccoli, anche noi, con leggi di funzionamento, rapporti, sensi, un corpo nuovo⁸.

La poetica della *nuova carne* sta diventando la realtà in cui siamo inesorabilmente implicati come novella *zoè*. Il corpo non rappresenta più il confine tra l'io psico-fisico da proteggere e preservare e l'altro, nel migliore dei casi, da contemplare e, nel peggiore, da sfruttare, bensì un dispositivo che muta e si adatta alle tecnologie dell'ingegneria genetica e dell'intelligenza artificiale.

Un nuovo organismo, dunque. Un nuovo organismo che, seguendo Artaud, è *superficie significativa* – o *sensu bianco* per in/seguire Lacan. La nuova carne è il corpo ribelle, denudato e messo in croce, quel corpo preconizzato, tra gli altri, dall'arte performativa degli anni '90: il sangue e i fluidi di Stelarc e Orlan, che consegnano l'umanità

6 Antonio Caronia, *Dal cyborg al postumano. Biopolitica del corpo artificiale*, Meltemi, Milano 2020, p. 181.

7 *Ibidem*, p. 184.

8 *Ibidem*.

inter(n)a all'esternalità (esterno o fuori) della morte, della putrefazione e della malattia. Al fondo delle fauci di Irma, quelle fauci in/organiche che pulsano nel sogno (s)fondativo di Freud, in cui si compie, secondo Lacan, l'«orribile scoperta» «della carne che non si vede mai», della «carne in quanto sofferenza informe»⁹, dell'esterno che è sempre già dentro e dell'interno che è sempre già fuori.

La nuova carne assimila la tecnologia – letteralmente la inghiotte come la cassetta VHS della sequenza più famosa di *Videodrome*¹⁰ – nel momento stesso in cui è a sua volta assimilata/divorata dalla tecnologia. La nuova carne è un blob metamorfico di dentro e fuori: «Il cervello e la mente sono i luoghi in cui vengono sperimentate le tecniche di controllo»¹¹. La neurofarmacologia e le neotecnologie della mente sono in grado di modellare la *logistica della percezione* umana, portando l'incandescenza della dicotomia interno/esterno al suo acme più estremo e, al contempo, alla sua implosione più sorda. Non a caso, da tempi immemori, *farmaco* è sempre stato sia rimedio (esterno che soccorre l'interno) sia veleno (interno che soccombe all'esterno).

4. Il metamorfismo è intrinseco alla "natura" umana e il dispositivo interno/esterno opera per mitigare l'angoscia di morte. Identificandosi con gli altri animali, l'umano, fin dalle sue origini, ha intrapreso un percorso in cui è la dimensione della sopra/vivenza a qualificarne la (i)storia. L'umano ancestrale ammirava l'animale *là fuori*, in quanto in possesso di straordinarie capacità di far fronte, di star di fronte, all'aperto. Attraverso miti e rituali, il fuori dell'animalità, divorato ed espulso, si è andato trasformando, lentamente ma inesorabilmente, nel dentro dell'umanità. Come sostiene Gehlen, la paradossalità biologica dell'umano consiste nella sua inusitata e ostinata abilità nel modificare le circostanze ambientali piuttosto che nell'adattarsi. Una volta concepito il Dio unico delle religioni monoteiste, «le condizioni interne ed esterne dell'esistenza mutano di conseguenza»¹², e la *fede nella propria immagine e somiglianza* segna una svolta decisiva.

9 Jacques Lacan, *Il Seminario, Libro II. L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi. 1954-1955*, a cura di Antonio di Ciaccia, Einaudi, Torino 2006, p. 179.

10 David Cronenberg, *Videodrome*, Canada 1983.

11 Francesca Alfano Miglietti, *Identità mutanti. Dalla piega alla piaga: esseri delle contaminazioni contemporanee*, Costa&Nolan, Genova 1997, p. 20.

12 Arnold Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura*, trad.it. di E. Tetamo, Feltrinelli Milano 2016, p. 32.

La *muta*, «il cui desiderio più intenso è *essere di più*»¹³ e che distingue le comunità umane “primitive”, imita l'organizzazione sociale dei branchi di lupi. E la muta, secondo Canetti, può essere *interna* o *esterna*. Quella esterna opera sull'ambiente (fuori) tramite la caccia e la guerra; quella interna si avvale, invece, di una serie di rituali funzionali al mantenimento dell'integrità comunitaria (dentro). In entrambi i casi, l'umano che si *muta* in civiltà, rendendo risibili le dimensioni dei banchi di pesci, delle mandrie di bisonti, degli stormi di uccelli e degli sciami degli insetti, espelle la morte, includendola come sacrificio – o sembiante – di quegli stessi animali che intendeva imitare.

5. Il gesto dell'afferrare e dell'incorporare – del portare dentro il fuori e fuori il dentro – regola il nostro rapporto con il mondo. Gesto archi-fossile, il mano/mettere pone in relazione l'interno con l'esterno, organizzando il *corpo* politico del potere. Per Canetti, la mano che afferra il cibo per portarlo alla bocca esprime al contempo la prossimità con l'animale e il (non)rapporto eterotrofico con l'ambiente. Già a partire dal Paleolitico, però, la preda non è solo alimento ma anche vittima. In breve: *carne*, parte di un tutto da cui l'umano si è posto fuori con l'invenzione di un dentro proprio.

La distinzione tra interno ed esterno che pervade l'*etica dell'orrore* associata alle pratiche (auto)necrofagiche e (auto)cannibaliche delle prime comunità umane assume col tempo la dimensione del cerimoniale, in cui il «reciproco rispetto [di coloro che mangiano insieme] significa anche che essi non si mangeranno *l'un l'altro*»¹⁴. In questo processo di lungo corso, tuttavia, non si smette di incorporare l'altro escluso. All'*etica dell'orrore* si sostituisce l'*etica dell'osceno* che opera attraverso meccanismi di animalizzazione che mettono l'altro così *fuori* scena da farne parte invisibile delle pratiche (etero)necrofagiche e etero(cannibaliche) del *dentro*. Con una stessa mossa, sincrona nella sua diacronia, gli animali vengono animalizzati e il dominio dell'uomo sull'uomo si realizza attraverso ininterrotti processi di animalizzazione, che non smettono di circolare.

6. Il vissuto umano è segnato dalla dicotomia interno/esterno che non smette di contrapporre l'anima al corpo, tanto più oggi, nel momento in cui, in nome della sicurezza – di qualsiasi forma di sicurezza

–, assistiamo all'asfissiante (in quanto irrespirabile) smaterializzazione della nostra corporeità animale. Foucault ha immaginato un luogo dove il Soggetto potesse finalmente sciogliersi – non scomparire – in una trama esistenziale capace di annullare la distanza tra coscienza interna ed esperienza esterna: «Questo pensiero, in rapporto all'interiorità della nostra riflessione filosofica e in rapporto alla positività del nostro sapere, costituisce quel che si potrebbe chiamare in una parola *il pensiero del fuori*»¹⁵.

Ed è Artaud, secondo il filosofo francese, a costituire una delle possibili soglie (o buchi) attraverso cui accedere a tale pensiero, al tesoro esteriore relegato nello scrigno dell'interiorità umana. È con Artaud, infatti, che il «linguaggio discorsivo è chiamato a sciogliersi nella violenza del corpo e del grido», è con lui che «il pensiero, abbandonando l'interiorità ciarliera della coscienza, diviene energia materiale, sofferenza della carne, persecuzione e strazio», «pensiero del limite, della soggettività spezzata, della trasgressione»¹⁶. Che sia allora la dimensione della *performatività* che, disorientando pubblico e artista, potrebbe permettere di *deteritorializzare* spazio pubblico e spazio privato, intrecciando in un nodo indissolubile – ancora una volta, ma in tutt'altro senso – l'interno e l'esterno, il dentro e il fuori, e l'“e” che a sua volta, s/legandosi, li lega?

7. Per quanto la realtà sia stata “aumentata” dai nuovi dispositivi tecnici – o forse proprio per questo – è sempre più difficile discernere il vero dal falso, la realtà psichica da quella materiale, la natura dalla cultura... Se l'interpretazione del mondo dipende tuttora dalle tradizionali categorie teologico-politiche regolate e regolanti le dinamiche dentro/fuori, l'umano è sempre più *disseminato* in spazi interstiziali, liminali, metastabili dove, nell'indistinzione tra interno ed esterno, si producono nuove ontologie e nuove esistenze, entrambe con «il cervello fuori dalla testa e i nervi a fior di pelle»¹⁷.

Il cyborg, allora, più che dall'ibridazione umano/macchina – che resta relegata nell'immaginario apocalittico/integrato della fantascienza – è regolato dal continuo trapassare *reale*, come su un nastro di Möbius, del dentro nel fuori e viceversa, e poi ancora e ancora, sempre daccapo. Il soggetto-cyborg non smette di rigenerarsi frammentandosi in

13 Elias Canetti, *Massa e potere*, trad.it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 111.

14 *Ibidem*, p. 265.

15 Michel Foucault, *Il pensiero del fuori*, trad. it. di V. Del Ninno, SE, Milano 1998, p. 18.

16 *Ibidem*, p. 20.

17 A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Roma 1985, p. 38.

molteplici rivoli ontologici e smarrendosi nella pluralità dei mondi. Da questa prospettiva, la psicogeografia debordiana non è sogno o deriva dell'immaginazione. Se analizzata con maggiore spregiudicatezza storica e minore ortodossia politica, si rivela piuttosto *possibilità concreta* per soggettivazioni altre.

Se il vecchio mondo è già morto, non essendo più possibile distinguere ciò che vi sta all'interno da ciò che vi sta all'esterno – è questo che fa la morte, ogni morte, tutte le morti –, il mondo uguale a se stesso dei mezzi di ri/produzione capitalista, continua a pesare, da dentro e da fuori, sulle nostre coscienze (interno) e sulle nostre esistenze (fuori). Per questo, di contro alla logica mortifera della mera sopra/vivenza, la mutazione antropologica a venire dovrà impegnarsi politicamente a diminuire (*far fuori*) – e non, come ora, ad aumentare (*accrescere dentro*) – la *verità* della specie umana a favore di un *sapere in/sonne ed es/agitato*. Ad accettare l'estraneità del dentro e l'intimità del fuori a cui ci consegna il pensiero animale o, se preferite, districando il nodo (borromeo?), l'animalità del pensiero, il pensiero dell'animalità e l'animale pensante.

8. In *L'invasione degli ultracorpi*¹⁸, il pericolo, portato da una malefica razza aliena in grado di sostituirsi agli umani replicandone la fisiologia in copie perfette, è rappresentato nei termini di minaccia portata da fuori al dentro del corpo della nazione. Trascurando la dimensione sociologica di quest'opera, dimensione che la colloca nel filone paranoico della fantascienza reazionaria americana del dopoguerra, in cui il nemico veniva identificato con il comunismo, per concentrarsi invece sull'importanza dell'esperienza spettatoriale, possiamo estrapolare alcune caratteristiche che evidenziano il ruolo giocato dalla macchina interno/esterno sui dispositivi istituzionali e su quelli rappresentativi, sulle strutture e sulle sovrastrutture attraverso cui si articola l'esercizio del potere e la produzione del con/senso. Se questa macchina è, infatti, centrale nella produzione delle categorie che dicotomizzano il mondo, discriminando l'intero (non)vivente non umano, interno ed esterno sono essenziali anche per stabilire ciò che che l'umano può o meno vedere.

Il cinema, come è noto, è strutturato dalla dialettica (dentro)campo/fuori campo. Hollywood è in questo esemplare, poiché la sua impresa di ricostruzione del mondo non lascia nulla al caso: la messa in scena della realtà deve sottostare a precise regole narrative e formali,

quali la consequenzialità logica, la trasparenza assoluta delle immagini, l'obiettività della macchina da presa, la luce diffusa senza contrasti, la profondità di campo che sussume tutti i piani di ripresa in un'unica inquadratura... Questo è fondamentale per la costruzione dell'immagine cinematografica in quanto insieme di soglie che dispone ciò che possiamo (dentro/qui) o non possiamo (fuori/via) vedere. Il *campo cinematografico* pertanto diventa l'unica concepibile immagine in movimento, mentre nel *fuori campo* viene relegato l'in/concepibile o, detto altrimenti, tutto ciò che, pur dentro, non è considerato degno di visione, ciò che deve star fuori scena, l'osceno.

I rapporti di forza tra il (dentro)campo e il fuori campo cinematografico possono essere chiamati in causa per rappresentare la (non)relazione tra spazio pubblico e spazio privato. Lo spazio privato e privatizzato del profitto (il dentro) sembra aver definitivamente scalato lo spazio pubblico (il fuori) delle relazioni gratuite ed evenemenziali. In nome della sicurezza, gli spazi pubblici, che dovrebbero guidare la vita della città, sono stati ridotti ad abnormi enclave commerciali. Il controllo capillare delle piazze e delle strade, che innervano la mappa emotiva e affettiva della città, è delegato dalle istituzioni agli esercizi commerciali che, con i loro marchi, trasformano le marche della socialità in in/controllato ed es/orbitante consumo compulsivo. Pertanto l'interno dello spazio privato – inteso come garante dei dati personali e come impresa delle performance sociali – va esibito nell'esterno dello spazio pubblico. È un po' come se ci portassimo appresso la nostra casa, mostrandone l'arredamento e, se necessario, mettendolo in vendita in un processo di economicizzazione del *bios* che rimanda, anche etimologicamente, alla *conduzione della casa*. Rimando questo talmente rilevante che, sull'altro lato del nastro [*strip*], le piazze e le strade sono chiamate a riprodurre l'architettura strutturale, estetica ed emotiva dell'*interior design* del domicilio privato.

Se lo spazio pubblico ha a che fare con l'ecologia dei sentimenti che, mandando Debord alla deriva, potremmo definire come la risultante del rapporto tra dimensione naturalculturale dello spazio e dimensione politica del fare umano e se le norme di convivenza delegate dallo Stato all'esercizio privato ri-territorializzano il paesaggio urbano in mero snodo logistico degli scambi commerciali, allora l'unica modalità di deterritorializzazione della dicotomia spazio privato/spazio pubblico (un altro modo di dire, ormai dovrebbe essere chiaro, interno/esterno o dentro/fuori) potrebbe essere la costituzione di forme inedite di *proprietà pubblica* – di *proprietà inappropriata e disappropriante*. La città

18 Don Siegel, *L'invasione degli ultracorpi*, USA 1956.

potrebbe in tal modo, sulle orme di Deleuze, diventare luogo di circolazione di affetti e spazio in cui far agire concetti e percetti, un po' come fa il cinema dell'immagine-tempo, quel cinema (dell')altro che non cessa di intrecciare dentro e fuori, che non smette di provare a delineare una climatologia della metastabilità (del desiderio) animale.

9. Non è proprio questa impropria metastabilità desiderante ciò che innerva, invisibile in quanto sempre in vista, ciò che è stato considerato il proprio dell'umano? Che cos'è il linguaggio se non il dentro che parliamo e il fuori che ci parla? Che cosa è lo strumento se non il reciproco toccarsi (dallo sfioramento al colpo) dell'interno con l'interno, e viceversa? E la politica? E la morale? E, per parafrasare Derrida quando parla di quel (non)vivente a cui abbiamo dato il nome di Animale: la morte, il riso e il pianto, il lutto, la noia, il mentire, il perdono, il canto, il gioco, l'ospitalità, il dono e l'offerta, il pudore e lo specchio? E, passando a Lacan, l'agalma, la lamella, *l'une-béveu*, l'oggetto *a*? E il corpo senza organi, il rizoma e il divenire-animale di Deleuze? E...

E, passando, ad altre scale: cosa sono gli ipoggetti, come il DNA e le cellule, o gli iperoggetti, come il riscaldamento globale e la pandemia, se non inestricabili commistioni di dentro e fuori? E la *storia naturale* dell'evoluzione? E i quanti, le stringhe e il Big Bang?

E ancora: dove va il vivente quando dorme e quando sogna, nel letargo e nell'estasi, nella noia e nell'orgasmo, se non in un sonnambolico spazio dove il dentro e il fuori, l'interno e l'esterno, non smettono di scambiarsi di posto?

10. Ecco, allora, che, subito prima di addormentarsi o subito dopo essersi svegliato, nel dormiveglia della coscienza chiara e distinta, facendosi scudo (o dietro lo schermo?) di un modesto rocchetto, compagno, non v'è dubbio, del mutaforma Odradek – cruccio del Padre di famiglia (e di Madre Natura!) – il nipotino intesse per il nonno la trama della più breve, della più ancestrale e della più potente delle favole speculative, quella che, pur supponendola, sostituisce alla distinzione spaziale interno/esterno la durata di un tempo sospeso – due parole soltanto e una barra che scorre tra i due vuoti del toro: «Fort/Da».